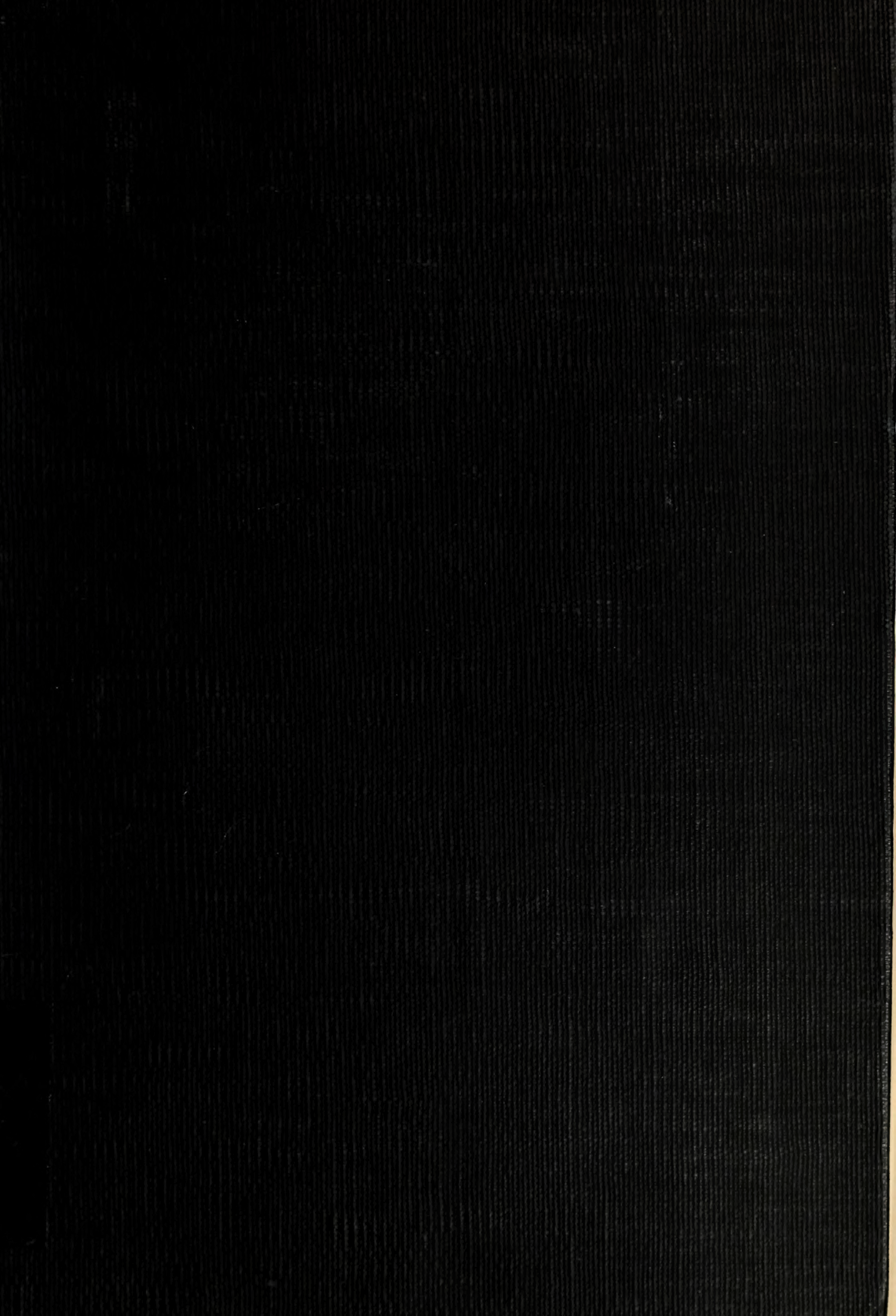
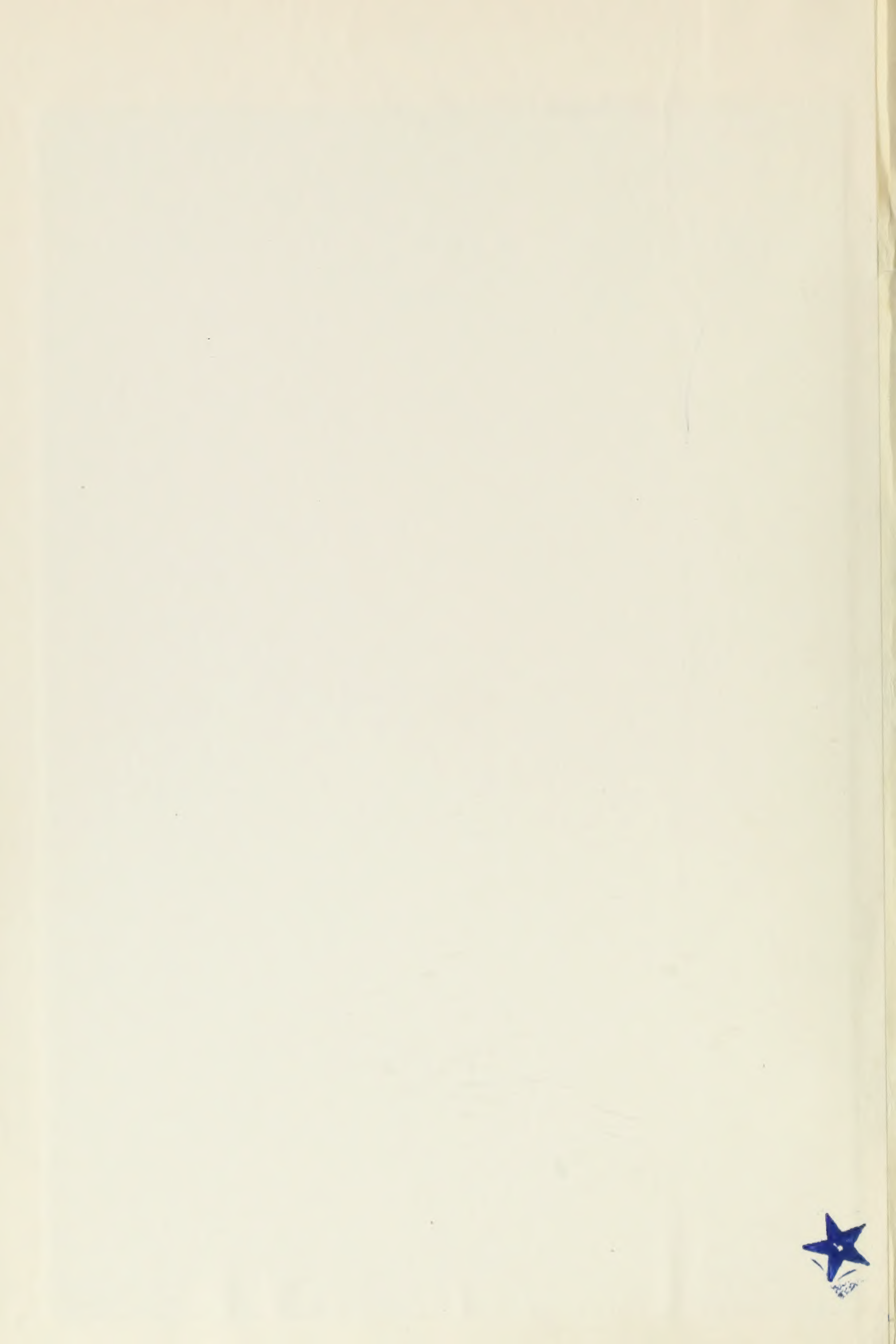




DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME HUITIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ISAAC—JEÛNE

MK (NOLOAN)

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME HUITIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ISAAC — JEÛNE





PARIS

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, Boulevard Raspail, 87

1924



Imprimatur

Argentorati, die 22ª decembris 1923.

† Carolus Josephus Eugenius,

Ep. Argent.

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

I (*Suite*)

1. ISAAC, juif converti et auteur ecclésiastique (IVe siècle). — 1° *Le personnage, et son œuvre certaine.* — Gennade signale dans *De viris ill.*, 26, *P. L.*, t. LVIII, col. 1075-1076, un certain Isaac, auquel il attribue, sans donner la moindre détail biographique, un ouvrage assez obscur : *De sanctæ Trinitatis una substantia et incarnatione Domini.* Au XVIIe siècle, le jésuite Sirmond publia, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Pithou, un petit traité portant ce titre : *Fides Isatis ex judæo*, sur le sujet indiqué par Gennade, *Opuscula dogmatica*, Paris, 1630. Il reconnut avec raison dans l'auteur le juif converti, Isaac, dont il est question dans l'histoire du pape saint Damase : ce juif converti, après avoir écrit en faveur de la foi catholique, s'était engagé dans le parti schismatique d'Ursin. Voir Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, t. I, p. 214. Mais dès qu'Ursin eut été exilé à Cologne, il apostasia, retourna à la synagogue et porta, à Rome, devant le tribunal du préfet de la ville, contre le pape, une accusation capitale, dont on ignore l'objet et dont il ne put fournir la preuve. Gratien s'interposa et fit exiler l'accusateur dans un coin retiré de l'Espagne, d'où il était peut-être originaire. Mais le vieux pontife voulut porter sa cause devant un tribunal d'évêques. Un concile fut réuni, en 380, peut-être déjà en 378, lava Damase de toute accusation et écrivit aux empereurs Gratien et Valentinien II une relation de l'affaire. On la trouvera dans Mansi, *Concilia*, t. III, col. 624 sq. La réponse des empereurs est le n. 13 de le *Collectio Avellana*, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXV *a*. Le reste de la vie d'Isaac n'est pas connu.

On voit que nous sommes fort mal renseignés sur la personne même d'Isaac. Gennade, qui n'a pas un seul mot sur les caractéristiques de l'auteur, attribue simplement à Isaac la dissertation *(disputatio)* théologique, ci-dessus désignée, et que l'on appelle d'ordinaire le *Liber fidei de sancta Trinitate et incarnatione Domini*. Celle-ci d'ailleurs ne nous est point parvenue intégralement, car l'opuscule, publié par Sirmond, en 1630, d'après un manuscrit de Paris, du VIIIe ou du IXe siècle, ne peut en être qu'un extrait, tant le début et la fin en sont brusques. *P. G.*, t. XXXIII, col. 1541-1546. C'est une suite de considérations passablement obscures sur les nombres 5, 3 et 2, où l'auteur cherche à préciser ce qui, dans la Trinité, est exclusivement propre au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Ce sont, dit-il, trois personnes distinctes, mais qui ne forment qu'une seule et même divinité. La seconde de ces trois personnes est éternellement engendrée sans qu'on puisse dire les circonstances de ce mystère : *quando quomodo vel ubi non potest dici de eo*. Elles s'est incarnée pour nous sauver par sa passion. Elle possède deux natures dans l'unité de personne, la personne du Fils de Dieu : *unigenitus et primogenitus duæ naturæ sunt, divina et humana, sed una persona.* Le Saint-Esprit, Dieu comme le Père et le Fils, est dit simplement procéder du Père. Tels sont les quelques renseignements fournis par cet extrait.

Zeuchner a réédité la *Fides Isatis ex Judæo*, dans *Studien zur Fides Isaatis*, dans les *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, 1909, t. VIII, p. 99-148.

Mais, s'il faut en croire certains critiques modernes, le *Liber fidei* serait loin de représenter tout l'héritage du juif converti. Il semble que l'on assiste, depuis une vingtaine d'années, à la résurrection d'un auteur qui aurait été beaucoup plus fécond qu'on ne le pensait d'abord. D'une part en effet, plusieurs critiques notables s'accordent à identifier Isaac avec le mystérieux *Ambrosiaster ;* allant plus loin, d'autres auteurs prêtent, avec un peu trop de libéralité, à Isaac nombre de productions sans maître de l'ancienne littérature latine. Nous passerons successivement en revue ces deux catégories assez différentes d'hypothèses.

2° *Isaac et l'Ambrosiaster.* — 1. *Apparition de l'hypothèse qui les identifie.* — Dom Morin, *L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain de Damase*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. IV, p. 97-121, a le premier conjecturé qu'il y avait lieu d'identifier le juif converti Isaac, et l'auteur d'un célèbre commentaire sur les 13 épîtres de saint Paul, faussement attribué à saint Ambroise et désigné, depuis Érasme, sous le nom d'Ambrosiaster. Cf. t. I, col. 945, l. 21. Il appuyait cette conjecture sur le raisonnement suivant. Caspari a publié dans ses *Kirchenhistorische anecdota*, Christiania, 1883, p. 304-308, d'après un ms. de Bobbio, une *Expositio fidei catholicæ* qui entretient avec le *Liber fidei* des rapports tellement étroits, qu'ils accusent soit une source commune, soit une dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre. Or, les deux dissertations, si étroitement apparentées, offrent par ailleurs des analogies frappantes, d'une part avec le commentaire dit de l'Ambrosiaster, d'autre part, avec les

Quæstiones Veteris et Novi Testamenti, faussement attribuées à saint Augustin et insérées dans ses œuvres. *P. L.*, t. XXXV, col. 2213-2416. Outre certaines locutions assez caractéristiques, il existe des rapports plus généraux entre le style d'Isaac et celui de l'Ambrosiaster, ainsi que des ressemblances de doctrine fort curieuses, si bien que dom Morin, après les avoir signalés minutieusement, posait cette question : « L'introuvable Ambrosiaster ne serait-il pas, par hasard, ce même Isaac, dont le seul écrit qui nous reste nous a permis, malgré sa brièveté, de constater un nombre relativement considérable d'analogies philologiques et doctrinales, soit avec les Commentaires sur saint Paul, soit avec les Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament? » *L'Ambrosiaster*, p. 108. Oui, semble-t-il. Mais, sans aller jusque-là, dom Morin se contentait d'apporter cette contribution intéressante à la solution du problème relatif à l'Ambrosiaster, estimant que certaines coïncidences de langage entre les écrits de l'Ambrosiaster et ce qui reste d'Isaac, le contemporain de saint Damase, valaient la peine d'être introduites dans le débat.

Depuis 1899, où elle a été publiée, la conjecture de dom Morin a passé par différentes phases, qu'il importe de signaler brièvement. Il paraissait alors à son auteur, comme il le rappelle lui-même, *Études, textes, découvertes*, IIe série des *Anecdota Maredsolana*, Maredsous et Paris, 1913, t. I, p. 8, « qu'il y avait quelque ressemblance entre les deux écrits de l'Ambrosiaster (c'est-à-dire le Commentaire et les *Quæstiones*) et le petit traité *Fides Isaci ex Judæo*, édité par Sirmond : les traits qui caractérisent le premier, un esprit frondeur et toujours prêt à censurer, de curieuses accointances avec le judaïsme, un tempérament de légiste, tout cela concorde bien avec ce que nous savons de la tournure d'âme et de la carrière du second. Plusieurs érudits, Th. Zahn entre autres, ont apporté depuis de nouveaux arguments à l'appui de cette identification. » Th. Zahn, *Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaac*, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1899, t. XX, p. 313-317; Burn, *The Ambrosiaster and Isaac the converted Jew*, dans *The Expositor*, novembre 1899, t. II, p. 368 sq.; Krueger, dans *Theologisches Jahresbericht*, 1900, t. XIX, p. 217; le P. Jos. Brucker, dans les *Études*, 5 février 1900, t. LXXXII, p. 339 sq.; Turner, dans *The Journal of theological studies*, octobre 1902, t. IV, p. 135; J. Wittig, *Papst Damasus I*, Rome, 1902, p. 71, trouvèrent l'hypothèse de dom Morin très séduisante et l'adoptèrent. Seul, Zimmer, *Pelagius in Irland*, Berlin, 1901, p. 120, la déclara inacceptable, parce que l'Ambrosiaster, en commentant I Tim., III, 15, parle de Damase, qui gouverne aujourd'hui l'Église. Dom Morin reconnaît que l'argument ne prouve rien, car le commentaire des Épîtres de saint Paul a pu être composé avant la subornation d'Isaac contre Damase, subornation qui eut lieu en 372, alors que Damase était sur le trône pontifical depuis le mois de septembre 366, et si la CXVe question paraît avoir été rédigée après 374 et la CXXVe longtemps après 371, le commentaire peut leur être antérieur. *Hilarius l'Ambrosiaster*, dans la *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 114-115.

Si dom Morin a abandonné sa première hypothèse, c'est pour d'autres raisons. Il maintenait toutefois que le Commentaire et les *Quæstiones* étaient du même auteur, qui écrivait sous le pontificat de saint Damase, qui fait de fréquentes allusions aux traditions et aux usages judaïques, tout en combattant vigoureusement les Juifs qui ne se convertissent pas au christianisme. Il laissait seulement de côté « l'hypothèse d'Isaac. » *Ibid.*, p. 114. Il lui semblait « plus sage de s'en tenir à la tradition paléographique, qui indique comme auteur, du moins pour le commentaire sur l'Épître aux Romains, un certain Hilarius. Or il y a précisément un Hilarius qui, par le rang qu'il occupa et les fonctions qu'il remplit à partir de 377, correspond assez à l'idée que nous pouvons nous faire de l'Ambrosiaster d'après ses écrits : c'est Decimus Hilarianus Hilarius, d'abord proconsul d'Afrique, puis préfet du prétoire et finalement préfet de Rome en 408. Car enfin, F. Cumont l'a fort bien mis en relief, dans son étude sur *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VIII, p. 417-440, notre auteur a tout l'air ou d'un fonctionnaire public, ou tout au moins d'un avocat, et il y a dans ses ouvrages des phrases qu'un juif de naissance n'aurait guère pu écrire ». *Études, textes, et découvertes*, t. I, p. 8-9. Cf. *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 115-124.

La nouvelle hypothèse de dom Morin n'a guère eu de succès dans le monde savant. M. Souter l'a critiquée dès son apparition. *A new view about Ambrosiaster*, dans *The Expositor*, VIe série, t. VII 1903, n. 1, p. 442-456. Il l'avait lui-même autrefois défendue avec prudence, et tous les critiques l'avaient rejetée. *Pseudo-Augustini Quæstiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1908, t. L, p. XXIV, note 8.

Dom Morin d'ailleurs, ne s'est pas tenu lui-même à la seconde identification qu'il avait proposée. Dès 1913, il annonçait qu'il allait lancer une autre hypothèse qui, cette fois, « rallierait tous les suffrages » *Études, textes*, t. I, p. 9. L'étude ainsi annoncée a été publiée dans la *Revue bénédictine*, 1914, t. XXXI, p. 1-34, sous ce titre : *Qui est l'Ambrosiaster? Solution nouvelle.* Les deux ouvrages qui lui sont attribués s'harmonisent à un même auteur. Cet auteur est Évagrius, évêque des eusthathiens d'Antioche peu après 392. En faveur de cette surprenante identification dom Morin invoque la traduction latine de la *Vie de saint Antoine*, comparée avec les écrits de l'Ambrosiaster, le *curriculum vitæ* d'Évagrius et ce que nous savons de la carrière de l'Ambrosiaster, enfin le témoignage de saint Jérôme au sujet des écrits d'Évagrius. La conclusion est celle-ci : « Je me crois autorisé à affirmer, non pas que l'Ambrosiaster PEUT ÊTRE, mais qu'il EST Évagrius d'Antioche. »

Dom Wilmart, *ibid.*, p. 163, note, a écrit à ce sujet : « L'argument déconcerte tout d'abord et l'on s'effraie de l'hypothèse qu'il engage! puis sa force agit peu à peu et détermine enfin la conviction. Dom Morin déclare qu'il y a pour lui désormais évidence. Tout observateur non prévenu accordera du moins que la probabilité est aussi grande qu'elle peut l'être en pareil cas. » Aucun autre critique, que je sache, n'a émis son avis sur la nouvelle hypothèse, et M. Tixeront ne la mentionne pas. *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 317-318. Cette carence de discussion est-elle due aux circonstances de la guerre ou au peu de considération accordé à la dernière (sera-ce bien la dernière?) hypothèse de dom Morin?

2. *Succès de l'hypothèse qui identifie Isaac et l'Ambrosiaster.* — Pendant que Dom Morin abandonnait l'hypothèse dont il était le père, celle-ci continuait à faire son chemin dans le monde de la critique. Nous avons signalé plus haut les nombreuses adhésions qu'elle recueillit dès son apparition. Elle a pris place, presque à titre de certitude, dans le très classique manuel de Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. IV, 2e édit., Munich, 1914, § 945, p. 354. J. Wittig a soutenu la même thèse, *Der Ambrosiaster Hilarius*, dans Sdralek, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Breslau, 1906, t. IV, p. 1-66.

Mais aucun critique n'a déployé autant de savoir que M. Alexandre Souter en faveur de l'identification de l'Ambrosiaster avec le juif Isaac. Dans *A study of Ambrosiaster*, dans les *Texts and Studies* de Robinson, Cam-

bridge, 1905, t. VII, n. 4, par une longue et minutieuse comparaison du commentaire des Épîtres de saint Paul et des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, tant sous le rapport de l'illustration et des allusions, des citations de l'Écriture (textes antéhiéronymiens) que sous celui de la langue, du style et des idées, il recherche quel est l'auteur des deux écrits. Après avoir écarté saint Ambroise pour le premier et saint Augustin pour le second, il prouve que l'auteur unique, sans être Romain d'origine, avait vécu à Rome et probablement y avait écrit ses ouvrages, sous le pontificat du pape Damase Ier, enfin qu'il n'était pas un membre du clergé, mais un laïque, versé dans les questions juridiques et très au courant des usages juifs. Tous ces indices suggèrent qu'il n'était pas Decimus Hilarianus Hilarius. Saint Jérôme aurait connu ce dernier, et l'aurait sans doute mentionné soit dans le *De viris* soit dans la préface du commentaire de l'Épître aux Galates, où il déclare entreprendre un travail que nul des latins n'a encore tenté. Au contraire on comprend très bien qu'il ait passé sous silence le juif converti puis relaps, adversaire de Damase, le grand protecteur de Jérôme.

M. Souter a soutenu la même thèse, et avec plus de force encore, dans les *Prolegomena* de son édition, déjà citée, des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*. L'examen des manuscrits, sur lesquels repose l'établissement du texte a été fait dans la dissertation, *De codicibus manuscriptis Augustini quæ feruntur quæstionum Veteris et Novi Testamenti CXXVI*, des *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, Phil.-hist. Klasse, Vienne, 1905, t. CXLIX, Abhand. 1, et dans l'édition des *Quæstiones*, p. XXVI-XXXIII. Cette étude montre que le texte a existé en trois recensions. La première comprend CL questions (la CLIe étant perdue) dont LVI portent sur l'Ancien Testament et XCIV sur le Nouveau, numérotées séparément. La seconde ne compte que CXXVII questions, dont la numérotation est continue dans les manuscrits. La troisième en a CXV, dont XXXVIII pour l'Ancien Testament et LVI pour le Nouveau, avec, en plus, un *Liber quæstionum* de XXI questions, numérotées séparément. De ces trois recensions, la troisième est certainement postérieure, et dès lors présente moins d'intérêt pour l'étude du texte. La comparaison de la seconde et de la première fait ressortir l'ancienneté de celle-ci. Toutefois la seconde doit être considérée comme sortant elle-même de la plume de l'auteur, en sorte que l'on devrait parler d'une première et d'une deuxième édition, celle-ci corrigée et remaniée.

Cette seconde édition contient beaucoup d'indices de l'époque de sa composition. Le style est du IVe siècle et la doctrine celle du temps de saint Augustin. L'auteur nomme les empereurs Constantin, Constance et Julien. Trois cents ans à peu près se sont écoulés depuis la ruine de Jérusalem. La dévastation de la Pannonie, opérée par les Quades et les Sarmates en 374, est mentionnée. Eusèbe de Verceil, mort en 371, n'est plus du nombre des vivants. Les rites païens qui sont décrits ne pouvaient plus être accomplis après le rescrit de Gratien de 382, qui abolissait les privilèges des prêtres. Le recueil cependant a pu être publié un peu plus tard, d'autant qu'il est très vraisemblable que les plus longues questions au moins ont été éditées séparément. En 384, saint Jérôme répondait à cinq questions, que lui avait posées saint Damase et qui sont les mêmes que les questions VI, IX, X, XII et XI du recueil. Le pape interrogeait le saint docteur sur des questions, que son adversaire avait traitées, cette année-là même.

C'est à Rome qu'écrivait l'auteur. Il décrit exactement la vie de cette ville ; il combat la jactance des lévites Romains. Ce qu'il dit des novatiens convient à Rome, où ils étaient très nombreux. On ne trouve aucun indice d'un autre lieu de composition. Il est permis d'en conclure qu'une bonne partie du recueil, sinon peut-être l'ouvrage entier, a été rédigée à Rome. Quelques traits cependant se rapportent à l'Italie du nord ou à l'Espagne. Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 139, a dit que le texte des Épîtres de saint Paul de l'Ambrosiaster est « le texte milanais par excellence », et il est le même que celui des *Quæstiones*. L'auteur semble aussi connaître le symbole d'Aquilée. Sa façon de parler de l'Espagne montre qu'il a quelque chose de commun avec cette région. Seul des latins, avec Priscillien, il connaît un démon nommé Saclas. Tous deux combattent les manichéens qui étaient alors nombreux en Espagne. Deux particularités orthographiques de l'ouvrage sont propres aux manuscrits espagnols de la Vulgate. M. Souter en conclut que le plus ancien archétype des *Quæstiones* a été écrit en Espagne.

L'auteur appartient à l'Église catholique, dont il accepte très fermement les dogmes, toutefois à sa manière. Il connaît très bien les lois romaines, et il emploie les termes usités dans les tribunaux ; il a été avocat. Il connaît les mœurs et les opinions des juifs aussi bien que les institutions romaines. Il a la mentalité juive, et il traite des généalogies et des nombres comme le faisaient les Juifs. Quel est-il donc enfin? Aucun érudit ne peut nier que l'Ambrosiaster ait écrit ses commentaires de saint Paul sous le pontificat de Damase Ier (366-384), qu'il ait le même caractère, les mêmes opinions et le même style que l'auteur des *Quæstiones*. La plupart des savants pensent qu'il est le même que le juif converti Isaac, parce que la doctrine et le style de ses écrits sont d'accord avec la doctrine et le style du *De fide Isatis*. Ce qu'on sait de la vie d'Isaac concorde aussi avec ce qui a été dit plus haut de la vie de l'Ambrosiaster. Enfin la difficulté, qu'on tirerait du silence gardé par saint Jérôme sur le juif Isaac a disparu depuis que Zahn et Schanz ont signalé que le saint docteur l'a nommé à mots couverts, mais assez transparents, quand il a écrit, dans son commentaire sur l'Épître de saint Paul à Tite, IV, 9 : *Audivi ego quemdam de Hebræis, qui se Romæ in Christum credidisse simulabat, de genealogiis Domini nostri Jesu Christi quæ scripta sunt in Matthæo et Luca, facere QUÆSTIONES quod videlicet a Salomone usque ad Joseph, nec numero sibi, nec vocabulorum qualitate consentiant. Qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones, cum magis debuerit justitiam et misericordiam et dilectionem Dei quærere et post illa, si forte occurrisset de nominibus et numeris disputare.* (Cf. *Quæstion.* LVI). *P. L.*, t. XXVI, col. 396. Isaac ayant été relégué en Espagne qui était peut-être son pays d'origine, connaissait cette province. On sait aussi qu'il a visité l'Italie du nord et par conséquent Milan. Tout concourt donc à prouver que l'auteur des *Quæstiones* fut le juif converti Isaac. Voir AUGUSTIN (saint), t. I, col. 2308.

La démonstration de M. Souter emportera-t-elle la conviction de tous les érudits? M. Ardold en doute encore, *Realencyclopädie*, t. XXIII, p. 35. La parole est au P. Brewer, jésuite de Feldkirch (Autriche), qui prépare, pour le *Corpus* de Vienne, l'édition du commentaire pseudo-ambrosien des treize Épîtres de saint Paul.

3° *Autres ouvrages, attribués récemment à l'Ambrosiaster, et par conséquent au juif converti Isaac.* Mis en goût par le succès de l'hypothèse précédente, plusieurs critiques ont reporté sur la tête de l'Isaac-Ambrosiaster un certain nombre de biens sans maître. — 1. *Fragmenta contra arianos.* — Mgr A. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antiqua*, dans *Studi e testi*. Rome, 1901, n. 5, p. 102, note, ayant attiré l'attention sur un traité *Contra arianos*, contenu dans le

manuscrit papyrus de Vienne, *Cod. 2160, Theol. C^a*, du VIe siècle, le professeur Seldmayer en publia une édition critique avec un relevé des citations bibliques et des particularités philologiques. *Der Tractatus contra arianos der Wiener Hilarius Handschrift*, dans *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften in Wien*. Phil.-hist. Klasse, Vienne, 1903, t. CXLVI, n. 2. Il attribuait le traité à saint Hilaire de Poitiers, dont ce manuscrit reproduit les œuvres. Dom Morin y ajouta un épilogue, dont il a donné la substance dans la *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 125-134. Il y déclarait que l'attribution à saint Hilaire est tout à fait dénuée de fondement, que l'auteur devait être un Hilaire, peut-être l'Ambrosiaster (pour lui, alors, Hilarianus), qui a écrit un *libellus contra arianos*, q. CXXV. A ce fragment, dom Morin en joignait un autre, qu'il avait retrouvé dans la portion, de provenance inconnue, du sermon CCXLVI de saint Augustin, depuis les mots *Obiciunt nobis* jusqu'à la fin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2198-2200. Ces deux fragments ont des traits de parenté dans les pensées et la façon de s'exprimer avec les récits de l'Ambrosiaster. Seul, M. Wittig, nous le verrons, a adopté cette identification. Comme dom Morin n'en parle pas dans ses *Études, textes, découvertes*, t. I, il faut, en conclure qu'elle est maintenant pour lui non avenue.

2. *Anonymi Chiliastæ in Matthæum fragmenta*, publiés par Mgr Mercati, dans *Studi e testi*, 1908, n° 11, fasc. 1. M. Turner les a réédités et étudiés. *An exegetical fragment of the third century*, dans *Journal of theological studies*, 1904, t. V, p. 218-241. Ces deux publications fournirent à M. Souter l'occasion de regarder l'Ambrosiastre comme l'auteur de ces fragments. *Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner anecdoton, ibid.*, p. 608-621. Ces raisons sont du même genre que les précédentes : des ressemblances de fond et de forme. La conclusion est pour lui manifeste. *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, p. XXIII, et Zahn a adopté son sentiment. *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1905, t. XVI, p. 419-427.

3. *Mosaicarum et romanarum legum collatio*. C'est une comparaison entre la législation surtout pénale du Pentateuque et la législation romaine, faite dans une intention apologétique; rééditée par Mommsen, *Collectio librorum juris antejustiniani*, Berlin, 1880, t. III, p. 136 sq. M. Schanz a émis, sans y appuyer, l'hypothèse de sa composition par Isaac. *Geschichte der röm. Litteratur*, t. IV, 1914, p. 359 et 361. M. Souter dit la même chose. *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, p. XXIII.

4. Mais M. Wittig a attribué à Isaac un plus grand nombre d'ouvrages. En 1902, dans son livre : *Papst Damasus I*, il soutint que le *Quæ gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopum*, qui ne serait qu'un exposé de la rivalité de Damase et d'Ursin, serait de la main d'Isaac. En 1906, dans son *Der Ambrosiaster Hilarius*, publié dans Sdralek, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. IV, p. 4-66, il lui attribua, avec dom Morin, le *Tractatus contra arianos*, avec Schanz, la *Lex Dei sive mosaicarum et romanarum legum collatio*, et en plus, *Hegesippus sive de bello judaico*, que Bardenhewer croit être une œuvre de jeunesse de saint Ambroise, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 505-506, mais que O. Scholz, *Die Hegesippus-Ambrosius-Frage*, dans Sdralek, 1909, t. VIII, p. 149-195, confirme par de nouveaux arguments à l'Ambrosiaster; en outre un petit traité *De concordia Matthæi et Lucæ in genealogia Christi*, qui est édité, *P. L.*, t. XVII, col. 1011-1014, et qui correspond très bien à la description de saint Jérôme, rapportée plus haut (Gellot l'avait publié en 1568 sous le nom de saint Ambroise); un plus grand traité sur le c. Ier de saint Matthieu, que le cardinal Mai avait imprimé sous le nom d'Hilaire de Poitiers, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1852, t. I (cf. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 377). Enfin, en 1908, M. Wittig attribuait encore à l'Ambrosiaster une lettre, ou au moins un extrait d'une lettre à Abra, que Mingarelli et Trombelli avaient publié en 1751 sous le nom de saint Hilaire de Poitiers (voir Bardenhewer, *op. cit.*, p. 387), mais qui n'est pas de lui, *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 97-99, et qui est reproduite *P. L.*, t. X, col. 733-750. Toutefois l'année suivante, le riche héritage attribué à Isaac s'évanouissait. M. Wittig croyait retrouver dans le traité *De hæresibus* de Philastrius des traces des commentaires des Épîtres de saint Paul de l'Ambrosiaster, et il reconnaissait dans Gaudentius, évêque de Brescia, le juif Isaac. *Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster*, dans Sdraleck, 1909, t. VIII, p. 1-56. Au sujet de la longue série d'ouvrages que Wittig place sous le patronage de l'Ambrosiaster Isaac, M. Souter ne peut se prononcer pour le moment et il dit que la postérité en sera juge. *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, p. XXIII.

Outre les ouvrages cités dans le texte, voir A. Harnack. *Der pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum*, dans *Abhandlungen Alexander von Oettingen zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, Munich, 198, p. 54-93 (ce traité contre Novatien n'est que la q. CII, des *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*); A. Souter, *The genuine Prologue to Ambrosiaster on II Corinthians*, dans *Journal of theological studies*, 1903, t. IV, p. 89-92; *An unknown Fragment of the Pseudo-Augustinian Quæstiones Veteris et Novi Testamenti, ibid.*, 1905, t. VI, p. 61-66 (c'est la q. CX *De psalmo primo*, dans l'édition des *Quæstiones*, p. 268 sq.); Turner, *Niceta and Ambrosiaster, ibid.*, 1906, t. VII, p. 203, 219, 355-372 (le second article est consacré aux *Quæstiones*); W. Schwierholz, *Hilarii in Epistolam ad Romanos*, dans Sdralek, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, Breslau, 1909, t. VIII, p. 59-96; M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, Munich, 1914, t. IV, § 945, p. 354-362; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 520-525 (il distingue l'Ambrosiaster et Isaac le juif converti, tout en indiquant les partisans de leur identité); *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1913, t. XXIII, p. 35-36.

G. BAREILLE et E. MANGENOT.

2. ISAAC D'ANTIOCHE, auteur syrien souvent confondu avec ses nombreux homonymes, Syriens comme lui. Dans sa lettre à Jean le Stylite, Jacques d'Édesse, dans W. Wright, *Catalogue*, t. II, p. 603 sq., distingue, en effet, trois Isaac : l'un, d'Amid, aujourd'hui Diarbékir, disciple de saint Éphrem, qui se rendit à Rome sous Arcadius († 408), séjourna quelque temps à Constantinople, où il fut même jeté en prison, et rentra dans sa patrie pour y être ordonné prêtre; l'autre, d'Édesse, vécut sous l'empereur Zénon († 491); venu à Antioche sous le patriarche Pierre le Foulon (468-471), il s'y distingua par sa lutte contre les nestoriens à propos de l'insertion au trisagion de l'incise fameuse : *Qui crucifixus es pro nobis*; le troisième enfin, également d'Édesse, vécut et mourut à Édesse sous les évêques Paul (depuis 512) et Asclépius (depuis 522). Celui-ci, n'étant pas venu à Antioche, doit être mis hors de cause. Mais lequel des deux premiers est l'auteur des ouvrages portant le nom d'Isaac d'Antioche ou d'Isaac le Grand? La *Chronique d'Édesse*, n. 67, édit. Hallier, dans *Texte und Untersuchungen*, t. IX, fasc. 1, p. 113, dit simplement : « En l'an 763 (= 451-452) florissait l'écrivain et archimandrite Mar Isaac. » Le faux Denys de Tellmar, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 208, ajoute : *Hoc tempore* (448) *floruit S. Isaac doctor ex Amida Mesopotamiæ urbe, odasque de magnæ Romæ excidio conscripsit*. Ces paroles s'appliquent évidemment au premier Isaac, celui qui se rendit à Rome sous Arcadius, et qui put être témoin de la ruine de la ville par Alaric en 410. Gennade écrit de son côté, *De viris illustribus*, c. LXVII : *Isaac, presbyter Antiochenæ Ecclesiæ, scripsit Syro sermone longo tempore et multa, præcipua tamen cura adversum Nestorianos et Eutychia-*

nos; ruinam etiam Antiochiæ eleganti carmine planxit eo auditores imbuens sono, quo Ephræm diaconus Nicomediæ lapsum. Moritur Leone et Majoriano imperantibus. La ruine d'Antioche ayant eu lieu en 459 et Majorien étant mort en 461, au mois d'août, c'est vers 460 qu'il faudrait placer, au témoignage de Gennade, la mort d'Isaac. Ceci prouve que l'Isaac dont parle Gennade n'est pas celui qui serait venu à Antioche, selon Jacques d'Édesse, à l'époque de Pierre le Foulon; et comme ce dernier Isaac est l'auteur de la plus grande partie des poèmes qui nous sont parvenus sous le nom d'Isaac, et qu'il fut en outre monophysite, il faut en conclure, contrairement à l'avis de G. Bickell, qu'Isaac le Grand n'est point Isaac le catholique, mais Isaac le monophysite, lequel était originaire, non pas d'Amid, comme le premier, mais d'Édesse, et auquel d'ailleurs conviendrait exclusivement le titre de *presbyter Antiochenæ Eccl siæ* octroyé par Gennade à l'unique Isaac qu'il connaissait. Il est d'ailleurs fort difficile, il faut l'avouer, de discerner, sans autre s cours que la tradition paléographique, la part de l'un et de l'autre.

L'héritage littéraire d'Isaac est considérable, mais presque entièrement inédit. P. Zingerle a publié, en syriaque, le *De amore doctrinæ*, *Monumenta syriaca*, Inspruck, 1868, t. I, p. 13-20, et des extraits des pièces, *De crucifixione, De perfectione fratrum, De Adam et Eva, De Abelo et Caino*, dans sa *Chrestomathia*, Rome, 1872, p. 299-306, 395-416. Il en traduisit une partie en allemand dans la *Tübing. Quartalschrift*, 1870, p. 92-114. G. Bickell, de son côté, publia d'abord en allemand quelques morceaux d'Isaac dans les *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jacob von Sarug*, Kempten, 1872, p. 190-191; simple réédition, en 1912, par Simon Landersdorfer, O. S. B., formant le t. VI de la *Bibliothek der Kirchenväter*, in-8°, Kempten et Munich. Il entreprit ensuite une édition complète des œuvres d'Isaac, ayant pour titre : *S. Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia ex omnibus, quotquot exstant, codicibus manuscriptis cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit* Dr G. B., *Pars I*, Giessen, 1873; *Pars II, ibid.*, 1877. Après la publication de ces deux volumes, le courageux éditeur dut s'arrêter, faute de ressources. Toutes les œuvres d'Isaac, sauf de rares exceptions, sont en vers, le plus souvent de sept syllabes; l'auteur y traite ordinairement de l'ascétisme en s'adressant à ses frères en religion; il aborde quelquefois le dogme, surtout les sujets controversés de son temps, comme la trinité, l'incarnation, le libre arbitre; dans d'autres pièces, le poète raconte les grands événements contemporains, comme les guerres contre les Huns, les Arabes ou les Persés. Toutes ces pages sont d'ailleurs dépourvues de vigueur; elles se distinguent par cette exubérance asiatique, plus sensible encore, j'allais dire plus désespérante, chez les poètes que chez les orateurs. Ainsi, le poème du *Perroquet*, consacré à l'addition au trisagion : *Qui crucifixus es pro nobis*, n'a pas moins de 2136 vers; un autre sur la pénitence en a 1928. Et l'on compte 200 poèmes de ce genre, dont 37 seulement ont paru dans les deux premiers volumes publiés par Bickell.

Sous le titre de *Homiliæ S. Isaaci Syri Antiocheni*, Paul Bedjan a publié à Paris-Leipzig, en 1903, un premier volume in-8° de XXII-856 p., qui constitue, au dire de l'éditeur, « un vrai trésor autant par la sublimité des pensées que par la beauté du style. » Ces homélies sont-elles du premier Isaac ou du second? Probablement du premier, qui a dû, à l'exemple de saint Éphrem, écrire en cette prose rythmique si chère aux Syriens, et c'est bien du premier que Grégoire Barhébræus écrit dans son *Historia dynastiarum*, p. 91 : *Theodosii Junioris* († 450) *temporibus floruit Mar Isaac, discipulus Mar Ephraimi, sermonum rhythmicorum auctor.* Seule, l'édition complète des œuvres de l'un et de l'autre permettra de trancher la question.

Sur les deux Isaac originaires d'Édesse, le deuxième et le troisième de la lettre de Jacques d'Édesse, voir la Chronique publiée par Brooks : *Corpus scriptorum christianorum orientalium. Syri*, IIIe série, t. IV, p. 217 du texte et 165 de la traduction.

Sur Isaac d'Antioche, voir U. Chevalier, *Répertoire*, à ce nom; H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. I, col. 398; K. Ahrens et G. Kruger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 20 et 296.

L. PETIT.

3. ISAAC DE NINIVE, auteur ascétique syrien, (VIIe s.). Il a été longtemps tenu pour catholique, mais son hétérodoxie ne fait plus aujourd'hui de doute, depuis la publication par J.-B. Chabot du *Livre de la chasteté* de Jesusdénah, évêque de Basra, au VIIIe siècle. *Mélanges d'archeologie et d'histoire de l'École française de Rome*, 1896, t. XVI, p. 277-278. En complétant ce document par les trop rares données que l'on possédait déjà, il est possible de fixer avec assez d'exactitude la carrière de cet écrivain. Originaire du Beith Qatarayé ou Qatar, région d'Arabie sur la côte occidentale du golfe Persique, en face des îles du Bahrain, il embrassa dès son jeune âge la vie monastique au couvent de Mar Mattai, dans le djebel Makkloub, à une trentaine de kilomètres au nord-est de Mossoul. Élevé au siège épiscopal de Ninive, à la mort de l'évêque Mosès ou Moyse, par le patriarche nestorien George, qui siégea de 660 à 680, il ne put s'y maintenir, sans doute à cause de la jalousie du clergé local pour un prélat étranger à la Mésopotamie, et il abdiqua au bout de cinq mois, pour se retirer d'abord dans les montagnes du Beith Houzayé ou Khousistan (Susiane), au nord du golfe Persique, puis au couvent de Rabban Schabor, où il mourut dans un âge très avancé; il avait depuis un certain temps perdu la vue à la suite de ses austérités et de son assiduité à la lecture.

J. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 446-459, et J.-B. Chabot, *De S. Isaaci vita, scriptis et doctrina dissertatio theologica*, Louvain, 1892, p. 27-53, ont dressé de ses œuvres un catalogue que l'on peut regarder comme complet. Il comprend, d'après J.-B. Chabot, quatre-vingt-trois numéros, sans compter six autres qui sont à éliminer, quatre comme douteux, et deux comme appartenant sûrement à d'autres. Divisés, dans la recension arabe, en quatre livres, et, dans la traduction grecque, en deux, ces divers traités ne comportent en syriaque aucune répartition de ce genre. Ni le syriaque ni l'arabe n'ayant été jusqu'ici publiés intégralement, il faut recourir, pour avoir une idée de l'œuvre, à la traduction grecque. Faite par deux moines de Saint-Sabas en Palestine, Patrice et Abraham, cette traduction a été publiée, au XVIIIe siècle, par Nicéphore Théotoki, aux frais d'Éphrem, patriarche de Jérusalem, sous le titre suivant : Του οσιου πατρος ημων Ισαακ επισκοπου Νινευι του Συρου τα ευρεθεντα ασκητικα, αξιωσει μεν του μακαριωτατου θειοτατου και σοφωτατου πατριαρχου της αγιας πολεως Ιερουσαλημ και πασης Παλαιστινης κυριου κυριου Εφραιμ, επιμελεια δε Νικηφορου ιερομοναχου του Θεοτοκου ηδη πρωτον τυποις εκδοθεντα. Ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρεϊτκοπφ. Ἔτει ,αψο' in-4° de 1 pl., 5 fol., XIV p., 22 p. chiffrées en grec, 5 fol., 584 p., 20 fol. non chiffrés. Une seconde édition a paru à Athènes, en 1895, par les soins de Joachim Spetsieri, moine du Saint-Sépulcre, en un in-8° de XLVI-434 p. et une pl. Le volume comprend quatre-vingt-six discours et quatre lettres. C'est à peu près, on l'a vu, le compte obtenu par J.-B. Chabot. Malheureusement cette édition, fort méritoire par ailleurs, est de consultation difficile, non seulement à cause de son extrême rareté (le cardinal Mai en a vainement cherché un exemplaire dans toute l'Europe), mais parce que l'éditeur, on ne

sait pourquoi, a cru bon de substituer à l'ordre des manuscrits une disposition nouvelle, absolument arbitraire : innovation d'autant plus fâcheuse que les manuscrits complets de cette traduction reproduisent les divers traités dans un ordre constant, malgré les apparentes variations résultant de subdivisions plus ou moins nombreuses. Ces coupures peuvent bien multiplier les sous-titres, mais la suite du texte demeure la même. Sans entrer ici dans les détails techniques, bornons-nous à signaler, parmi les manuscrits complets, outre le premier des deux utilisés par Théotoki, le *Vaticanus gr. 391*, fol. 166-346, le *Nanianus 98*, le *Mosquensis 182* de Wladimir, le *Roe 10*, l'*Ambrosianus 706*, le *Taurinensis 251*, et il serait facile de grossir encore cette liste. Le plus ancien de tous est le *Parisinus 693* du supplément grec, en onciales du VIIIe-IXe siècle. Assémani assure que l'arabe est plus riche que le grec. Seule, la publication de la recension arabe permettrait de vérifier cette assertion. En attendant, il n'est pas téméraire de regarder la recension grecque comme absolument complète. Elle comprend, suivant que l'on tient compte des subdivisions usitées dans tel ou tel manuscrit, 90 numéros, ou 98, ou même 108, sans que la multiplicité de ces numéros ajoute quoi que ce soit de plus au texte lui-même. Cet ouvrage a exercé une influence énorme sur tout l'ascétisme oriental, et bien qu'il émane d'un écrivain nestorien, rien n'y choque la doctrine catholique.

Sous le titre de *Liber de contemptu mundi*, on a publié, d'abord à Venise en 1506, puis dans les éditions successives de la *Bibliotheca Patrum*, et enfin dans *P. G.*, t. LXXXVI, col. 811-886, un traité d'Isaac le Syrien « prêtre d'Antioche ». Ce dernier qualificatif est inexact, car le traité en question appartient à Isaac de Ninive. Ce n'est d'ailleurs pas un traité unique, divisé en 53 chapitres, comme le latin le laisserait supposer, mais bien 25 sermons différents de notre auteur, répartis avec plus ou moins de bonheur en 53 chapitres. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, les c. I-X ne forment, dans l'original, qu'un seul discours, le septième de la série authentique, dans Théotoki, p. 131-151.

Cet ouvrage est suivi dans *P. G.*, *loc. cit.*, col. 885-888, d'un tout petit traité *De cogitationibus*, emprunté par l'éditeur de la Patrologie au *Thesaurus asceticus* de Pierre Poussines, Toulouse, 1683, p. 308-310. Il s'agit, ici encore, d'un titre arbitraire. Le *libellus* en question n'est pas un traité authentique, mais la juxtaposition de cinq sentences ou maximes, empruntées, la première, au sermon IV, Théotoki, p. 470, les quatre autres, au sermon XVIII, *ibid.*, p. 259, 261, 262.

Des quatre lettres publiées par Théotoki, p. 525-584, la dernière est adressée dans certains manuscrits à Syméon le Thaumaturge. Le cardinal Mai, qui l'a republiée, faute de pouvoir consulter le livre de Théotoki, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1871, t. VIII, p. 157-187, estime qu'il s'agit de saint Syméon Stylite le Jeune, mort en 596. Cette opinion est encore acceptée par A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 145, mais combattue avec raison par J. Cozza-Luzzi, l'éditeur du volume posthume du célèbre cardinal, *l. cit.*, p. XXI-XXIV. Outre que les manuscrits les meilleurs et les plus nombreux donnent au correspondant d'Isaac le nom de Syméon de Césarée, rien n'autorise à transformer le mot de « thaumaturge » en celui de « stylite ». Du reste, nous savons désormais qu'Isaac est postérieur de plus d'un demi-siècle au grand ascète du Mont Admirable. J.-B. Chabot est d'avis que cette lettre n'est pas de notre Ninivite, mais de Philoxène de Mabboug. Mais comment expliquer, dans cette hypothèse, sa présence constante parmi les œuvres d'Isaac? La tradition paléographique a bien sa valeur.

A Isaac de Ninive appartiennent encore, sans contestation possible, les maximes de spiritualité publiées par Marius Besson sous ce titre : *Un recueil de sentences attribuées à Isaac le Syrien*, dans *Oriens christianus*, Rome, 1901, t. I, p. 46-60 et 288-298, d'après le *Vaticanus gr. 375* et le *Vaticanus Palat. gr. 146*. L'éditeur ne s'est pas donné la peine d'en élucider l'origine, mais une comparaison sommaire avec l'édition de Théotoki ne laisse subsister aucun doute sur leur véritable provenance.

Isaac de Ninive ayant écrit en syriaque, on aimerait pouvoir le lire en cette langue. Malheureusement presque tout est à faire sous ce rapport. Deux morceaux ont été publiés par P. Zingerle, *Monumenta syriaca*, Inspruck, 1869, p. 97-101, et traduits en allemand, avec six autres traités sur la vie religieuse, par G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates*, etc., Kempten, 1874, p. 273-408. Trois sermons se trouvent publiés en syriaque dans la thèse citée de J.-B. Chabot, à l'appendice, et enfin, en 1909, parut le volume de P. Bedjan : *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, in-8°, Paris-Leipzig, XVIII-646 p. D'après l'éditeur, le texte original d'Isaac publié ici aurait été retouché par un jacobite, et c'est de ce texte ainsi amendé que l'on possède des traductions grecques, latines, arabes, éthiopiennes, italiennes, françaises, allemandes. Mais ce premier volume, resté jusqu'ici isolé, ne contient que le premier tiers de l'œuvre totale d'Isaac : c'est insuffisant pour autoriser un jugement d'ensemble. Voir R. Conolly, *Journal of theological studies*, t. XI, p. 313-315. Les traductions en langues modernes sont fort nombreuses. En Italie, on regarde comme classique le *Del dispregio del mondo. Collazione dell'abate Isaac*, Florence, 1720; Milan, 1839, dans la *Biblioteca scelta di opere italiane antiche e moderne*, t. XXXVIII. Ces traductions, faites sur le latin, ne comprennent d'ailleurs que les 53 chapitres du *Liber de contemptu mundi*, dont il a été question ci-dessus. Notons pour finir que le *Liber generalis ad omnes gentes seu De causa omnium causarum*, que certains manuscrits attribuent à notre auteur, appartient en réalité à Jacques d'Édesse. Voir Assémani, *op. et l. cit.* p. 461, et surtout Pohlmann, dans la *Zeitschrift der deutsch.-morgenl. Gesellschaft*, 1861, t. XV, p. 648.

L. PETIT.

4. ISAAC L'ARMÉNIEN, controversiste, sur la vie duquel plane le plus profond mystère. Il nous est parvenu sous le nom d'Isaac, catholicos ou patriarche de la Grande-Arménie, deux *Invectives* fort agressives, dans la première desquelles l'auteur établit la doctrine d'une double nature en N.-S. Jésus-Christ d'après les Pères du IVe et du Ve siècle, tandis que dans la seconde, après un court préambule où il raconte sa conversion à la vraie foi, il énumère les erreurs arméniennes, au nombre de vingt-huit. *P. G.*, t. CXXXII, col. 1155-1238. On attribue au même auteur, mais sans fondement, la *Narratio de rebus Armeniæ*, *ibid.*, col. 1237-1258, et t. CXXVII, col. 880-901, petite histoire ecclésiastique de ce pays qui s'arrête à la fin du VIIe siècle. Comme l'auteur de cette *Narratio* passait pour être le même que le controversiste à qui nous devons les deux *Invectives*, Lequien, *Oriens christianus*, t. I, p. 1356, avait cru pouvoir identifier cet Isaac avec le patriarche arménien de ce nom (677-703), qui était venu à Constantinople sous Justinien II et y avait embrassé l'orthodoxie. *Cujus = (narrationis) verus auctor mihi videtur fuisse Isaac ille catholicus, quem mox appellabam, qui Justiniano II imp. Constantinopoli orthodoxam fidem, hæresi ejurata, professus est, atque adversus gentiles suos hæreticos invectivas duas erudite scripsit.* Nous avons tenu à citer le passage, parce que, quelques pages plus loin, col. 1390, le même Lequien écrit : *Cavendum omnino ne Isaac iste* (c'est-à-dire Isaac III mentionné ci-dessus) *idem putetur fuisse ac alter*

catholicus Isaac, cujus in Armenos gentiles suos invectivam Combefisius eodem atque Narrationem volumine edidit. Pourquoi cette contradiction? Parce que Lequien avait observé depuis, qu'il était question, dans l'une et l'autre invective, col. 1189 et col. 1233, du synode de Manazkert, qui eut lieu en 726, donc un quart de siècle après le patriarcat d'Isaac III. L'auteur de l'*Oriens christianus* aurait pu ajouter qu'il y est aussi fait mention du second concile de Nicée de 787, col. 1216, postérieur de tout un siècle au même Isaac III. Celui-ci doit donc, sans nul doute possible, être mis hors de cause.

A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 89, fait vivre notre Isaac au XIIe siècle, sans d'ailleurs en donner les raisons, et Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 247, paraît du même avis qu'Ehrhard, tout en citant l'opinion de Lequien. A notre avis, c'est descendre trop bas, car Euthymius Zigabenus, qui vivait sous Alexis Ier Comnène (1081-1118), a certainement pillé sans vergogne les deux Invectives. Un auteur contemporain du même Alexis Comnène, Anastase de Césarée, va peut-être nous fournir le moyen d'éclaircir le mystère. Dans son intéressant opuscule sur les jeûnes, il dit ceci (nous ne citons que le latin): *Et adhuc in Invectiva quam Joannes metropolita Nicææ scripsit ad catholicum magnæ Armeniæ contra jejunium Artziburii, quod tanquam illegitimum evertit, ubi ait: Cum nec sancti apostoli*, etc., *P. G.*, t. CXXVII, col. 521, et il cite tout au long un passage de la première Invective, c. XIV, dans Combefis, *Auctarium*, t. II, col. 372; *P. G.*, t. CXXXII, col. 1200. Ainsi donc, pour Anastase de Césarée, l'auteur des Invectives n'est pas Isaac, mais Jean de Nicée. Faut-il voir dans cette affirmation un *lapsus memoriæ*, suivant l'expression de Cotelier dans sa note sur le passage cité? Nous ne le pensons pas. Il est certain, comme il appert du début de la seconde Invective, que l'auteur n'était encore, quand il l'écrivait, que simple prêtre. Il a fort bien pu par la suite devenir évêque, mais il a dû, s'il a reçu l'épiscopat, changer de nom, suivant une coutume générale chez les grecs, et il a dû également, en changeant de nom, suivant un usage non moins sacré, retenir de son ancien nom la première lettre. Or, en grec, Isaac et Jean commencent effectivement par la même lettre. Et comme nous savons que Jean de Nicée était pour ainsi dire un spécialiste des affaires arméniennes, au point que le catholicos Zacharie (853-876) ne crut pouvoir mieux faire que de s'adresser à lui pour la solution de certaines difficultés relatives aux divergences liturgiques entre les deux Églises, il est infiniment probable, sinon certain, que l'Isaac des deux Invectives et le Jean de Nicée de la lettre au catholicos Zacharie, *P. G.*, t. XCVI, col. 1435-1450, sont un seul et même personnage. Et comme il n'existe pas d'autre Zacharie susceptible d'avoir reçu pareille lettre d'un prélat grec en dehors du contemporain de Photius, c'est également à l'époque de Photius qu'il faudra placer l'existence de Jean de Nicée, et, par suite, du prêtre arménien converti Isaac. Rien, dans les documents en question, ne vient contredire cette hypothèse. Une chose certaine, c'est que Jean de Nicée étant cité par Nicon, l'auteur des *Pandectes*, qui vivait sous Constantin Ducas (1059-1067), d'après le prologue publié par Montfaucon, et même au rapport de Nicon lui-même, sous les empereurs Basile (976-1025) et Constantin (1025-1028), Lequien, *Oriens christianus*, t. I, p. 648, il est évident que l'existence de Jean doit être reportée au delà du règne de ces deux empereurs. Il y a plus. Démétrius de Cyzique, qui vivait sous le patriarche Alexis (1025-1043), a inséré dans son exposé des erreurs arméniennes la *Narratio de rebus Armeniæ;* ce document est donc nécessairement antérieur à Démétrius. Rien ne s'opposerait dès lors à ce qu'il eût réellement pour auteur Jean de Nicée, et, par suite, le prêtre arménien Isaac, qui l'aurait écrit vers 840. Toutefois, la *Narratio* s'arrêtant, dans la liste des patriarches arméniens, à Israël Otmsétzi (667-677) et à Isaac Tsoraporétzi (677-703), il est probable qu'elle a dû être composée sous ces deux derniers prélats. Aussi ne pouvons-nous, en ce qui nous concerne, l'attribuer à Jean de Nicée. Par contre, et les deux Invectives et la lettre au catholicos Zacharie nous semblent provenir d'un auteur unique, arménien converti, du nom d'Isaac, qui devint, sous le nom épiscopal de Jean, métropolitain de Nicée et vivait à l'époque du catholicos Zacharie (853-876). Cette hypothèse, que nous soumettons au jugement de la critique, cadre fort bien avec tous les synchronismes et explique seule qu'un écrivain comme Anastase de Césarée ait pu attribuer à Jean de Nicée une œuvre que les manuscrits nous ont conservée sous le nom d'Isaac.

L. PETIT.

5. ISAAC, théologien de l'ordre de Cîteaux, vécut au milieu du XIIe siècle. Né en Angleterre, il y embrassa la vie religieuse sous la règle cistercienne et en 1147 passa en France où il devint abbé de l'Étoile au diocèse de Poitiers. On a de lui, *P. L.*, t. CXCIV col. 1683-1896, des sermons, au nombre de 54, une lettre sur la nature de l'âme, adressée à Alcher, moine de Clairvaux, qui, peu après, écrivit lui-même un traité *De spiritu et anima;* et enfin une lettre assez courte à Jean de Bellême, évêque de Poitiers, commentaire mystique du canon de la messe. Dom Luc d'Achery, qui publia ce dernier récit, l'avait d'abord attribué à Isaac, évêque de Langres; plus tard il en reconnut pour auteur l'abbé de l'Étoile. *Spicilegium*, in-fol., Paris, 1723, t. I, p. 449. Un commentaire du Cantique des cantiques est demeuré inédit, ainsi que quelques autres ouvrages.

Wisch, *Bibliotheca scriptorum S. ordinis cisterciensis*, in-8° Cologne, 1656, p. 225; B. Tissier, *Bibliotheca Patrum cisterciensium*, in-fol., Bonnefontaine, 1664, p. 1.; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1720, t. II, col. 1352; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, in-fol., Leipzig, 1722, t. II, col. 1485; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1763, t. XII, p. 678; [dom François], *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, t. II, p. 8; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, in-8°, Florence, 1858, t. IV, p. 463; *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 937; Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 438-440; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 155-156.

B. HEURTEBIZE.

ISAÏE. Cette étude sur Isaïe comprendra trois parties. Dans la première (col. 14-17), nous recueillerons quelques renseignements sur la vie du prophète sur le milieu et l'époque de son ministère; dans la seconde, (col. 17-46) nous indiquerons le contenu du livre et en examinerons l'authenticité; dans la troisième, (col. 46-77) nous exposerons la doctrine théologique du livre, en nous arrêtant spécialement aux importantes prophéties messianiques qu'il contient.

I. LE PROPHÈTE ISAÏE. — Isaïe est un des rares prophètes sur le compte desquels les livres historiques de l'Ancien Testament nous renseignent quelque peu. Le livre des Rois, IV Reg., XIX-XX, raconte l'activité prophétique d'Isaïe, fils d'Amos, sous Ézéchias; il nous dit comment le prophète releva le courage du roi et prédit l'échec de l'invasion assyrienne, comment il annonça sa guérison à Ézéchias malade et le réprimanda d'avoir reçu les envoyés du roi de Babylone. Le second livre des Paralipomènes, XXXII, passe presque sous silence cette intervention d'Isaïe sous le règne d'Ézéchias, et se contente de dire que le roi Ézéchias et le prophète Isaïe, fils d'Amos, prièrent Dieu avec instance d'écarter le péril assyrien, XXXII, 20. Par contre, d'après II Par., XXVI, 22, Isaïe aurait écrit la vie d'Osias, et d'après XXXII, 32, « le reste des actions d'Ézé-

chias et ses œuvres pieuses, cela est écrit dans la vision du prophète Isaïe, fils d'Amos. » Quelques exégètes croient aussi que la mention de Jérémie dans II Par., xxxvi, 21-22 et Esd., I, 1, s'est substituée par erreur ou inadvertance à celle d'Isaïe, et qu'il faudrait lire : « pour l'accomplissement de la parole que Jahvé avait dite par la bouche d'Isaïe, Jahvé excita l'esprit de Cyrus, roi des Perses. » Enfin, l'Ecclésiastique, dans son éloge des grands hommes, associe la mémoire d'Isaïe à celle d'Ézéchias, xlviii, 22-24 : « Ézéchias fit ce qui est agréable au Seigneur, et se tint ferme dans les voies de David son père, que lui recommanda Isaïe le prophète, grand et véridique dans ses visions. Pendant ses jours, le soleil rétrograda, et Isaïe prolongea la vie du roi. Sous une puissante inspiration, il vit les temps à venir, et consola les affligés dans Sion. Il annonça ce qui doit arriver dans la suite des temps et les choses cachées avant leur accomplissement. »

Le nom d'Isaïe (salut de Jahvé) semble être prophétique, de même que les noms des fils qu'il eut de la prophétesse : un reste reviendra, — presse le butin, hâte le pillage, vii, 3; viii, 1, 3. Ainsi, Isaïe put dire en toute vérité, viii, 18 : « Voici que moi et mes enfants que Dieu m'a donnés, nous sommes des signes et des présages en Israël. » Le père d'Isaïe s'appelait Amos. Ce n'est que par ignorance, comme le remarquait déjà saint Jérôme, *In Is*, i, 1, *P. L.*, t. xxiv, col. 22, qu'on a pu le confondre avec le prophète Amos de Thécué. Une tradition rabbinique plus répandue, et également fondée sur la ressemblance des noms, fait d'Amos, père d'Isaïe, le frère du roi de Juda Amasia. On ajoute parfois que la fille d'Isaïe épousa Manassé. Isaïe n'est peut-être pas de race royale, mais il est certainement issu d'une des grandes familles de Juda : ses relations sociales, le rôle qu'il joue à la cour dès le commencement, sa haute culture littéraire, l'horizon d'idées où il se meut ordinairement, tout révèle en lui un personnage de condition supérieure. Ce n'est pas un prophète itinérant comme Élie et Élisée, ce n'est pas un pasteur comme Amos; nous ne le rencontrons nulle part en dehors de Jérusalem; c'est dans la capitale, au centre même de la vie politique et religieuse de Juda, qu'il exerce son ministère.

D'après le titre de son livre, Isaïe a prophétisé au temps d'Osias, Jotham, Achaz et Ézéchias, rois de Juda. Vivait-il encore sous le règne de l'impie Manassé? Une ancienne tradition juive, acceptée par beaucoup d'écrivains chrétiens, rapporte qu'Isaïe aurait péri sur l'ordre de Manassé, par le supplice de la scie. Au témoignage de saint Jérôme, *In Is.*, lvii, 2, *P. L.*, t. xxiv, col. 568, beaucoup d'auteurs ecclésiastiques voulaient déjà retrouver cette tradition dans l'épître aux Hébreux, xi, 37. Elle a passé dans le martyrologe romain au 6 juillet. Elle n'a rien d'invraisemblable. Josèphe dit explicitement que Manassé tua des prophètes, *Antiq.*, x, 3, 1, et le livre des Rois, IV Reg., xxi, 16, atteste qu'il répandit beaucoup de sang innocent jusqu'à en remplir Jérusalem d'un bout à l'autre. D'autre part, ce texte des Rois, paraît trop vague pour avoir pu déterminer la légende précise du supplice de la scie, et son silence touchant la mort d'Isaïe ne constitue pas une objection péremptoire contre une tradition très répandue, et qui remonte tout au moins au IIe siècle de l'ère chrétienne. Il faut accorder beaucoup moins de créance aux récits concernant la sépulture d'Isaïe à Panéas, près de la source principale du Jourdain, et la translation de ses restes à Constantinople, en 442, sous le règne de Théodose II.

Isaïe fut appelé par Dieu au ministère prophétique l'année de la mort d'Osias, vi, 1, probablement encore du vivant de ce monarque, sinon la vision serait datée de la première année de Jotham. Le titre du livre indique d'ailleurs qu'Isaïe prophétisa sous Osias. Nous le trouvons encore en pleine activité lors de la grande invasion de Sennachérib en Judée. Ainsi, pendant au moins quarante ans, de 740 à 701, Isaïe occupe le poste glorieux mais difficile que lui assigna Jahvé. Il est toujours au premier plan, avertissant, encourageant, menaçant et rassurant tour à tour. Il s'intéresse de très près à toutes les fluctuations de la situation intérieure et extérieure de Juda. Son rôle à la fois politique et religieux fut considérable, son influence tantôt repoussée, tantôt joyeusement acceptée.

Isaïe entre en scène au moment où la grande puissance assyrienne paraît avoir atteint son apogée, et où sa domination s'étend et s'affermit sur les pays occidentaux. Téglath-Phalasar III monta sur le trône de Ninive en 745. Il réduisit en vassalité la Babylonie, se soumit assez facilement les petits États voisins, mais rencontra plus de difficultés en Syrie. En 738, le roi d'Hamath et plusieurs autres roitelets de la côte formèrent une coalition contre l'Assyrie. Elle fut vaincue, Hamath succomba, et parmi les rois rendus tributaires de Téglath, nous trouvons Rasin de Damas et Manahem d'Israël. Vers 734, Rasin de Damas et Phacée d'Israël unirent leurs armes pour conquérir le royaume de Juda où régnait Achaz, et s'emparer de Jérusalem. Achaz, malgré les conseils d'Isaïe, appela à son secours le puissant souverain d'Assyrie, et celui-ci saisit avec empressement l'occasion d'intervenir dans les affaires intérieures de Juda. Téglath soumit d'abord la Phénicie, châtia ensuite la Philistie, mit fin au royaume de Damas, et amoindrit considérablement celui d'Israël. Quant à Achaz, au lieu d'un libérateur, il s'était donné un maître auquel il dut aller rendre hommage à Damas. Téglath-Phalasar réprima encore un soulèvement de la Babylonie en 729 et mourut en 727.

Le règne de Salmanasar IV (727-722) nous intéresse surtout par le siège de Samarie provoqué en 724 par le refus d'obéissance d'Osée, et mené à bonne fin par Sargon en 722. Ézéchias dut se féliciter de n'avoir pas prit part au soulèvement d'Osée contre l'Assyrie; le désastre de Samarie l'éloigna encore pendant quelque temps d'une politique hostile à Ninive. Sargon ne put empêcher, à son avènement, la Babylonie de se déclarer indépendante et Mérodach-Baladan figure comme roi de Babylone de 721 à 709. Celui-ci, afin de fortifier sa position, essaya de mettre sur pied une vaste coalition contre l'Assyrie. Vers 714-713, il envoya une ambassade à Ézéchias pour le gagner à sa cause, mais Isaïe parvint, semble-t-il, à maintenir le roi de Juda dans la neutralité. Bien lui en prit, car encore une fois les coalisés furent mis en déroute. Tandis que Sargon envoyait son tartan contre Azot en 711, il mettait fin lui-même à l'indépendance de la Babylonie en 710-709; il figure à partir de cette date comme roi de Babylone. L'assassinat de Sargon, en 705, fut le signal d'un nouveau soulèvement général contre l'Assyrie. La Phénicie et la Syrie, excitées par l'Égypte, se révoltent; Mérodach parvint à reconquérir le pouvoir pendant quelques mois (704-703); Ézéchias lui-même se laissa entraîner dans la rébellion par les sollicitations de l'Égypte. Sennachérib réduit d'abord la Babylonie (703), puis porte ses armes du côté du littoral méditerranéen dans le but de châtier Ézéchias et de terrasser l'Égypte (701). Tels sont les principaux faits contemporains du ministère d'Isaïe; il nous reste à dire un mot de la situation intérieure de Juda sous les règnes d'Osias, Jotham, Achaz et Ézéchias.

Le long règne d'Osias (791-740) fut brillant. Le port important d'Elath fit retour à Juda; les Philistins et les Arabes furent combattus avec succès; les Ammonites furent rendus tributaires. Osias fortifia Jérusalem et d'autres places du pays; il favorisa l'industrie, le commerce et surtout l'agriculture. La piété du roi, stimulée par les conseils du prophète Zacharie, tenta

aussi un relèvement religieux et moral qui n'aboutit cependant pas. L'absence d'une réforme religieuse sérieuse, l'injustice et l'ambition des grands furent sans doute les principales causes de cet échec. Osias mourut de la lèpre. IV Reg., XIV, 21-22; XV, 2-7; II Par., XXVI, 16-23.

Jotham (740-735) marcha sur les traces de son père : il fut courageux, pieux et bon, mais se contenta aussi de demi-mesures. La situation matérielle restait brillante, mais le peuple, au témoignage du livre des Paralipomènes se corrompait de plus en plus. IV Reg., XV, 32-38; II Par., XXVII, 2. Vers la fin du règne de Jotham, les Syriens, alliés aux Israélites, commencèrent contre Juda la campagne qui devint si menaçante sous Achaz. IV Reg., XV, 37. — Achaz (735-727) fut un prince superstitieux, faible et mou, à la merci d'intrigants égoïstes. Il résista aux conseils d'Isaïe et appela l'Assyrien à son secours au moment le plus critique de la guerre syro-éphraïmite. Son impiété ne connaissait pas de bornes et sa superstition n'était jamais satisfaite : il pratiqua la nécromancie, introduisit dans le culte des changements sacrilèges et ferma même les portes du temple. Il abolit le culte de Jahvé, le remplaca par celui de Baal et alla même jusqu'à immoler son fils à Moloch. Sa mort ne laissa aucun regret. Is., VIII, 19; IV Reg., XVI; II Par., XXVIII.

Le règne d'Ézéchias (727-698) fut une époque de rénovation religieuse, à laquelle Isaïe prit sans doute une grande part. Le nouveau roi témoignait au prophète autant de déférence et d'égards que son père avait montré de défiance et de mauvais vouloir. Il purifia le temple et le culte de toute infiltration païenne, abattit les idoles et brisa même le serpent d'airain devant lequel les enfants d'Israël brûlaient des parfums. Il fit aussi disparaître les hauts lieux. La suite de l'histoire nous montre cependant que la conversion du peuple fut plus extérieure que réelle : sous Manassé, la décadence fut rapide. Le livre des Proverbes, XXV, 1, parle de l'activité littéraire d'Ézéchias, et le livre d'Isaïe rapporte un psaume qui porte son nom. Is., XXXVIII, 10 sq. Il est probable qu'Isaïe aura été du nombre de ces hommes d'Ézéchias qui composèrent un recueil des proverbes de Salomon. Sur le terrain politique, Isaïe eut encore, bien qu'avec plus de succès que sous Achaz, à soutenir les mêmes luttes et à combattre les mêmes dangers. Achaz s'était tourné vers l'Assyrie, Ézéchias, vassal de l'Assyrie, regardait avec espoir du côté de l'Égypte. Pour Isaïe, il n'y avait qu'une ligne de conduite à suivre : ne chercher aucune alliance au dehors, ne pactiser ni avec l'une ni avec l'autre des nations païennes, mais servir Jahvé et s'en remettre, au milieu des périls, à sa toute-puissante protection.

Les traits saillants de la situation de Juda à l'époque d'Isaïe sont donc les suivants : prospérité matérielle, perversion du peuple dans sa foi et dans ses mœurs, corruption plus foncière encore des grands, tendance chez les gouvernants à rechercher l'appui des nations idolâtres, de l'Assyrie et de l'Égypte. C'est sur ce théâtre que se déroulera l'activité du plus grand des prophètes. Le livre d'Isaïe ne contient qu'un résumé de ses prédications; il nous permet cependant d'admirer avec quel zèle, quel courage, quelle dignité, quelle splendeur, le fils d'Amos remplit sa mission, releva la gloire de Jahvé, proclama bien haut sa sainteté et sa puissance, flétrit les abus et les péchés et annonça à tous les voies du salut.

II. LE LIVRE D'ISAIE. — 1° *Caractères généraux.* — Le texte hébreu des oracles d'Isaïe nous est parvenu dans un état satisfaisant de conservation ; toutefois, la comparaison des versions fait constater un certain nombre d'altérations et suggère certaines corrections utiles. La langue dans laquelle le livre est écrit est, de l'aveu de tous les critiques, généralement pure, correcte, élégante, c'est de l'hébreu classique. Au point de vue du style aussi, nous sommes en présence du chef-d'œuvre de l'âge d'or de la littérature hébraïque. Isaïe nous frappe par la puissance, l'élévation, la profondeur de sa pensée, par la souplesse et la délicatesse de l'expression. Les images sont justes, variées, brillantes. La forme est châtiée, elle n'est jamais raide ni monotone. Isaïe possède toutes les ressources de l'art oratoire : il s'entend à ménager les surprises, à exciter l'attention, à mettre en relief les points saillants, à adapter son langage aux circonstances et au but à atteindre. Sa parole abonde en assonances, en similitudes, en antithèses. Beaucoup de ces beautés littéraires disparaissent dans les traductions : la fleur est fânée, dit saint Jérôme, elle a perdu la vivacité de son coloris, sa fraîcheur et son parfum. La perfection du style résulte finalement de l'union harmonieuse de la force et de la beauté.

Le livre d'Isaïe est un mélange de prose et de poésie, de morceaux narratifs et d'oracles prophétiques. Les récits sont d'ordinaire écrits en prose, les oracles sont pour la plupart des poèmes. Les principales caractéristiques de la forme poétique sont le rythme des sentences provenant de leur composition métrique, les différentes formes de parallélisme, les strophes. Il est à remarquer cependant que, toutes les lois et toutes les variétés de la poésie hébraïque n'étant pas encore connues avec certitude et précision, les spécialistes ne sont pas toujours d'accord pour déterminer strictement la part de la prose et de la poésie. Dans Isaïe, les récits en prose servent d'ordinaire d'introduction aux oracles, comme aux chapitres VI, VII, VIII, XX, ou bien sont consacrés à des événements importants qui ont donné lieu à quelque prophétie particulière, comme la narration de l'invasion de Sennachérib, XXXVI, XXXVII, de la maladie d'Ézéchias, XXXVIII, 1-8, de l'ambassade de Mérodach-Baladan, XXXIX. Ces fragments narratifs ne se rencontrent que dans la première partie du livre, I-XXXIX. Dans certains d'entre eux, Isaïe parle lui-même, VI, VIII; dans d'antres, il est parlé d'Isaïe; on dirait des extraits d'une biographie du prophète, et ceci nous amène à dire un mot de la formation de notre recueil des oracles d'Isaïe.

La question de l'origine du recueil ne se confond pas avec celle de l'origine des oracles. Elle se pose pour les défenseurs comme pour les adversaires de l'authenticité de certaines parties d'Isaïe. Si l'on parvenait à démontrer l'authenticité isaïenne de tous les oracles, on n'aurait pas encore prouvé que leur groupement et leur disposition dans l'ordre actuel sont également l'œuvre du prophète qui les a prononcés ou écrits. Il serait encore admissible qu'un disciple ait recueilli les productions de son maître ou que diverses collections partielles, publiées d'abord successivement par Isaïe, aient été plus tard fusionnées en un livre unique après avoir joui pendant longtemps d'une existence indépendante. Le problème de l'origine du recueil est difficile à résoudre dans tous les systèmes; il demeurera probablement toujours enveloppé de mystères, et sa solution n'est d'ailleurs pas indispensable à l'intelligence du texte.

2° *Analyse du livre.* — On distingue immédiatement deux parties dans le livre d'Isaïe. Les vingt-sept derniers chapitres se détachent très nettement des trente-neuf précédents.

1. *Première partie.* — Même dans celle-ci, l'œil discerne facilement différents groupements, I-XII; XIII-XXVII; XXVIII-XXXV; XXXVI-XXXIX.

a) *Le premier groupe*, I-XII a son titre propre au chapitre I et son épilogue au chapitre XII. Il renferme uniquement des oracles relatifs à Juda et à Jérusalem, qui n'appartiennent pas tous à la même époque et ne se suivent pas dans un ordre strictement chronologique : I; II-V; VI; VII-X, 4; X, 5-XII. On y découvre

cependant une certaine unité logique. La pensée maîtresse est celle du chapitre I : le crime de Juda et son châtiment, le relèvement de Juda et son triomphe à l'époque messianique; c'est la marche habituelle des discours prophétiques.

L'acte d'accusation du chapitre I, grâce à son caractère général, pouvait facilement servir de discours d'introduction au premier recueil. On peut le dater du règne d'Achaz et de l'époque de la guerre syro-éphraïmite.

Les chapitres II-V sont précédés d'un titre qui les concerne à l'exclusion des chapitres suivants. Ils forment un petit recueil de prophéties distinctes les unes des autres, mais se rapportant sensiblement à la même époque, fin du règne de Jotham ou commencement du règne d'Achaz. Il faut d'abord considérer à part la promesse messianique des versets 2 à 5 du chapitre II, sur l'exaltation future de la montagne de Sion, qui se retrouve presque textuellement dans Michée IV, 1-5. Les chapitres II, 6-IV, 6 reflètent le même état moral et religieux. Il n'est cependant pas certain qu'il ne forment qu'un seul discours suivi. Le sujet traité est celui du châtiment et de ses causes: orgueil, luxe, idolâtrie. En contraste avec cette peinture, le petit tableau messianique de IV, 2-6 représente la gloire du Reste de Sion échappé au jugement et dont le Germe de Jahvé sera l'ornement et l'honneur. Le chapitre V est parallèle pour le fond mais non pour la forme au discours de II-IV. La parabole de la vigne, 1-7, montre comment Juda a déçu son Seigneur et Maître; la complainte de 8-23 contient des malédictions contre les péchés capitaux du peuple; enfin, les versets 24-30 décrivent le châtiment. Seulement, ces trois parties ne forment pas une unité, elles demandent à être examinées séparément. En particulier, les versets 24-30 ne paraissent pas occuper leur place primitive. Le P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 83, 73-75, propose de lire les versets 24-25 après IX, 16, tandis que les versets 26-30 viendraient après VIII, 20[a].

Le chapitre VI contient le récit de la vocation d'Isaïe au ministère prophétique, l'année de la mort d'Osias. On s'est demandé pourquoi il ne figurait pas en tête du volume, comme c'est le cas pour la narration de l'appel de Jérémie et d'Ézéchiel. Il a probablement été composé par Isaïe pour servir de prologue aux prophéties relatives à la guerre syro-éphraïmite. Isaïe est chargé par Dieu de porter au peuple un message d'aveuglement et d'endurcissement; or, sa prédication eut ce résultat sous Achaz.

Les chapitres VII-X, 4 renferment des discours se rapportant sensiblement à la même époque, au règne d'Achaz, antérieurement à l'intervention de Téglath-Phalasar dans les affaires de Juda (734-733). Dans VII-IX, 6, nous avons des discours du temps d'Achaz, pendant la guerre syro-éphraïmite: Isaïe annonce la naissance d'Emmanuel, prédit l'échec de la coalition qui s'est formée contre Juda, et en donne des signes, décrit les consolations qu'apportera la naissance de l'enfant merveilleux et détaille ses noms.

Le poème contenu dans IX, 7-X, 4 est probablement antérieur à la guerre syro-éphraïmite. On y distingue quatre strophes symétriques et accompagnées du même refrain : « En tout cela sa colère ne s'est pas détournée et sa main reste étendue. »

Les chapitres X, 5-XII contiennent les derniers éléments en date de la première collection. On y distingue une prophétie relative à l'Assyrie, où l'on prédit la ruine de l'empire oppresseur et l'avènement du règne messianique, X, 5-XI, et un cantique d'action de grâces, XII.

b) Le second groupe des prophéties d'Isaïe, XIII-XXVII ne présente pas l'homogénéité qui caractérise le premier. Celui-ci était exclusivement consacré à la nation israélite, l'autre renferme des oracles adressés pour la plupart aux nations étrangères. Il y a lieu de considérer séparément l'apocalypse des chapitres XXIV-XXVII. C'est comme un appendice et une conclusion aux oracles qui la précèdent. Après avoir annoncé aux divers peuples le jugement dont chacun d'eux est menacé, l'auteur résume toutes les menaces dans celle d'un jugement qui doit atteindre la terre entière. Autant les chapitres XIII-XXIII sont concrets et déterminés, autant les chapitres XXIV-XXVII sont généraux, vagues et abstraits.

Les chapitres XIII-XXIII renferment quatorze oracles à l'adresse des peuples païens, à l'exception de deux, l'un contre Jérusalem, XXII, 1 sq., l'autre contre Sobna, XXII, 15 sq. La plupart d'entre eux portent le même titre *maśśâ*, que nous traduisons habituellement par *oracle*, et le retour périodique de cette expression donne malgré tout un certain cachet d'unité à ce groupe de discours qui sont de dimensions, d'époques et d'objets différents. Comme nous aurons à discuter l'authenticité de plusieurs d'entre eux, nous nous contentons de donner ici la liste de ces oracles :

XIII-XIV, 23 : oracle contre Babylone; XIII, 2-13 : jour de Jahvé et jugement du monde; XIII, 14-22 : ruine et dévastation de Babylone; XIV, complainte satirique sur la chute du roi de Babylone.

XIV, 24-27 : oracle contre l'Assyrie; il se rapporte à l'invasion de Sennachérib en 701 et présente d'étroites ressemblances, pour le fond et pour la forme, avec l'oracle contre Assur des chapitres X, 5-XI. C'est probablement un fragment déplacé de ces chapitres.

XIV, 28-32 : oracle contre les Philistins; il date de l'année de la mort d'Achaz en 727. La verge et le serpent paraissent bien désigner Téglath-Phalasar; le basilic et le dragon représentent ses successeurs.

XV-XVI : oracle contre Moab; il contient dans XV-XVI, 12, une composition antérieure à Isaïe que Jérémie reprendra encore, Jer. XLVIII, et qui paraît remonter à l'époque de Jéroboam II.

XVII, 1-11 : oracle contre Damas, antérieur à la guerre syro-éphraïmite.

XVII, 12-XVIII : oracle sur l'Éthiopie, datant de l'invasion de Sennachérib en 701

XIX : oracle sur l'Égypte. Châtiment et conversion de l'Égypte. Probablement même date que l'oracle précédent.

XX : oracle sur l'Égypte et l'Éthiopie dont Juda ne peut attendre aucun secours efficace contre Assur. L'oracle est daté de 711. Au moyen d'une action symbolique, le prophète prédit la conquête de l'Égypte et de l'Éthiopie par l'Assyrie.

XXI, 1-10 : oracle contre Babylone qui succombe sous les coups des Élamites et des Mèdes.

XXI, 11-12 : petit oracle sur Édom dont il est impossible de fixer la date.

XXI, 13-17 : oracle des Steppes. On n'en connaît ni l'occasion, ni la date.

XXII, 1-14 : oracle contre Jérusalem, remontant probablement au début de la campagne de Sennachérib en Palestine, en 701. Jérusalem s'abandonne à la joie au lieu d'être affectée par les graves événements qui se préparent.

XXII, 15-25 : oracle contre Sobna, préfet du palais d'Ézéchias, antérieur à l'invasion de Sennachérib. Sobna sera destitué et remplacé par Éliacim, fils d'Helcias.

XXIII : oracle contre Tyr. L'opulente cité commerciale sera détruite, mais reconstruite après 70 ans. Aux temps messianiques, elle continuera son commerce au profit du peuple de Jahvé. Cet oracle remonte peut-être au temps de Salmanasar IV qui poursuivit pendant cinq ans le siège de Tyr (727-722).

L'apocalypse des chapitres XXIV-XXVII comprend

trois scènes où reviennent les mêmes idées sous des aspects différents : dévastation générale de la terre et gloire des élus, xxiv-xxv, 8; cantique des rachetés et résurrection des morts, xxv, 9-xxvi; destruction des puissances terrestres et restauration finale d'Israël, xxvii.

c) *Le troisième groupe* des prophéties d'Isaïe se divise comme le précédent, en deux parties. La première, xxviii-xxxiii, comprend une série d'oracles du temps d'Ézéchias; la seconde, xxxiv-xxxv, contient deux chapitres eschatologiques. La première partie nous ramène sur le terrain des chapitres i-xii. Alors, sous le règne d'Achaz, Isaïe avait prédit les graves conséquences qu'aurait pour la maison de David le recours aux Assyriens; maintenant, sous le règne d'Ézéchias, il combat la politique humaine du parti égyptophile à la cour de Juda, et excite la confiance en Jahvé, seul capable de délivrer le peuple du péril assyrien. Cette première partie a reçu le nom des « six malheurs » parce que la formule « malheur à » y revient six fois : xxviii, 1; xxix, 1; xxix, 15; xxx, 1; xxxi, 1; xxxiii, 1.

Les chapitres xxxiv-xxxv forment une nouvelle apocalypse, servant de conclusion au troisième groupe, à peu près comme les chapitres xxiv-xxvii servent de conclusion à la série d'oracles contre les nations. Ils mettent sous nos yeux le double tableau du jugement des nations et en particulier d'Édom, et de la délivrance du peuple d'Israël.

d) *Les chapitres historiques*, xxxvi-xxxix, servent de conclusion à la première partie d'Isaïe. Ils se retrouvent presque textuellement dans IV Reg., xviii, 13. xx, 19. Les deux premiers racontent les tentatives de Sennachérib pour obtenir la reddition de Jérusalem, le rôle joué par Isaïe en ces circonstances tragiques et le désastre de l'armée assyrienne. Les deux derniers contiennent le récit de la maladie d'Ézéchias, de l'intervention d'Isaïe, de la guérison du roi, le cantique d'action de grâces d'Ézéchias, les menaces que lui adressa Isaïe lorsqu'il reçut les ambassadeurs de Mérodach-Baladan. L'expédition de Sennachérib contre Jérusalem est rapportée à la 14e année d'Ézéchias, Is., xxxvi, 1; IV Reg., xviii, 13. La maladie d'Ézéchias et l'arrivée des ambassadeurs de Mérodach sont placées après le récit de l'invasion assyrienne, et rattachées vaguement au même temps par les formules « en ces jours-là, en ce temps-là », aussi bien dans le livre des Rois que dans le livre d'Isaïe. Or, il est certain que les événements racontés dans les chapitres xxxviii-xxxix sont antérieurs à ceux des chapitres xxxvi-xxxvii; il est certain que si la mention de la quatorzième année d'Ézéchias peut convenir à la date de sa maladie et de la démarche du roi de Babylone, elle ne convient nullement à l'expédition de Sennachérib.

2. *La seconde partie* du livre d'Isaïe se distingue nettement de la première dont elle est d'ailleurs séparée par l'appendice narratif des chapitres xxxvi-xxxix. Elle se rapporte à un autre temps et à un autre objet. C'est essentiellement une parole de consolation adressée aux exilés de Babylone pour leur annoncer la délivrance de la captivité et la restauration de la théocratie. La note dominante de ces vingt-sept chapitres se fait entendre dès la première ligne du recueil, xl, 1 : « Consolez, consolez mon peuple. » Les critiques ne s'entendent pas touchant la division de ce recueil. On le partageait ordinairement en trois groupes qu'on appelait les trois ennéades de la seconde partie d'Isaïe, xl-xlviii; xlix-lvii; lviii-lxvi. Le refrain : *non est pax impiis*, placé à la fin des chapitres xlviii et lvii et répété d'une façon plus énergique à la fin de tout le livre, marquait ces trois grandes divisions. Mais on objecte que ce refrain n'en est pas un, qu'il ne revient en réalité qu'une fois, et ne peut donc servir à indiquer les grandes divisions du recueil. Rien ne l'annonce dans xlviii, 22 où il semble avoir été transporté de lvii, 21, sa place naturelle. En outre, la seconde division ne peut contenir les chapitres lvi-lvii, elle doit se clôturer par le chapitre lv : le chapitre lvi est manifestement postérieur en date au groupe xlix-lv, et il contient des menaces qui se continuent au chapitre lvii. En conséquence, plusieurs critiques partagent les chapitres xl-lxvi en deux groupes : xl-lv et lvi-lxvi, ou en trois groupes xl-xlviii; xlix-lv; lvi-lxvi. Driver divise le livre de la façon suivante : xl-xlviii; xlix-lix; lx-lxvi, et Wildeboer ne renferme dans la troisième subdivision que les chapitres lxiii-lxvi. En tenant compte des éléments de vérité que renferment ces différents essais d'analyse, on peut admettre dans la seconde partie d'Isaïe, les divisions générales suivantes : les chapitres xl-xlviii forment un groupe distinct; le second groupe est constitué par les chapitres xlix-lv, auxquels il faut rattacher les chapitres lx-lxii qui ont le même objet; enfin le troisième groupe comprend les oracles des chapitres lvi-lix et lxiii-lxvi.

a) *Premier groupe*, xl-xlviii. Les deux premiers versets du chapitre xl qui contiennent la note dominante de la seconde partie du livre d'Isaïe indiquent surtout bien l'objet principal de la première section : « Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu; encouragez Jérusalem et criez-lui que ses corvées sont finies, que son péché est expié, qu'elle a reçu de la main de Jahvé double peine pour tous ses crimes. » La captivité de Babylone va prendre fin, Cyrus délivrera les exilés et ceux-ci retourneront dans leur patrie. Cette délivrance est l'œuvre de Jahvé, le Dieu d'Israël, le Tout-Puissant, le Créateur du ciel et de la terre, l'Éternel, l'Auteur des prophéties, qui se révèle ainsi comme le Dieu véritable en face des idoles des nations. Dans cette partie seulement Cyrus est appelé par son nom, xliv, 28; xlv, 1. Dans cette partie seulement se rencontrent des parallèles entre Jahvé et les idoles, xl, 18-20; xli, 7; xliv, 9-20; xlvi, 1-7; etc., et l'opposition entre les choses anciennes et les choses nouvelles que les faux dieux n'ont pu prédire et sont impuissants à prévoir, xli, 22-23; xlii, 8-9; xliii, 9, 18-19; xlv, 11 sq.; xlvi 9 sq.; xlviii, 3-8. Ce n'est que dans ces chapitres que le peuple de Jahvé est apostrophé sous le nom *d'Israël-Jacob*, et que le *serviteur de Jahvé* désigne une collectivité, le peuple d'Israël, xli, 8 sq.; xlii, 19; xliv, 1, 21; xlv, 4. Un passage cependant fait difficulté, c'est xlii, 1-7 qui introduit le serviteur individuel, mais ce passage n'occupe plus sa place primitive, il devrait se trouver dans la seconde section.

b) *Deuxième groupe*, xlix-lv et lx-lxii. La seconde section se rattache intimement à la première. Comme celle-ci, elle décrit le salut du peuple captif et unit la perspective de la restauration postexilienne à celle de l'avenir messianique. C'est un nouveau tableau, parallèle au premier, de l'œuvre de la délivrance. Le premier présentait la mission et l'œuvre de Cyrus; dans le second, ce n'est plus Cyrus qui apparaît, mais la merveilleuse figure du Serviteur. Ce titre n'est plus donné au peuple, il est réservé à son sauveur. Le discours ne s'adresse plus à Israël-Jacob, mais à Sion-Jérusalem. Le Serviteur sera l'auteur du salut de son peuple et l'instaurateur du règne de Dieu sur la terre, par ses souffrances et par sa mort qui lui mériteront le triomphe. La délivrance de l'exil et la restauration lui sont attribuées parce qu'elles constituent comme une première étape nécessaire dans l'ensemble de l'œuvre messianique. Nous croyons devoir admettre deux transpositions, celle de l, 4-9 après xlix, 7, et celle de xlii, 1-7 après lii, 12. Deux grandes idées dominent ce cycle de chapitres : l'œuvre du Serviteur de Jahvé, xlix-liii; la gloire de la nouvelle Jérusalem, liv-lv, lx-lxii.

c) *Troisième groupe*, lvi-lix et lxiii-lxvi. La troisième section diffère beaucoup des deux précédentes,

pour le fond et pour la forme. Le style y est beaucoup plus simple, moins brillant et moins abondant : la note pratique y domine. Au peuple qui se plaint des retards du salut, le prophète répond que les crimes de chacun en sont la cause, que l'observation des lois divines est la condition de l'intervention libératrice de Jahvé. Le premier morceau, LVI, 1-8, règle les conditions moyennant lesquelles les eunuques et les étrangers seront agrégés au peuple de Jahvé. Le second, LVI, 9-LVII, est essentiellement polémique; il est terrible et menaçant. Il s'adresse d'abord aux différentes catégories de coupables, et se termine par un appel aux humbles et aux pieux à qui l'on promet les consolations et la paix. Le troisième morceau, LVIII, est une attaque contre le formalisme juif, dans le genre d'Isaïe, I, et de Jérémie, VII. Le chapitre LIX nous présente un tableau analogue. Le chapitre LXIII, 1-6 décrit le jour de la vengeance de Jahvé, et la belle prière de LXIII, 7-LXIV est un appel à la miséricorde de Dieu en faveur d'Israël. Les chapitres LXV-LXVI, qui servent de péroraison à cette troisième section, n'offrent pas un développement très logique. Les morceaux qui les composent sont assez mêlés. Les deux idées principales sont : le châtiment des impies et le bonheur des fidèles. Le chapitre final présente des analogies frappantes avec le discours d'ouverture : il clôt dignement le livre d'Isaïe.

Telle est donc l'analyse sommaire du livre d'Isaïe. Les différents groupes et les éléments qui les composent ne sont pas disposés d'après leur succession chronologique. Quelques oracles sont datés, d'autres ne portent aucune indication de temps. Parmi ces derniers, les uns trahissent leur époque par des allusions à des événements connus, d'autres ne peuvent être situés avec certitude. Il serait même possible que quelques-uns, ayant été retouchés par Isaïe lui-même, soient à cheval ur deux époques. Un certain souci d'unité a cependant présidé à la formation des différents recueils. Dans la première partie, on a réuni les oracles relatifs à Juda, les prédictions concernant les nations, les prophéties eschatologiques, et dans la seconde partie,les tableaux de restauration. Y a-t-il aussi un plan d'ensemble? De multiples tentatives ont été faites pour le découvrir et le développer d'une façon logique à travers l'œuvre entière. Aucune n'apparaît satisfaisante. Saint Thomas a bien rendu l'idée dominante des deux grandes parties du livre d'Isaïe en appelant la première, le livre des jugements divins et la seconde, le livre des consolations.

3° *Authenticité.* — Le travail d'analyse littéraire auquel on a soumis l'œuvre d'Isaïe fut un acheminement vers la négation de l'authenticité d'une grande partie du livre. En reconnaissant la diversité de sujet, de but, de forme et de langage, on fut amené à révoquer en doute l'unité d'auteur. L'authenticité avait été admise sans contestaticn par la tradition juive et chrétienne jusqu'au moyen âge. Pour la première fois, Aben-Esra, mort en 1167, émit quelques doutes sur l'origine isaïenne des chapitres XL-LXVI. Du XIIe siècle à la fin du XVIIIe, la question a sommeillé. Mais depuis lors, elle a été très nettement posée et très vivement discutée. On a fait remarquer spirituellement que le livre avait eu à subir, tout comme son auteur, le supplice de la scie, voir même d'une scie de bois. Aujourd'hui, aux yeux de l'immense majorité des critiques non catholiques, la question de l'authenticité des chapitres XL-LXVI ne se pose même plus. De même on écarte généralement de la première partie les oracles contre Babylone, XIII-XIV, 23, XXI, 1-10; les morceaux eschatologiques, XXIV-XXVII; XXXIV-XXXV; les chapitres historiques, XXXVI-XXXIX, bref, les deux tiers du livre d'Isaïe. Quelques auteurs, plus radicaux, ne conservent guère à Isaïe que la sixième partie de ses oracles. Pour Duhm et ses partisans, ce n'est pas du livre d'Isaïe qu'il faut parler, mais plutôt d'une bibliothèque isaïenne s'échelonnant depuis le prophète du VIIIe siècle jusqu'aux Asmonéens, et la rédaction définitive du recueil serait à placer dans les premières décades du dernier siècle avant notre ère.

Les exégètes catholiques reconnaissent volontiers, avec le cardinal Meignan, *Les Prophètes d'Israël et le Messie*, p. 259, qu'il n'est pas de foi que le fils d'Amos soit l'auteur de la deuxième partie d'Isaïe, et qu'on pourrait soutenir la thèse contraire sans encourir aucun reproche d'hétérodoxie, mais ils défendent encore, pour la plupart l'authenticité et l'unité d'auteur du livre d'Isaïe. Cependant, dans les dernières années, les solutions dites critiques avaient recruté un certain nombre d'adeptes parmi les catholiques. En 1908, la commission pontificale pour les études bibliques a rendu un décret favorable à l'authenticité et à l'unité d'auteur du livre d'Isaïe.

Il ne peut être question de discuter ici les diverses théories proposées par les critiques pour expliquer l'origine du livre d'Isaïe. Nous ne parlerons que des discussions qui présentent un certain caractère de sérieux ou de vraisemblance, et notre examen se bornera aux passages suivants : II, 2-4; IV, 2-6; XI, 11-16; XII; XIII-XIV, 23; XV-XVI, 12; XIX, 16-25; XXI-1 10; XXIII; XXIV-XXVII; XXXIII;XXXIV-XXXV; XXXVI, XXXIX;XL-LXVI. Nous étudierons sous deux rubriques différentes : 1. Les passages contestés de la première partie; 2. La seconde partie du livre.

1. *Passages contestés de la première partie.* — *a*) II, 2-4. — Dans cette brève prophétie messianique, le prophète annonce qu'aux derniers temps, le temple de Jahvé sera visible de loin, comme s'il était élevé sur une haute montagne. Toutes les nations se convertiront au culte du vrai Dieu. Jahvé leur dictera ses lois et les peuples ne se feront plus la guerre. De semblables perspectives se font jour en plusieurs autres passages d'Isaïe d'une authenticité incontestée, XI, 10; XVIII, 7, etc.; c'est bien à tort qu'on les déclarerait inauthentiques sous le prétexte gratuit que la conversion des nations n'apparaît chez les prophètes qu'après l'exil de Babylone. Mais ces versets d'Isaïe se retrouvent presque textuellement dans Michée IV, 1-5. La comparaison s'impose pour les versets 2-5 d'Isaïe et non seulement, comme on le dit d'ordinaire, pour 2-4; le ℣, 5 : « Maison de Jacob, venez, nous marcherons dans la lumière de Jahvé » fait pendant au ℣, 3 : « Les peuples diront : Venez, montons sur la montagne de Jahvé, vers la maison du Dieu de Jacob et il nous instruira dans ses voies et nous marcherons dans ses sentiers. » Il a aussi son correspondant dans Michée IV, 5 : « Et nous, nous marcherons au nom de Jahvé notre Dieu, toujours et à jamais. » On a fait remarquer que ces promesses messianiques étaient sans lien avec le contexte dans Isaïe, qu'elles occupaient une place plus satisfaisante dans Michée, que leur texte était en meilleur état dans Michée que dans Isaïe, que leur teneur était plus complète. Michée a un vers en plus qui appartient manifestement à ce morceau dans sa forme primitive : « Chacun habitera sous sa vigne et son figuier, sans qu'il y ait personne pour le troubler, car la bouche de Jahvé des armées a parlé. » Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer la présence de cette prophétie dans Isaïe et dans Michée. La supposition d'un emprunt d'Isaïe à Michée présente des difficultés chronologiques. Celle d'un emprunt de Michée à Isaïe paraît exclue par le fait que la teneur primitive du texte semble bien se rencontrer chez Michée. Nous avons déjà dit qu'il n'y avait aucun motif d'admettre une interpolation postexilienne dans Isaïe et dans Michée. Le P. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 21, se rallie à l'hypothèse autrefois bien reçue : Isaïe et Michée ont adopté cet oracle existant déjà de leur temps, peut-être fragment d'une prophétie plus considérable. Pour faire disparaître l'incohérence du contexte dans Isaïe, il transpose II, 2-5 après

II, 19. Pour M. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 381, la prophétie vient de Michée, elle aura été insérée dans Isaïe par un lecteur ou un collecteur postérieur.

b) IV, 2-6. — On a beaucoup contesté l'authenticité de ce petit tableau messianique. On y a relevé des expressions insolites chez Isaïe, mais la principale objection est tirée des perspectives eschatologiques qu'il contient. Nous avons déjà rencontré le même raisonnement à propos d'Isaïe, II, 2-4. De quel droit formule-t-on ce canon que l'eschatologie prophétique n'est apparue qu'après l'exil? Les critiques d'aujourd'hui ont un sens plus objectif de l'histoire lorsqu'ils affirment que l'eschatologie est aussi ancienne que les plus anciens prophètes. Nous rencontrons des passages semblables à ce morceau d'Isaïe dans les prophètes Amos et Osée. La mention des échappés et des survivants, IV, 2-3, rappelle le jugement dont il a été question dans les versets précédents. Le salut d'un *reste* est caractéristique d'Isaïe, I, 26 sq.; VI, 13b; VII, 3; X, 21; XVII, 5-8; XXVIII, 5, XXXVII, 32, etc. La doctrine du *germe* de Jahvé, IV, 2, se rencontre, il est vrai, chez Jérémie, XXIII, 5; XXXIII, 15, et Zacharie, III, 8; VI, 12, mais ne provient-elle pas d'Isaïe qui parle ailleurs du *rejeton*, XI, 1; cf. LIII, 2. L'expression *en ce jour-là*, IV, 2, revient encore, IV, 1; III, 18; II, 11. 12, 17, 20 : c'est le célèbre jour de Jahvé dont les prophètes postérieurs parleront si souvent et qu'Amos paraît avoir décrit le premier, V, 18, 20. Condamin *op. cit.*, p. 32, et Bruston, *La conclusion du premier discours du prophète Isaïe*, *Revue de théologie et des questions religieuses*, t. XIX,, 1911, p. 418-422, ont bien défendu l'authenticité d'Isaïe, IV, 2-6 contre les attaques de Duhm, Cheyne et Marti.

c) XI, 11-16. Les mêmes critiques ont attaqué l'authenticité de certains fragments de la prophétie relative à Assur, X, 5-XI, 16. Sans doute, tout n'est pas parfait dans cet oracle; il s'y est peut-être glissé quelques gloses, opéré quelques transpositions, mais aucun morceau ne répugne positivement à Isaïe. Les critiques prudents le reconnaissent. En résumé, dit Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1906, t. I, p. 406, l'isaïcité, de tout ce morceau nous paraît pouvoir être maintenue. Condamin, *op. cit.*, ne se prononce pas, p. 98 : faute de données suffisantes, mieux vaut ne trancher ni pour ni contre, que de faire intervenir des raisons de goût purement subjectives. Sellin, *Elinleitung in das Acte Testament*, Leipzig, 1914, p. 82, ne fait des réserves que pour XI, 11-16 où il voit un remaniement d'une prophétie d'Isaïe. La dispersion d'Israël et de Juda aux quatre coins du monde, ℣ 11, apparaît assez surprenante à l'époque d'Isaïe, et la guerre contre les peuples voisins, 14, 15, semble en contradiction avec les promesses de paix universelle des versets 6-9.

d) XII. Les raisons apportées contre l'attribution à Isaïe de ce petit cantique de louange et d'action de grâces sont assez fortes. On comprendrait sans doute qu'Isaïe, ayant recueilli lui-même les oracles de II-XI ait donné comme conclusion à ce petit recueil le cantique du chapitre XII, de même qu'il lui avait donné comme introduction l'acte d'accusation du chapitre I. Mais on comprendrait aussi qu'un pieux lecteur d'Isaïe ait exprimé dans ce cantique les sentiments de joie et de reconnaissance que lui inspiraient les promesses du livre de l'Emmanuel, VI-XI. Le chapitre XII ne renferme aucune allusion historique ou géographique; il est conçu en termes généraux et peut s'appliquer à beaucoup de situations. Il présente des particularités de langage inusitées chez Isaïe, trahit une parenté étroite avec le cantique de délivrance du chapitre XV de l'Exode et avec des psaumes d'origine récente (Condamin, Strack, Gautier, Driver, Skinner, etc.)

e) XIII-XIV, 23. La plupart des critiques non catholiques nient l'origine isaïenne de ce magnifique poème, l'un des plus beaux de l'Ancien Testament. Leur principal argument est emprunté à la situation historique que ces chapitres supposent. Voici les faits : Babylone y est à plusieurs reprises expressément nommée, XIII, 19; XIV, 4b, 22; elle apparaît comme la maîtresse du monde, XIII, 19; XIV, 4b, 12-17, 21; sa chute prochaine est annoncée, XIII, 14-22; XIV, 4-21, 22-23; l'exécuteur du châtiment est décrit, il vient d'un pays lointain, c'est le peuple mède, XIII, 2, 5, 17; le peuple d'Israël est en captivité, mais Jahvé a décidé de le sauver, de le ramener dans sa terre; la ruine de Babylone sera le point de départ de la délivrance d'Israël, XIV, 1-4. Voici maintenant les conclusions qu'on en tire : A l'époque d'Isaïe, Babylone n'était rien; Ninive et le grand empire assyrien éclipsaient tout le reste; le peuple d'Israël n'était pas en captivité. La grandeur de Babylone et sa ruine, la suprématie universelle de son roi et sa chute, la captivité et sa fin, telles qu'elles sont dépeintes ici, n'avaient aucun sens pour les contemporains d'Achaz ou d'Ézéchias. A la rigueur, on pourrait admettre qu'Isaïe ait prédit des événements postérieurs de deux siècles, mais ce n'est pas précisément ce qui se fait ici. La domination babylonienne n'est pas prédite, mais supposée, et le retour en est annoncé. Dès lors, n'est-on pas en droit de conclure que la situation historique existante qui sert de point de départ logique à la prophétie, lui sert aussi de *terminus a quo* historique et réel, et que par conséquent, cet oracle sur la fin de la tyrannie babylonienne n'a pas pour auteur un écrivain du VIIIe siècle, mais un prophète vivant à l'époque où Babylone détenait l'empire du monde, un contemporain de la génération juive emmenée en exil au VIe siècle, avant que Cyrus et ses Mèdes missent fin à la domination chaldéenne.

Les exégètes catholiques, qui défendent généralement l'authenticité de l'oracle contre Babylone, n'ont pas toujours répondu adéquatement à cette argumentation. Il ne suffit pas, en effet, pour lui enlever toute valeur probante, de faire remarquer qu'elle s'appuie sur le principe rationaliste d'après lequel toutes les prophéties qui prédisent des événements précis et lointains sont des *vaticinia post eventum*, ou d'en appeler à Isaïe XXXIX, 5-7, qui montre que Babylone pouvait apparaître à l'horizon d'un prophète du VIIIe siècle, ou de rappeler l'oracle de Jérémie sur Babylone, L-LI, qui trahit manifestement l'influence d'Isaïe XIII-XIV.

Les critiques qui nient l'authenticité de ces derniers chapitres ne les considèrent cependant pas comme des *vaticinia post eventum;* ils reconnaissent que la chute de Babylone et le retour de la captivité sont vraiment prédits. Le fait que Cyrus n'est pas nommé, que les Perses ne sont pas mentionnés à côté des Mèdes comme exécuteurs des vengeances divines, que Babylone et son dernier roi n'ont pas eu précisément le sort que leur annonçait l'oracle de XIII-XIV, prouve suffisamment que celui-ci a été composé avant l'accomplissement des événements. Mais ces critiques disent qu'il faut bien distinguer dans cet oracle ce qui est supposé de ce qui est prédit, et ils prétendent avoir le droit de prendre comme point de départ l'époque des événements supposés, pour établir la date de la prédiction des autres.

Les paroles d'Isaïe à Ézéchias qu'on lit dans XXXIX, 5-7, sont d'une authenticité discutable, pour d'autres raisons, et l'attitude du prophète s'y révèle d'ailleurs tout autre. Ce qui est dit de Babylone pourrait s'appliquer à cette ville considérée comme seconde capitale de l'empire assyrien; le transfert des trésors d'Ézéchias à Babylone peut s'entendre de l'énorme tribut qu'il dut payer à Sennachérib, et la déportation des membres de la famille royale de Juda à Babylone s'est suffisamment vérifiée dans la captivité de Manassé emmené à Babylone par Assarhaddon, roi [illegible]

d'après II Par., XXXIII, 11. Quant à la longue prophétie contre Babylone des chapitres L-LI de Jérémie, on reconnaît volontiers son étroite parenté avec l'oracle d'Isaïe, mais loin d'y voir un argument pour l'antériorité et l'authenticité de la prophétie d'Isaïe, on en conclut au contraire que les deux oracles attribués à Isaïe et à Jérémie, trahissant les mêmes préoccupations, doivent se placer sensiblement à la même époque, c'est-à-dire vers la fin de l'exil babylonien.

On ne voit pas d'autre réponse efficace à cette objection contre l'authenticité de l'oracle sur Babylone, que celle suggérée par le décret de la commission biblique *De libri Isaiæ indole et auctore* à propos de la seconde partie du livre d'Isaïe, dont l'authenticité se présente à peu près dans les mêmes conditions que celle des chapitres XIII-XIV : *Vates non Judæos Isaiæ æquales at judæos in exsilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur.* Sous l'influence de la révélation divine, le prophète du VIII[e] siècle se serait transporté en esprit au VI[e] siècle, au temps de la captivité babylonienne, pour en prédire la fin. Dès lors, par suite de cette transposition idéale, la suprématie babylonienne et l'exil lui apparaissent comme des faits accomplis, et il pouvait en parler comme d'un état de choses existant, mais dont le terme approche. A qui objectera que cette attitude du prophète, tout en étant possible et concevable, n'est cependant pas obvie, ne peut être supposée gratuitement, aurait été inintelligible aux contemporains d'Isaïe, on pourra répondre que le titre de l'oracle, l'attribuant explicitement à Isaïe, ne peut être rejeté sans preuve, et que la tradition juive et chrétienne ratifiant sans hésiter cette attribution, et maintenant cet oracle dans le livre d'Isaïe, semble une raison suffisante pour recourir à cette explication. Les contemporains d'Isaïe n'ont pas dû nécessairement le comprendre dans son rôle de prophète d'événements aussi lointains. Il est d'ailleurs admissible que cet oracle n'a pas été prononcé, mais seulement écrit, comme « un témoignage scellé » et réservé aux générations futures.

Les autres difficultés contre l'authenticité de cet oracle sont moins pressantes, ou bien se résolvent par les mêmes considérations. La grande haine contre Babylone qui transpire dans ces pages, l'exaltation du prophète et le ton de triomphe sur lequel il chante la ruine prochaine de la grande cité s'expliqueraient assez s'il se représente une époque où Juda a eu tant à souffrir de la part des Chaldéens, où le peuple attend avec impatience la fin de ses épreuves. C'est pour le même motif que le prophète assume dans ces chapitres le rôle de consolateur, plutôt que celui de justicier, et de prédicateur de pénitence que nous lui voyons remplir quand il s'adresse à ses contemporains historiques. Toutefois, il est à peine utile d'ajouter que toutes ces particularités de l'oracle sur Babylone se comprendraient encore mieux dans l'hypothèse où il aurait été composé à l'époque de l'exil.

On a objecté aussi que la langue de cet oracle, au moins de XIII, 2-13, est celle des apocalypses : le jugement de Babylone devient celui de la terre entière; c'est le jour de Jahvé avec ses épouvantes et ses terreurs, ses bouleversements des cieux et de la terre; on dirait la fin du monde, et l'on croirait entendre Joël et les autres prophètes postexiliens. Mais de semblables images apocalyptiques se rencontrent ailleurs dans Isaïe, et leur seule présence n'est pas un critère suffisant d'inauthenticité : le genre apocalyptique a bien dû commencer, et l'on ne voit pas pourquoi il faudrait en retarder les débuts jusqu'après l'exil. Pareille mise en scène se retrouve encore chez les prophètes du VII[e] siècle, soit qu'ils décrivent le jugement de Jérusalem, soit qu'ils dépeignent celui des nations, Jér., IV, 23-26; Nahum, I; Hab., III; Soph., I-III. Elles s'expliquent chez Isaïe, en partie par l'exaltation poétique, en partie par cette considération que Babylone se confond dans les perspectives prophétiques avec la puissance païenne hostile au peuple de Dieu, et dont l'anéantissement inaugurera pour Israël les temps messianiques. Enfin, l'objection tirée du langage apocalyptique a paru si peu convaincante à certains critiques qu'ils ne retiennent comme authentique dans l'oracle contre Babylone que le chapitre XIII ou même précisément XIII, 2-13. Cf. Strack, *Einleitung in das Alte Testament*, Munich, 1906, p. 91.

Dans les dernières années, plusieurs tentatives ont été faites en vue de sauver l'authenticité totale ou partielle de l'oracle contre Babylone d'une autre manière que celle exposée plus haut. Déjà en 1881, Bruston, *Histoire critique de la littérature prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaïe*, Paris, 1881, p. 212-224, a défendu l'origine isaïenne des deux oracles XIII-XIV, 23 et XXI, 1-10, et soutenu la thèse qu'il s'agit dans ces deux prophéties de Babylone envisagée comme métropole non pas de la puissance chaldéenne de Nabuchodonosor, mais de l'empire assyrien des Téglath-Phalasar, des Sargon, des Salmanasar et des Sennachérib, et remplaçant pour un temps Ninive dans son rôle de capitale. Cette interprétation fait disparaître certaines difficultés, mais elle en soulève d'autres. Elle rend compte facilement du fait que Babylone puisse apparaître à l'horizon d'un prophète du VIII[e] siècle : puisqu'elle figure comme capitale de l'empire assyrien, c'est en réalité la chute de l'empire assyrien oppresseur d'Israël qu'Isaïe prédit. Mais de quelle destruction de Babylone s'agit-il? de celle dont Sennachérib fut l'instrument impitoyable en 689? La description d'Isaïe lui conviendrait assez bien, seulement cette destruction de l'orgueilleuse cité rivale de Ninive marque plutôt le triomphe que le déclin de l'empire assyrien oppresseur d'Israël. Ensuite, comment cette ruine de Babylone peut-elle être envisagée comme la fin de l'exil et le commencement de la restauration d'Israël? Enfin, le chapitre XIII d'Isaïe nomme les Mèdes et non Sennachérib comme exécuteurs des vengeances divines contre Babylone. Il faudrait donc tout au moins admettre qu'un oracle primitif d'Isaïe concernant Babylone, capitale temporaire de l'empire assyrien, a été remanié plus tard dans le sens d'une prophétie sur la prise de Babylone, centre de la puissance chaldéenne, par Cyrus et ses Mèdes. Il est bien vrai que la conquête de Babylone par Cyrus en 538 n'a pas répondu non plus aux espérances qui se font jour dans notre oracle. Le roi des Perses ne fut pas le barbare attendu, et la grande cité ne fut pas réduite en désert. Mais nous expliquons autrement ce désaccord entre la prophétie et sa réalisation, tout d'abord en tenant compte de l'hyperbole poétique, en second lieu en insistant sur le caractère apocalyptique de l'oracle qui le transporte dans une certaine mesure en dehors des contingences historiques. Babylone étant aux yeux du prophète le type de la puissance païenne ennemie du peuple de Dieu, la description de sa ruine s'étend au delà des circonstances concrètes qui caractérisèrent la prise de la métropole chaldéenne par Cyrus en 538.

Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 1893, t. I, p. 193 et 414, attribue à Isaïe le chant du chapitre XIV, 4b-21. Le tyran dont la chute y est célébrée ne serait pas un monarque chaldéen, mais un roi d'Assur, et l'on songe tout naturellement à Sennachérib assassiné par ses fils en 681, et dont la mort est racontée aussi IV Reg., XIX, 37 et Is., XXXVII, 38. Au jugement du P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, dans la *Revue biblique*, 1910, p. 389, la satire d'Isaïe viserait plutôt Sargon qui mourut de mort violente en 705, et ne

put même être enterré « dans sa demeure », c'est-à-dire, dans son propre tombeau. Is., XIV, 19. Le chant d'Isaïe s'adapterait beaucoup mieux au destin de conquérants comme Sargon ou Sennachérib qu'à celui du dernier roi de Babylone, le faible Nabonide, qui ne fut d'ailleurs pas mis à mort par Cyrus, mais fait prisonnier, et préposé ensuite comme gouverneur à son ancien royaume Dans ces conditions, il faudrait admettre encore que la satire primitivement consacrée à un roi d'Assyrie a été reprise plus tard dans un oracle sur la ruine de l'empire chaldéen, car c'est bien de la prise de Babylone par les Mèdes que traite la chapitre XIII, et le chant du chapitre XIV est lui-même encadré dans des versets qui se rapportent à la fin de la captivité, XIV, 1-4ª, et à la destruction de Babylone. XIV, 22-23. Le P. Dhorme le reconnaît : « Il va sans dire que l'ancienne complainte sur la mort de Sargon a pu être recueillie dans un morceau plus récent. » Et alors la question de l'origine isaïenne de l'oracle actuel contre Babylone des chapitres XIII-XIV se repose dans les mêmes termes qu'au début de cette étude. Beaucoup de critiques continuent d'ailleurs à croire que c'est bien la chute du monarque chaldéen qui est célébrée dans Isaïe XIV, 4ᵇ-21, mais le prophète n'aurait pas précisément en vue Nabonide ni un autre roi babylonien déterminé; le roi de Babylone lui apparaîtrait avant tout comme représentant du puissant empire chaldéen dont il décrirait la ruine dans la chute de son roi.

Nous avons examiné assez longuement le problème de l'authenticité des chapitres XIII-XIV, parce qu'il se reposera à peu près dans les mêmes termes à propos d'autres oracles du livre d'Isaïe.

f) XV-XVI, 12. — Les chapitres XV-XVI d'Isaïe contiennent, à proprement parler, deux oracles contre Moab, XV-XVI, 12 et XVI, 13-14. Le premier décrit l'attaque soudaine des forteresses de Moab, le deuil de ses habitants, leur détresse et leur fuite. XV. Sion est invitée à donner un abri aux fugitifs de Moab ; cet acte de miséricorde affermira le trône de David. XVI, 1-5. La dévastation de Moab est le châtiment de son orgueil; elle n'en excite pas moins la vive compassion du prophète. XVI, 6-12. Le second oracle reprend le premier pour son compte, et en fixe la réalisation à un délai de trois ans, XVI, 13-14. Cet épilogue peut très bien avoir pour auteur Isaïe qui l'aurait composé sous Sargon, peu de temps avant l'expédition contre Azot en 711, alors que les Moabites, les Philistins et les Égyptiens s'étaient ligués contre l'Assyrie. Quant au premier oracle, plusieurs indices permettent d'y voir une composition d'un prophète antérieur, reprise par Isaïe : l'épilogue constate lui-même que cette parole sur Moab a été prononcée autrefois, dans le passé; le ton, le style et le vocabulaire diffèrent assez de ceux d'Isaïe, il n'est pas rare de voir les prophètes adapter à leur époque des prophéties antérieures : un siècle après Isaïe, Jérémie, XLVIII, reprendra à son tour l'oracle contre Moab pour annoncer à ce peuple sa ruine totale par les Chaldéens, comme Isaïe l'avait repris pour annoncer la dévastation par les Assyriens.

g) XIX, 16-25. — L'oracle sur l'Égypte comprend deux parties. La première, 1-15, décrit les fléaux qui vont s'abattre sur l'Égypte et atteindre toutes les classes de la population. La seconde, 16-25, prédit le châtiment et la conversion de l'Égypte, le culte de Jahvé en Égypte, l'union de l'Égypte, de l'Assyrie et d'Israël aux temps messianiques. La première partie présente les meilleures garanties d'authenticité, il n'en est pas de même de la seconde. Non seulement le prophète proclame, comme dans la première partie, 1, 4, 12, 14, que Jahvé est l'auteur des désastres de l'Égypte, mais il suppose, 17, que les Égyptiens eux-mêmes connaissent ce dessein du Dieu de Juda, c'est pourquoi l'effroi les saisit rien qu'au nom du pays de Juda. D'autre part, le ton de sympathie à l'adresse de l'Égypte, l'annonce de sa conversion, et surtout les détails précis de la prédiction dans les versets 18-25 paraissent trahir un auteur de longtemps postérieur à Isaïe. L'Égypte connaîtra Jahvé et lui offrira des sacrifices, des offrandes et des vœux, 21; il y aura cinq villes sur la terre d'Égypte qui parleront la langue de Canaan et l'une d'elles s'appellera Léontopolis, 18 ; il y aura un autel pour Jahvé dans la terre d'Égypte, et à la frontière un obélisque lui sera consacré, 19. Ces prédictions détaillées d'événements lointains ne concordent guère avec la manière idéale dont les prophètes décrivent d'ordinaire l'avenir. On a même cru pouvoir identifier les cinq villes dont parle le verset 18 ; surtout la mention de Léontopolis semble bien contenir une allusion au temple construit en cette localité, vers 160 avant J.-C., par Onias IV, avec l'assentiment de Ptolémée Philométor Josèphe, *Antiq.*, XIII, III, 1. En conséquence, la composition de XIX, 16-25 devrait se placer vers le milieu du IIᵉ siècle av. J.-C.

La force de cet argument dépend essentiellement de l'interprétation du verset 18. Contient-il effectivement des détails si précis? L'identification des cinq villes est purement fantaisiste; le nombre cinq n'a que les apparences de la précision; il signifie ici, comme en d'autres endroits de la Bible, un petit nombre, quelques villes, Lev., XXVI, 8; I Reg., XXI, 3; XVII, 40; IV Reg., VII, 13; Is., XXX, 17; XVII, 6, etc. La lecture Léontopolis n'est qu'une conjecture peu probable. Le texte massorétique actuel devrait se traduire : ville de destruction; les LXX ont lu : ville de justice; la Vulgate, Symmaque, un grand nombre d'exégètes (Houbigant, Knabenbauer, Crampon, Condamin, etc), lisent : ville du soleil, et cette leçon est la plus probable. « Le prophète ferait allusion à la ville de On, célèbre par un temple du dieu-soleil, d'où son nom grec Ἡλιούπολις. Jérémie parle des stèles ou obélisques de Beth-Sémès (maison du soleil : Héliopolis), XLIII, 13. Parmi les ruines d'Héliopolis, à peu de distance du Caire, un obélisque est encore debout » (Condamin, *op. cit.*, p 132). Dès lors, cette prédiction n'a plus rien d'insolite, et l'on ne voit pas pourquoi Isaïe n'aurait pu annoncer, vers l'an 700, la conversion des deux grandes puissances voisines de Juda, l'Égypte et l'Assyrie. Il prophétise entre autres la diffusion de la langue de Canaan et du culte de Jahvé en Égypte et jusque dans les foyers de l'idôlatrie égyptienne. Cette prophétie se réalisa progressivement par les établissements successifs de colonies juives en Égypte et par la propagation du christianisme dans ces contrées. Il y a d'ailleurs des raisons positives qui militent en faveur de l'authenticité : les relations étroites qui existent entre 16-25 et 1-15; les expressions et les tours de phrase de 16-25 qui rappellent certainement Isaïe; au verset 19, le symbole d'une *massebâh* (stèle) élevée à la frontière d'Égypte, pour prédire le culte futur de Jahvé : après la promulgation du Deutéronome qui interdit si formellement toute massebâh comme idolatrique, le choix de cet emblème, dans ce but, serait tout à fait improbable.

h) XXI, 1-10. — A quel événement se rapporte cette prophétie sur la chute de Babylone? Quelques critiques ont cru que le prophète visait le siège de Babylone par Sargon en 710. A l'avènement de Sargon en 722, Mérodach-Baladan réussit à faire de la Babylonie un royaume indépendant. Le canon de Ptolémée le fait monter sur le trône de Babylone en 721. Pour affermir sa position, il chercha à gagner des alliés, tant à l'est, du côté d'Élam, qu'à l'ouest, du côté de la Syro-Phénicie, de la Palestine et de l'Égypte. C'est dans ce but qu'il envoya des ambassades aux différentes cours, entre autres à celle d'Ézéchias. Is., XXXIX Sargon attaqua et défit le patriote babylonien en 710-709, et

ce serait cet événement que décrirait prophétiquement Isaïe. Babylone, dit-on, n'apparaît pas encore ici comme la maîtresse des nations; son sort excite une vive sympathie dans le cœur du prophète, et la nouvelle de sa chute lui arrache un cri de douleur : c'est que la prise de Babylone marque un nouveau triomphe pour l'Assyrie, dont la puissance grandissante est une menace perpétuelle pour le petit royaume de Juda.

S'il en est ainsi, il n'y a plus la moindre difficulté à admettre l'origine isaïenne de cet oracle. Mais la plupart des auteurs rejettent cette interprétation de l'oracle sur Babylone. Cheyne et Driver qui l'avaient d'abord adoptée, l'ont abandonnée. A l'époque de Sargon, Juda n'a pas encore été battu par l'Assyrie « comme le grain sur l'aire, » ℣ 10. Ce ne furent pas les Élamites et les Mèdes, ℣ 2, qui attaquèrent alors Babylone, mais les Assyriens. Élam figurait au contraire parmi les alliés de Babylone. Il n'est pas vraisemblable qu'Isaïe, l'adversaire décidé de l'alliance entre Ézéchias et Mérodach, ait souffert de la prise de Babylone par Sargon; il a dû plutôt s'en réjouir. Pour toutes ces raisons, il faut interpréter l'oracle contre Babylone de la prise de cette ville par Cyrus en 538. L'association des Élamites et des Mèdes nous transporte tout naturellement à cette époque. Le peuple « foulé, battu comme le grain », représente la communauté juive en exil, ou les débris du peuple de Juda restés en Palestine. C'est bien de la chute de la grande Babylone, la dominatrice des peuples, qu'il s'agit, et l'angoisse du prophète, 3-4, ne provient pas de la crainte de la voir s'accomplir, mais de l'impatience avec laquelle il l'attend. Dès lors, la question de l'authenticité de cet oracle se pose exactement dans les mêmes conditions que celle des chapitres XIII-XIV, 23, et nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit à ce propos.

i) XXIII. — L'authenticité et la date de l'oracle contre Tyr soulèvent des questions complexes. On s'est demandé si l'oracle actuel sur Tyr n'était pas un remaniement d'un oracle antérieur sur Sidon. Cette interprétation est fondée sur la mention de Sidon aux versets 2, 4, 12. Un auteur postérieur en aurait fait un oracle sur Tyr en ajoutant les versets 15-18 qui, sans doute aucun, traitent de Tyr, et en interpolant, dans la première partie, la mention de Tyr aux versets 5, 8, et dans le titre (Duhm, Marti, Cornill, Sellin). L'oracle primitif serait une élégie sur la destruction de Sidon par Artaxerxès III Ochus en 348. La transformation en un oracle sur Tyr aurait été faite après la prise de Tyr par Alexandre le Grand en 333. Sellin, *Einleitung*, p. 83, admet en partie ces conclusions de Duhm, mais ne voit aucune difficulté contre l'authenticité isaïenne de l'oracle primitif sur Sidon. Ce ne serait pas une élégie sur le destruction de Sidon en 348, mais un oracle de menaces visant le prise de Sidon par Sennachérib en 701.

Toutes ces déductions sont prématurées. Il n'est nullement prouvé que nous ayons affaire à un oracle se rapportant primitivement à Sidon. La conjecture que le nom de Tyr a été interpolé aux versets 5, 8, est gratuite, et la mention de Sidon aux versets 2, 4, 12 se comprend aisément dans un oracle sur Tyr. Il est probable que Sidon est une appellation de la Phénicie tout entière, l'hébreu n'ayant pas d'autre mot pour désigner ce pays. La stupeur et la honte des Phéniciens à la nouvelle de la chute de Tyr, leur grande ville commerçante, s'expliquent très bien. Et si le mot Sidon désigne la ville de ce nom plutôt que la Phénicie, la honte de Sidon à propos du désastre de Tyr serait encore vraisemblable, Tyr étant la voisine et probablement la fille de Sidon (Condamin). Étant admis que nous sommes en présence d'un oracle sur Tyr, la question de l'authenticité et la date du passage dépend beaucoup de l'interprétation du verset 13 qui est comme le pivot des difficultés. Il nous semble que le texte massorétique pourrait se traduire de la façon suivante : « voici, — *le pays des Chaldéens fut ce peuple, ce ne fut pas Assur*, — il l'a livrée aux bêtes sauvages. Ils ont dressé leurs tours, abattu ses palais, ils en ont fait une ruine. » Nous considérons comme glose les mots : *le pays des Chaldéens fut ce peuple, ce ne fut pas Assur*. Il s'agit, dans ce verset, de la destruction de Tyr, et le sujet de la phrase, ici comme aux versets précédents est Jahvé. Mais un lecteur postérieur, probablement du temps de l'exil, croyant qu'il était question dans cet oracle du siège de Tyr par Nabuchodonosor (587-574), aura intercalé ce commentaire : la terre des Chaldéens fut ce peuple (qui détruisit Tyr), ce ne fut pas l'Assyrie. Il faudra attribuer au même commentateur de l'époque de la captivité l'addition des versets 15 à 18. Les soixante-dix ans d'oubli et d'humiliation de Tyr, 15, 17, représentent les soixante-dix années de domination chaldéenne prédite par Jérémie, XXIX, 10. Il est de nouveau supposé, comme au verset 13, qu'il s'agit de la prise de Tyr par les Chaldéens. Au lieu des strophes lyriques de 1-14, nous tombons ici dans le style prosaïque. On signale dans les versets 15-18 la présence d'expressions singulières, étrangères à Isaïe. Tyr y est comparée à une courtisane, tandis qu'au verset 12 elle est appelée une vierge. Le fait de s'adonner au commerce est appelé une prostitution : « Au bout de soixante-dix ans, Tyr se prostituera de nouveau à tous les royaumes du monde sur la face de la terre. » 17. Ce langage ne se comprend guère qu'après l'exil, dit Condamin; les anciens prophètes appelaient prostitution le culte des idoles et l'infidélité d'Israël à Jahvé.

L'authenticité des versets 1-14 peut parfaitement se maintenir. Rien ne nous oblige à y voir une élégie sur un événement passé et à descendre en conséquence jusqu'après la destruction de Tyr par Alexandre le Grand pour trouver la vérification du tableau de la ruine de Tyr. Nous pouvons les considérer comme la prédiction d'un événement futur dont il ne faut pas attendre la réalisation jusque dans les moindres détails : la place réservée à l'hyperbole et à la mise en scène est plus grande dans un tableau prophétique que dans un récit historique. Il ne manque pas d'événements survenus pendant la carrière d'Isaïe, qui auraient pu lui fournir l'occasion d'une prophétie sur la ruine de Tyr : l'invasion de la Phénicie par Sennachérib en 701; le siège de Tyr poursuivi pendant cinq ans par Salmanasar (727-722) et peut-être achevé par Sargon, comme celui de Samarie. Si l'on exige un accomplissement littéral de la prophétie d'Isaïe, il faudra le chercher au cours des différents sièges auxquels Tyr fut soumise, jusqu'à celui d'Alexandre le Grand en 333. Il faudra ainsi descendre plus bas que le commentateur qui a glosé le verset 13 et ajouté les versets 15 à 18, et qui a cru voir une réalisation suffisante de la menace d'Isaïe dans le siège long et épuisant que Nabuchodonosor fit subir à la célèbre métropole de Tyr (587-574).

j) XXIV-XXVII. — a. — *L'unité littéraire de l'apocalypse* d'Isaïe était généralement admise avant les attaques de Duhm, de Cheyne et de Marti, même par des critiques qui en présentaient des analyses différentes. La négation de l'unité littéraire a conduit à la négation de l'unité d'auteur. Duhm enlève à l'auteur principal les cantiques qui, à son jugement, interrompent l'apocalypse : l'action de grâces, XXV, 1-5; le chant contre Moab, XXV, 9-12; le cantique des rachetés, XXVI, 1-19 et la chanson de la vigne, XXVII, 2-6. Le reste forme un poème continu, offre une suite de pensées très naturelles que viennent indûment briser les chants. Ceux-ci se distinguent d'ailleurs de la poésie principale aussi bien par la structure poétique et le rythme que par le point de vue : XXV, 1-5 semble

rompre la liaison étroite des pensées: xxvi, 1-19 est écrit sur un ton de triomphe mêlé de découragement qui ne convient pas à la situation supposée, cf. Condamin, *op. cit.*, p. 177-178. Sellin admet aussi que les chants sont intercalés dans l'apocalypse et peuvent être plus récents ou plus anciens que celle-ci. Nous croyons cependant devoir maintenir l'unité littéraire du poème et l'unité d'auteur.

On ne peut argumenter de la différence de structure et de rythme entre les chants et le reste de l'apocalypse qu'à condition de prouver que l'auteur a dû suivre partout le même rythme; or, au jugement de certains critiques, il ne serait même pas prouvé que l'auteur se soit interdit de passer du vers à la prose. Est-il vrai que ces cantiques rompent la suite des idées? On pourrait peut-être le soutenir pour xxv, 1-5; aussi Condamin transporte ces versets après xxvi, 6. On s'explique cependant leur présence après le chapitre xxiv : les exclamations du prophète seraient amenées par l'apparition de Jahvé; elles célèbrent la chute d'une ville mystérieuse dont il a été question dans le chapitre précédent, xxiv, 10-12.

Le prétendu chant contre Moab, xxv, 9-12, n'est pas un cantique; il est écrit dans le même style que les versets précédents, 6-8 et y fait suite naturellement. Le châtiment de Moab fait contrepoids à la félicité des élus décrite dans ces versets. L'expression « sur cette montagne » qui revient au ℣ 6 et au ℣ 10 montre manifestement que les versets 9-12 ne sont pas une intercalation.

Le cantique des rachetés, xxvi, 1-19, nous paraît tout à fait en situation après la description de la gloire des élus, xxv, 6-8, et du châtiment des impies, xxv, 9-12. Mais comment expliquer alors le ton de triomphe mêlé de découragement qui est celui de ce cantique? Condamin résout la difficulté par la transposition, justifiée d'ailleurs par d'autres raisons, de xxv, 1-5 après xxvi, 1-6. Il obtient ainsi deux morceaux distincts, xxvi, 1-6 + xxv, 1-5 d'une part, et xxvi, 7-19 de l'autre, et alors, dit-il, on ne peut plus objecter la différence de tons. Le premier morceau exprime la confiance des Juifs en Jahvé qui humilie les orgueilleux, ruine la forteresse des impies, protège les faibles contre les puissants. Le second morceau révèle les espérances du juste au milieu des épreuves, son désir de voir le peuple multiplié et agrandi, et formule la promesse de Jahvé touchant la résurrection des morts. Dillmann admettait aussi qu'avec xxvi, 8 commençait la troisième partie de l'apocalpyse. Dans xxvi, 1-7, le cantique de reconnaissance de ceux qui seront en Juda; après xxvi, 8, la prière de la communauté opprimée, mais fermement unie à Dieu, pour l'amélioration de sa pénible situation. Ces prières et ces plaintes seraient actuelles, présentes. Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe, à propos des derniers commentaires*, dans *Revue biblique*, 1894, p. 200-231 n'admet pas cette division du cantique; d'après lui, il n'y a pas de changement de ton; d'un bout à l'autre, c'est un cantique d'action de grâces. Les plaintes et les gémissements ne sont pas arrachés par les souffrances présentes : ce n'est que le souvenir que les élus possèdent du passé; ils ne demandent plus qu'une chose, c'est la résurrection des morts.

Reste le chant de la vigne, xxvii, 2-6, introduit assez brusquement entre le jugement des grandes puissances ennemies, xxvi, 20-xxvii, 1 et celui d'Israël, xxvii, 7 sq. Toutefois, si l'on admet que les épines et les ronces dont parle xxvii, 4, ne représentent pas les ennemis du peuple de Dieu, mais les impies d'Israël et leur châtiment, le cantique de la vigne établit la transition entre les deux jugements.

La discussion qui précède montre qu'on aurait tort d'abandonner trop vite l'unité littéraire de l'apocalypse d'Isaïe. Si ces quatre chapitres forment une unité, dit Duhm, on est presque obligé de prendre la ville anonyme plusieurs fois mentionnée pour un seul et même fantôme. Pour notre part, nous n'y voyons pas d'inconvénient : ce fantôme d'une ville mystérieuse détruite convient très bien à une apocalypse, et la quadruple mention qui en est faite dans les différents morceaux, xxiv, 10; xxv, 2; xxvi, 5; xxvii 10, prouve plutôt en faveur de l'unité littéraire de l'ensemble.

b. — *Isaïe est-il l'auteur de cette apocalypse?* Peut-on en déterminer le cadre historique, les événements auxquels elle fait allusion, les faits qui ont influencé la manière de voir et d'écrire de l'auteur? Le genre même du poème, qui le transporte pour ainsi dire en dehors du temps, rend singulièrement difficile la solution de ces problèmes. Aussi, plus que tout autre, ce morceau a-t-il été promené à travers toutes les époques de l'histoire d'Israël, depuis le VIII[e] siècle jusqu'au premier. Les critiques catholiques en défendent encore l'authenticité; les autres l'abandonnent généralement. La ville ennemie détruite serait Ninive, et l'apocalypse serait à placer au VII[e] siècle; ou Babylone, et le morceau aurait été composé pendant l'exil, ou peu après l'exil, sous la domination perse; ou encore Tyr, assiégée par Alexandre le Grand, et nous serions ramenés à l'époque grecque. Duhm, n'admettant pas l'unité du poème, lui assigne différentes dates. L'auteur de l'oracle principal a connu le pillage de Jérusalem par Antiochus Sidétès en 135 av. J.-C. et le commencement de la guerre contre les Parthes vers 129 av. J.-C. Les cantiques aussi portent l'empreinte d'une époque déterminée. L'action de grâces de xxv, 1-5 et le cantique des sauvés se rapporteraient à la destruction de Samarie par Jean Hircan, entre 113 et 105 av. J.-C. Le passage contre Moab rappelle la campagne d'Alexandre Jannée vers 79 av. J. C. Le chant de la vigne est trop vague pour fournir un indice historique. L'opinion la plus répandue parmi les adversaires de l'authenticité est celle qui place l'apocalypse des chapitres xxiv-xxvii à l'époque perse, pendant les premières décades de la nouvelle Jérusalem, alors que le peuple, malgré sa situation précaire, est cependant plein d'espérance. C'est cette dernière hypothèse que nous examinerons.

La langue et le style du morceau, dit-on, ne sont pas d'Isaïe. Les idées religieuses d'Isaïe et ses espérances messianiques sont tout autres. Certaines représentations apocalyptiques, comme le châtiment des puissances d'en-haut, xxiv, 21, le repas sur le mont Sion, xxv, 6, la résurrection des morts, xxvi, 19, la grande trompette, xxvii, 13, les animaux symboliques, xxvii, 1, témoignent contre le temps d'Isaïe et en faveur d'une époque assez basse. Si Isaïe a écrit ce morceau, dit Duhm, il aurait pu tout aussi bien écrire le livre de Daniel. Isaïe n'avait pas de raison particulière d'en vouloir à Moab et de le représenter comme le type idéal des ennemis du peuple de Dieu, xxv, 10-12; il ne s'exprime pas en ces termes au sujet de Moab dans les chapitres xv-xvi. A l'époque d'Isaïe, le peuple n'avait pas encore été dominé par des maîtres étrangers, xxvi, 13, il n'avait pas passé par l'épreuve de l'exil, il n'y avait pas lieu d'espérer son retour. xxvi, 1 sq., xxvii, 12-13. La ville forte humiliée paraît être Babylone, conquise par les Perses mais non encore détruite. Le jugement de Dieu a commencé, mais il n'est pas encore complet. Le peuple est revenu à Sion, il est rentré en grâce auprès de Dieu, tout danger d'apostasie est passé, Jérusalem est rebâtie, xxvi, 1, 16; xxvii, 19, mais la situation est encore précaire, il y a manqu[e] d'hommes, on attend encore un retour de l'exil. xx[vi], 14-18; xxvii, 13. Cette situation est bien celle du temps des prophètes Aggée et Zacharie, celle des soixante premières années de la restauration.

A l'encontre de ces arguments le P. Lagra[nge], *loc. cit.*, s'efforce d'établir : α) Que la première pa[rtie] de la

prophétie, xxiv-xxvi, 19, est placée en dehors de l'histoire. Elle décrit ce qui se passera à la fin des temps. Il est impossible de dire quelles sont les circonstances historiques qui l'ont influencée. La ville mystérieuse détruite peut avoir plusieurs acceptions, aucune ne s'impose. Dans la seconde partie, xxvi, 20-xxvii, la ville détruite, xxvii, 10 pourrait bien être Samarie. Cette partie a beaucoup de ressemblances avec l'oracle du chapitre xvii contre Éphraïm, qui est certainement d'Isaïe, et avec les prophéties d'Osée contre Samarie. Les exilés dont on attend le retour sont ceux d'Éphraïm, et rien ne nous oblige à descendre plus bas que la première captivité assyrienne pour trouver les circonstances historiques qui ont servi de point de départ aux prédictions d'avenir. — β) Ni la langue, ni le style n'indiquent manifestement un auteur postérieur à la captivité assyrienne, et rien ne permet de conclure avec certitude qu'ils ne sont pas d'Isaïe. — γ) Quant au genre et à l'esprit du morceau, qui rappellent les apocalypses de Daniel, de Zacharie et de Joël, pourquoi Isaïe n'aurait-il pu les inaugurer? Le genre apocalyptique a bien dû commencer... S'il est né pendant les persécutions, du besoin de consoler les âmes et de les fortifier, la chute de Samarie et les menaces dont Jérusalem était l'objet ne suffisent-elles pas à en expliquer l'apparition?

Voici, nous semble-t-il, ce que l'on peut admettre, avec les critiques qui rejettent l'authenticité des chapitres xxiv-xxvii : Les circonstances historiques qui ont influencé les descriptions eschatologiques de ces chapitres, les faits réels pris comme symboles de ce qui arrivera à la fin des temps, sont bien en réalité les suivants : la captivité de Juda, la chute de Babylone, le retour de l'exil, la reconstruction de Jérusalem, la situation de la communauté postexilienne. Mais, de ce chef, la question d'authenticité n'est pas encore tranchée. Le fait que les circonstances historiques que nous venons de rappeler servent de point de départ aux descriptions d'avenir, prouve-t-il que l'apocalypse a été composée à une époque où ces circonstances étaient réalisées? Isaïe n'a-t-il pu, sous l'influence de l'inspiration prophétique, se transporter en esprit à cette époque? C'est toujours le problème suscité à propos des chapitres xiii-xiv, xxi, qui revient. La critique interne nous paraît impuissante à fournir un témoignage définitif contre la tradition, favorable à l'authenticité, et déjà consacrée par l'Ecclésiastique, xlviii, 27, qui voit dans Isaïe un prophète eschatologique : *Spiritu magno vidit ultima.*

k) xxxiii. — Dans ce beau poème, le prophète chante la destruction du dévastateur qui a pillé Israël, 1-12, la terreur des impies, la confiance des justes, 13-16, la délivrance de Jérusalem, 17-21, le règne de Jahvé en Sion, 22-24. Cette prophétie a dû être prononcée pendant l'invasion assyrienne, un an après celle des chapitres xxix-xxxii, alors que l'angoisse du peuple était à son comble. Sennachérib avait pris beaucoup de villes fortes, imposé un tribut à Ézéchias, puis, prétextant sans doute une trahison, il demande une seconde fois la capitulation de Jérusalem. xxxiii, 7-8. Isaïe s'applique à calmer et à rassurer le peuple. Cette situation a dû se vérifier peu de temps après les événements racontés dans IV Reg., xviii, 13-16. La différence de ton entre cet oracle et ceux des chapitres précédents s'explique par l'imminence du danger. Plusieurs critiques, sans descendre aux conclusions extrêmes de Duhm et de Marti qui placent cet oracle en 163-162 av. J.-C., admettent que si ce chapitre est isaïen pour le fond, il peut difficilement l'être pour la forme et le style. Il pourrait être d'un disciple d'Isaïe qui aurait voulu imiter la manière du maître. Ces critiques doivent supposer que l'auteur du morceau se place par l'imagination au temps de l'invasion de Sennachérib. Dès lors, n'est-il pas plus simple de l'attribuer à Isaïe? Les raisons qu'on fait valoir contre l'authenticité sont subjectives, dit Sellin, *Einleitung*, p. 83, sans aucun fondement historique.

l) xxxiv-xxxv. — L'authenticité de ces chapitres est généralement abandonnée par les critiques indépendants qui les placent au même rang que les chapitres xiii-xiv, xxi, xxiv-xxvii. Les termes du problème sont, en effet, sensiblement les mêmes, et les défenseurs de l'authenticité donnent aux difficultés la même réponse. Les objections contre l'attribution de ces chapitres à Isaïe sont les suivantes : La langue et le style diffèrent de ceux d'Isaïe. Les couleurs apocalyptiques du morceau plaident pour une date plus récente, surtout la présence de cette curieuse expression : « Cherchez dans le livre de Jahvé et lisez... », xxxiv, 16 ; de même, l'énumération de tous les monstres nocturnes et de tous les mauvais génies qui hantent les ruines d'Édom. xxxiv, 11-15. L'imitation de Jérémie, xlix, 7-22; l-li, de Sophonie et d'Ézéchiel, xxi, xxxv-xxxvi. Il n'est plus question ici de l'Assyrie, ni de l'Égypte; Babylone n'y figure pas non plus. Le peuple est supposé en captivité; l'auteur lui-même paraît être parmi les exilés. La haine qui se fait jour contre Édom; ce jour de vengeance dont il est parlé, xxxiv, 7; cette armée de revanche pour la cause de Sion, tout cela nous transporte à la fin de l'exil. L'animosité de l'auteur s'explique par l'hostilité d'Édom. Or, la période de l'exil est précisément celle où Édom paraît s'être attiré la plus violente rancune de la part des Juifs. Ce peuple manifesta une grande joie lors de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens; pendant la captivité, il empiéta sur le territoire de Juda et, au retour, les rapatriés eurent à lutter contre lui. Jer., xlix, 7-22; Ez., xxv, 12-14; xxxv; Is., lxiii, 1-6; Abd., 1-16; Joël, iii, 19; Lam., iv, 21-22; Ps., cxxxvii, 7; Mal., i, 2-5. La situation supposée dans les chapitres xxxiv-xxxv d'Isaïe nous invite à les placer dans la période qui va de 538 à 458. D'autres préfèrent ne pas leur assigner de date et se contentent d'observer que l'auteur écrit avant la soumission des Édomites par Jean Hircan. Les exégètes catholiques, qui attribuent encore ces chapitres à Isaïe, font remarquer qu'il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'à la captivité pour justifier l'inimitié de Juda contre Édom et les menaces du prophète à son adresse. Cf. Num., xx, 14-21; Jud., xi, 17; III Reg., xi, 14 sq.; IV Reg., viii, 20, etc. Amos n'a-t-il pas déjà une strophe contre Édom, i, 11-12? Cette réponse n'est cependant pas adéquate: il ne s'agit pas précisément ici de la vieille inimitié qui existait entre Édom et Juda, mais de la revanche que les rapatriés de Sion prendront contre Édom; il y a donc bien une allusion aux torts causés par les Édomites pendant l'exil. Aussi, vaudrait-il mieux en appeler à la révélation prophétique, qui a pu transporter, en esprit, un voyant du viiie siècle à l'époque où la situation supposée dans ces oracles était un fait historique.

m) xxxvi-xxxix. — Nous croyons que ces chapitres rapportent des paroles authentiques d'Isaïe, comme celles de xxxvii, 6-7, 21-35; xxxviii, 5 8; xxxix, 6-7. Nous nous demandons seulement s'ils ont été rédigés dans leur forme actuelle par Isaïe, ou s'ils ont été composés plus tard, à l'aide de documents plus anciens, et ajoutés comme conclusion historique à la première partie du livre d'Isaïe. Les exégètes qui regardent Isaïe comme l'auteur unique et le rédacteur définitif de l'ouvrage qui porte son nom, se sentent enclins tout naturellement à attribuer aussi ces chapitres au grand prophète. Les critiques qui regardent le livre d'Isaïe comme un recueil d'oracles de divers temps et de diverses provenances, sont unanimes à dire qu'Isaïe n'a pas composé ces chapitres. Mais entre ceux qui sou-

tiennent d'une manière absolue l'unité d'auteur du livre d'Isaïe, et ceux qui le rejettent complètement, il faut ranger un certain nombre d'auteurs qui, persuadés d'une manière générale de l'authenticité du livre d'Isaïe, font une exception pour les chapitres xxxvi-xxxix. Ils appuient leur sentiment sur les raisons suivantes :

a.— Ces chapitres mentionnent encore la mort de Sennachérib, xxxvii, 38 arrivée en 681. Or il est peu probable qu'Isaïe, ayant commencé son ministère en 740, ait survécu à Sennachérib.

b. — Ces chapitres placent l'expédition de Sennachérib la quatorzième année d'Ézéchias, xxxvi, 1. Semblable erreur chronologique ne peut être attribuée à Isaïe.

c. — Dans tous ces chapitres, Isaïe est lui-même mis en scène : on parle de lui à la troisième personne, xxxvii, 2-5, 21 ; xxxviii ; xxxix, 3-5. Ce sont des épisodes de la vie d'Isaïe racontés par un narrateur autre que lui, comme nous en trouvons au chapitre vii et au chapitre xx. C'est un narrateur aussi qui a joint dans le même récit, xxxvii, la prédiction de l'échec des Assyriens et de la mort de Sennachérib, et l'accomplissement de cette prédiction.

d. — On apporte souvent aussi contre l'authenticité de ces chapitres le fait de leur dépendance vis-à-vis de IV Reg., xviii, 13-xx, 19; mais ce problème littéraire est très complexe et mérite un examen spécial. Voici les faits : le texte du livre des Rois est certainement parallèle à celui d'Isaïe qu'il reproduit presque textuellement. A côté de divergences de moindre importance, on note deux variantes principales : le livre d'Isaïe ne parle pas du tribut payé par Ézéchias, d'après IV Reg., xviii, 14-16; par contre, il insère le cantique d'Ézéchias dans xxxviii, 9 20. A part cela, le texte des Rois est plus circonstancié, il nous est parvenu, d'une façon générale, dans un meilleur état de conservation. Le livre des Rois, comme celui d'Isaïe, raconte la maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach, après l'expédition de Sennachérib placée la quatorzième année d'Ézéchias.

Les anciens commentateurs d'Isaïe n'ont guère cherché à résoudre ce problème littéraire. Cf. Touzard, *De la conservation du texte hébreu, Étude sur Isaïe, XXXVI-XXXIX*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 188-191. Cependant, Eusèbe de Césarée Ὑπομνήματα εἰς Ἡσαίαν, *P. G.*, t. xxiv, col. 344, laisse entendre que le rédacteur du livre prophétique, qui est, à ses yeux, Isaïe lui-même, a emprunté ces récits au livre historique. Telle est aussi l'opinion de Procope de Gaza, Ἐπιτομὴ τῶν εἰς τὸν προφήτην Ἡσαίαν διαφόρων ἐξηγήσεων, *P. G.*, t. lxxxvii, col. 2309-2312. La plupart des exégètes modernes se sont appliqués à résoudre la difficulté. Ils sont d'ailleurs loin de s'entendre sur la manière. Voici les principales solutions.

Le rédacteur du livre des Rois aurait emprunté ces chapitres au livre d'Isaïe, et les versets 14-16 proviendraient d'une autre source. Mais pourquoi aurait-il omis le psaume d'Ézéchias, lui qui se plaît à raconter les actions d'éclat de ce prince? A moins de dire que ce psaume, provenant d'un recueil de morceaux liturgiques, a été inséré dans le livre d'Isaïe tardivement, après l'emprunt fait par le livre des Rois. Mais, si le texte d'Isaïe est primitif par rapport à celui des Rois, comment se fait-il que celui-ci soit meilleur et plus complet?

Le rédacteur du livre d'Isaïe aurait emprunté ces chapitres au livre des Rois, dont le texte aurait été, d'une façon générale, abrégé, et d'un autre côté, amplifié par l'insertion du cantique d'Ézéchias. Cette opinion a beaucoup de partisans parmi les critiques qui rejettent l'authenticité isaïenne des chapitres xxxvi-xxxix. Elle s'appuie sur le fait qu'on rencontre dans ces chapitres d'Isaïe, les expressions favorites du rédacteur final du livre des Rois. Is., xxxvii, 35 et III Reg., xi, 12 sq , 32, 34 ; Is., xxxviii, 3 et III Reg., viii, 61 ; xi 4, etc. Elle rend compte aussi de l'abréviation de IV Reg., xx, 1-11 dans Is., xxxviii. Mais comment expliquer alors que la même interversion chronologique qu'on trouve dans les chapitres d'Isaïe se rencontre aussi dans le livre des Rois? On peut trouver une raison à cette interversion dans le livre d'Isaïe : les chapitres xxxvi-xxxvii peuvent servir de conclusion à la première partie du livre, et les chapitres xxxviii-xxxix, d'introduction à la seconde; mais la transposition ne se justifie pas dans le livre des Rois. Faut-il dire que le désordre existait déjà dans le document dont s'est servi le rédacteur du livre des Rois? ou bien que le livre d'Isaïe a réagi à son tour sur le livre des Rois?

Le rédacteur du livre d'Isaïe et le rédacteur du livre des Rois auraient emprunté ces récits à une même source, soit à une biographie du prophète Isaïe à laquelle se rattacheraient aussi les fragments biographiques des chapitres vii et xx, soit à un autre ouvrage d'Isaïe, peut-être cette *vision du prophète Isaïe* qui, au témoignage de II Par., xxxii, 32, contenait le récit des actions d'Ézéchias et de ses œuvres pieuses. Cet emprunt aurait été fait d'une façon indépendante par les deux rédacteurs et le livre des Rois aurait plus fidèlement conservé sa source que celui d'Isaïe; ou bien le livre d'Isaïe dépendrait de cette source médiatement, par l'intermédiaire du livre des Rois. L'hypothèse qui rend le mieux compte de l'ensemble des faits paraît être la suivante : le rédacteur du livre des Rois a puisé les éléments de son récit dans une composition d'origine prophétique, biographie d'Isaïe ou vision du prophète Isaïe, fils d'Amos, laquelle n'a pas nécessairement Isaïe pour auteur. Il a emprunté la mention du tribut payé par Ézéchias à une autre source. Le récit du livre d'Isaïe dépend de celui du livre des Rois qu'il abrège. Le cantique d'Ézéchias a une autre provenance; son insertion tardive au chapitre xxxviii d'Isaïe a bouleversé l'ordre logique des éléments de ce chapitre. L'interversion chronologique des événements dans les chapitres xxxvi-xxxix paraît être le fait du rédacteur final du livre d'Isaïe, et ce phénomène, par la faute des scribes et des copistes, a ensuite réagi sur la disposition des événements dans IV Reg., xviii, 13-xx, 19.

2. *La seconde partie du livre d'Isaïe*, xl-lxvi. — L'origine isaïenne de ces chapitres a été admise sans contestation jusqu'au moyen âge. Alors, Aben Esra, (Abraham ben Meïr ben Esra, † 1167) émit le premier quelques doutes touchant l'attribution de ces chapitres au grand prophète du viiie siècle. Il conjectura qu'ils devaient avoir été composés pendant l'exil de Babylone, et, cherchant l'auteur auquel on pourrait les assigner, il avança la supposition que ce pourrait bien être le roi Jéchonias. De la fin du xiie siècle à la fin du xviiie, la question n'a plus guère été discutée. En 1775, Doederlein, et en 1782, Eichhorn, rejetèrent l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe, et en placèrent la composition vers la fin de l'exil babylonien. Ils furent suivis par Gesenius, Ewald et la grande majorité des critiques protestants; ils furent combattus par Hengstenberg, Keil, Kleinert, Rutgers, etc. Franz Delitzsch, après avoir vigoureusement défendu le point de vue traditionnel, s'est finalement rallié à l'opinion dite critique. La plupart des exégètes catholiques ont, jusqu'à présent, maintenu l'unité et l'authenticité du livre d'Isaïe, et le décret de la Commission biblique du 29 juin 1908, *De libri Isaiæ indole et auctore*, est venu apporter l'appui de son autorité aux arguments en faveur de la thèse traditionnelle. Nous nous efforcerons d'exposer l'état de la question le plus clairement et le plus objectivement qu'il nous sera possible de le faire.

Les raisons qu'on apporte pour et contre l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe peuvent se ranger en deux classes, selon qu'elles s'appuient sur des considérations extrinsèques ou intrinsèques au livre même.

a) *Arguments d'ordre externe.* — a. — La tradition juive et chrétienne a attribué à Isaïe les vingt-sept derniers chapitres du livre qui porte son nom. L'Ecclésiastique, écrit au début du IIe siècle avant notre ère, s'exprime, sur le compte d'Isaïe, de façon à montrer qu'il le reconnaît aussi pour l'auteur des chapitres XL-LXVI : « Sous une puissante inspiration prophétique, il vit les temps à venir, et consola les affligés dans Sion; il annonça ce qui doit arriver dans toute la suite des temps, et les choses cachées avant leur accomplissement. » Eccli., XLVIII, 23-24. Cet éloge contient des allusions manifestes à Is., XL, 1; XLI, 22-23; XLII, 9. Le Siracide connaît, sous le nom d'Isaïe, le même recueil de prophéties que nous, la collection des LXVI chapitres. Cette conviction de l'auteur de l'Ecclésiastique est partagée par Flavius Josèphe, *Antiq.*, XI, I, 1-2 et par les écrivains du Nouveau Testament. Sur 37 citations empruntées aux chapitres XL-LXVI, il en est au moins 11 qui sont explicitement attribuées à Isaïe : Is., XL, 3 et Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23. Is., XLII, 1-4 et Matth., XII, 17. Is., LIII, 4 et Matth., VIII, 17. Is., LIII, 7 et Act., VIII, 28. Is., LIII, 1 et Joa., XII, 38; Rom., X, 16. Is., LXI et Luc., IV, 17. Is., LXV, 1-2 et Rom., X, 20-21. L'authenticité de ces chapitres est ainsi garantie par le témoignage des Évangiles et des Épîtres.

Les adversaires de l'authenticité s'efforcent d'énerver ce témoignage de la tradition. L'auteur de l'Ecclésiastique ne s'est pas livré à des recherches personnelles sur l'origine de la seconde partie d'Isaïe; il accepte de confiance l'opinion courante de son temps. Cette opinion est née du fait que depuis longtemps déjà on possédait le livre d'Isaïe dans la teneur que nous lui connaissons aujourd'hui Il est possible d'expliquer, en dehors de l'hypothèse de l'authenticité, comment le recueil d'oracles des chapitres XL-LXVI a pu être joint aux prophéties authentiques d'Isaïe; et cette juxtaposition aura, à son tour, créé la tradition de l'unité d'auteur du livre d'Isaïe. La réunion des deux recueils peut être l'effet du hasard. L'auteur du second a pu par une fiction littéraire le présenter comme l'œuvre d'Isaïe. Les sopherim ont pu croire que les chapitres XL-LXVI qui présentent, dans la pensée et dans l'expression, d'incontestables affinités avec Isaïe, étaient vraiment son œuvre. Le Talmud, traité *Baba bathra*, 14b (le texte dans Cornely, *Introductio generalis*, p. 47), affirme qu'à une certaine époque, sans doute ancienne, le livre d'Isaïe se trouvait placé après ceux de Jérémie et d'Ézéchiel; comme c'était de beaucoup le moins étendu des trois, on y aura joint notre écrit anonyme. On forma de cette manière trois volumes à peu près égaux, auxquels vint se joindre comme quatrième, la collection des douze petits prophètes, qui ont toujours été comptés pour un seul livre.

Le témoignage de Josèphe, qui vivait trois siècles après l'auteur de l'Ecclésiastique, n'a rien d'étonnant. Il est naturel que l'écrivain juif ait partagé l'opinion ancienne et commune touchant l'origine isaïenne des chapitres XL-LXVI. Il faut en dire autant des écrivains du Nouveau Testament qui, en citant le livre d'Isaïe, ne se sont pas occupés de la question d'auteur, et n'ont pas reçu d'illumination spéciale pour la trancher. Le Seigneur lui-même a pu, sur ce sujet, s'accommoder au langage courant, son but n'étant pas de nous enseigner l'Introduction à l'Ancien Testament. D'ailleurs, la grande valeur religieuse que le Nouveau Testament reconnaît à la seconde partie d'Isaïe, cet Évangile prophétique, n'est nullement diminuée par le fait que l'auteur en serait non pas Isaïe, mais le grand anonyme de la captivité.

b. — L'édit de Cyrus en faveur du retour des exilés de Babylone, tel qu'il est rapporté dans II Par., XXXVI, 23 et Esdr., I, 2-4, trahit dans son contenu et dans sa forme une dépendance vis-à-vis d'Is., XLI, 2-4, 25; XLIV, 26-28; XLV, 1-6, 13; XLVI, 11; XLVIII, 14-15. Il en résulte que Cyrus a eu connaissance des prophéties de la seconde partie d'Isaïe où son avènement était prédit comme un fait lointain que Dieu seul peut prévoir. C'est aussi ce qu'atteste Josèphe, *Antiq.*, XI, 1, 2, au jugement duquel Cyrus, touché par la lecture des antiques oracles d'Isaïe qu'on lui présenta et qui prophétisaient son règne, accorda aux juifs le fameux édit de 538, autorisant la reconstruction du temple. La tradition juive n'a pas hésité à faire un pas de plus et à affirmer que Cyrus s'était converti à la religion de Jahvé.

Il est établi que Josèphe, pour l'histoire de la période perse, n'a pas eu d'autre source que l'Ancien Testament. Ce qu'il raconte de l'influence des prophéties sur Cyrus n'est qu'une amplification de la notice des Paralipomènes et d'Esdras. Si cette notice rapporte la lettre même de l'édit de Cyrus, on peut admettre que le vainqueur de Babylone a eu connaissance des prophéties qui le désignaient comme l'instrument de Jahvé pour la restauration juive. Mais peut-on en conclure que ces prophéties ont pour auteur le prophète Isaïe du VIIIe siècle? Leur influence ne s'explique-t-elle pas aussi bien si elles émanent d'un prophète vivant quelque temps avant l'entrée en scène de Cyrus? Beaucoup de critiques nient d'ailleurs l'authenticité littérale du décret rapporté par les Paralipomènes et Esdras : la forme du décret vient du chroniste lui-même qui a voulu présenter Cyrus comme l'instrument de Jahvé. En réalité, les mesures prises par Cyrus en faveur du judaïsme ont été dictées par des considérations d'ordre purement politique. On sait aujourd'hui que Cyrus, inaugurant une méthode nouvelle, entreprit de gagner la confiance et l'obéissance de ses sujets, grâce à des procédés bienveillants et d'une habileté consommée (Gautier, *Introduction*, t. I, p. 437).

En donnant au décret de Cyrus cette forme spéciale, qui cadre si bien avec l'esprit juif, le chroniste a-t-il été influencé par la seconde partie d'Isaïe, qu'il aurait donc connue et attribuée au prophète du VIIIe siècle? Plusieurs le croient, et proposent même de lire dans II Par., XXXVI, 22 et Esdr., I, 1 : « pour l'accomplissement de la parole que Jahvé avait dite par la bouche d'Isaïe » (et non : de Jérémie). Beaucoup d'autres maintiennent en ces endroits la mention de Jérémie, et nient en conséquence que le chroniste ait attribué à Isaïe les chap. XL-LXVI, voire même qu'il ait eu connaissance de ce recueil de prophéties. D'une part, il est peu probable, s'il s'en est servi, qu'il l'ait attribué à Jérémie; d'autre part, il ne manque pas de textes, dans le livre authentique de Jérémie, qui pouvaient fournir au chroniste la justification prophétique de l'acte accompli par Cyrus. Jer., XXV, 10-14; XXVII, 7; XXIX, 10. On est d'autant plus porté à croire que c'est le livre de Jérémie qui inspire le chroniste, qu'au verset immédiatement précédent, XXXVI, 21, les soixante-dix années de la captivité sont rappelées « afin que s'accomplît la parole que Jahvé avait dite par la bouche de Jérémie. »

c. — Le livre d'Isaïe, dans sa forme actuelle, est antérieur au livre des Rois. Celui-ci reproduit presque littéralement, et avec la même interversion des faits, les chapitres historiques XXXVI-XXXIX d'Isaïe. Or, si la transposition chronologique constatée dans ces chapitres peut s'expliquer dans le livre d'Isaïe, où les chapitres XXXVI-XXXVII servent de conclusion à la première partie, et les chapitres XXXVIII-XXXIX, d'intro-

duction à la seconde, elle ne peut s'expliquer dans le livre des Rois, qu'en admettant un emprunt au livre d'Isaïe. A l'époque de la composition du quatrième livre des Rois, dans la première moitié de l'exil, les deux parties d'Isaïe ne formaient donc qu'un seul livre. Il en résulte que la seconde partie est antérieure à l'exil. Dès lors, il n'y a plus de raison de ne pas l'attribuer à Isaïe. La critique ne sépare d'ailleurs pas ces deux propositions : cette partie n'est pas antérieure à l'exil; elle n'est pas d'Isaïe.

Nous avons vu que les chapitres XXXVI-XXXIX n'avaient pas été rédigés, dans leur forme actuelle, par le prophète Isaïe, que leur place naturelle se trouvait dans le livre des Rois, où ils font partie intégrante de l'histoire, où ils sont conservés d'une façon plus complète et dans un meilleur texte. Ils auront été empruntés au second livre des Rois, pour servir de conclusion historique au livre d'Isaïe, comme c'est le cas pour le chapitre LII de Jérémie. La première partie d'Isaïe a donc joui pendant un certain temps d'une existence indépendante, elle a formé un livre complet, avec ou sans sa conclusion historique, et ce fait crée déjà une forte présomption contre l'authenticité de la seconde partie. L'interversion chronologique qu'on remarque dans les chapitres XXXVI-XXXIX peut être attribuée au rédacteur final d'Isaïe qui, lors de l'adjonction de la seconde partie d'Isaïe, aura voulu mettre un certain plan d'ensemble dans le livre définitif. La transposition aura été effectuée ensuite dans le livre des Rois; elle ne constitue donc aucun argument en faveur de l'existence préexilienne et de l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe.

d. — Les défenseurs de l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe empruntent un dernier argument extrinsèque à l'influence littéraire exercée par les chapitres XL-LXVI sur les prophètes du VII[e] siècle, Jérémie, Nahum, Sophonie, Habacuc. Il en résulte que ces chapitres sont antérieurs au VII[e] siècle et qu'il faut les attribuer, comme le veut la tradition et comme l'indique la composition actuelle du livre d'Isaïe, au grand prophète du VIII[e] siècle.

Dans bien des cas, répondent les adversaires de l'authenticité, la dépendance littéraire n'est pas prouvée. Delitzsch lui-même a reconnu, alors qu'il admettait encore l'authenticité, que les parallèles établis entre Is., XL-LXVI et Nahum n'étaient pas probants. Et lorsque la dépendance littéraire paraît établie, se pose la difficile question de priorité. C'est ainsi que Soph., II, 15 semble antérieur à Is., XLVII, 8-10; et Soph., III, 10 peut s'expliquer indépendamment d'Is., LXVI, 20. La comparaison de Jer., XXX, 10 sq.; XLVI, 27 sq. avec Is., XLIII, 1-6; de Jer., VI, 15 avec Is., LVI, 11; de Jer., XXXIII, 3 avec Is., XLVIII, 6; de Jer., X, 1-16 avec Is., XLIV, 12-15, etc., ne serait pas non plus favorable à l'antériorité d'Isaïe XL-LXVI.

On fait valoir encore d'autres considérations pour prouver, en particulier, que Jérémie doit occuper une position intermédiaire entre le prophète Isaïe du VIII[e] siècle et l'auteur des chapitres XL-LXVI. Ici, l'exil de Babylone est présupposé, il est actuel, partant inéluctable et fatal On ne se préoccupe plus de le prévenir, mais on en prédit brillamment la fin. Jérémie, au contraire, voudrait encore éviter l'exil, qui apparaît comme prochain, mais non fatal : c'est pourquoi il multiplie les appels au repentir et à la conversion. Si Jérémie a connu les oracles d'Is., XL-LXVI, son ministère marque un recul dans le développement de la prophétie; et si ses contemporains avaient pu lui opposer les promesses magnifiques contenues dans ces chapitres, l'activité de Jérémie aurait été paralysée, et son principal effort, frappé d'impuissance. Pour échapper à cette conséquence, quelques partisans de l'authenticité ont supposé que les prophéties de XL-LXVI n'avaient pas été immédiatement publiées, qu'elles étaient restées inconnues à plusieurs générations, pour n'être mises au jour qu'au moment voulu, dans le but de consoler les déportés. Cette hypothèse gratuite ruine par sa base l'argument de la dépendance littéraire apporté plus haut en faveur de l'authenticité d'Is., XL-LXVI.

b) *Arguments d'ordre interne.* — Ils sont empruntés à l'horizon historique, aux tendances doctrinales, au vocabulaire et au style de ces chapitres.

a. *Horizon historique de la seconde partie.* — Le prophète Isaïe exerce son ministère dans la seconde moitié du VIII[e] siècle. A cette époque, l'Assyrie détient l'hégémonie dans le monde, Babylone est sa vassale. Aussi, dans les oracles authentiques d'Isaïe, c'est toujours l'Assyrie qui est au premier plan, c'est d'elle que vient le danger. Dans la seconde partie, au contraire, tout comme dans les chapitres interpolés de la première partie, XIII-XIV, XXI, etc., il n'est plus question de Ninive et de l'Assyrie, mais de Babylone, et son hégémonie n'est pas prédite, mais supposée. Juda est soumis à une puissance étrangère, le peuple est en exil, Jérusalem est détruite et le temple est en ruines, et cette lamentable situation dure déjà depuis longtemps. XLII, 14, 22, 24, 25; XLIII, 28; XLIV, 26; XLVII, 6; LI, 3 sq.; LII, 5; LVIII, 12; LXI, 4; LXIII, 18-19, LXIV, 10-12, etc. Aussi, ceux auxquels le prophète s'adresse, ceux qu'il veut gagner et consoler, au témoignage desquels il en appelle, ne sont pas les habitants de Jérusalem, les contemporains d'Achaz, d'Ézéchias ou de Manassé, mais les captifs, soupirant en exil à Babylone. XL, 21, 26, 28; XLIII, 10; XLVIII, 8; L, 10-11; LI, 6, 12, sq.; LVIII, 3 sq., etc. Ils ont longtemps attendu le salut, mais maintenant il est proche; on tourne les yeux vers Cyrus qui a déjà remporté de grandes victoires, qui abattra la puissance chaldéenne et libérera les exilés. XL, 2; XLI, 2, sq., 25 sq.; XLIV, 28; XLV, 1; XLVI, 13; XLVIII, 20, etc. Cyrus est deux fois appelé par son nom, XLIV, 2 et XLV, 1. Cette mention d'un nom propre, s'il faut l'attribuer au prophète Isaïe du VIII[e] siècle, constitue un cas absolument exceptionnel dans l'histoire du prophétisme. On ne pourrait pas apporter comme exemple semblable l'oracle d'un prophète du temps de Jéroboam I, annonçant la venue de Josias, III Reg., XIII, 2, car le livre des Rois n'a été rédigé qu'après la réforme de Josias.

Le retour sera suivi d'une grande prospérité. XL, 9-11, etc. Les motifs de confiance sont empruntés à l'omniscience et à la toute-puissance de Jahvé, qui se manifestent déjà dans un commencement de réalisation des prophéties. Jahvé n'abandonnera pas son serviteur Israël : Il était irrité, mais il pardonne, autant pour sa propre gloire, que parce que l'expiation est complète. En un mot, la situation supposée dans ce recueil est celle de l'exil, et l'explication la plus simple de ce phénomène est à chercher dans le fait que son auteur vivait lui-même à cette époque et dans ces circonstances. Il faut d'ailleurs remarquer qu'en dehors de leur réunion accidentelle à la première partie d'Isaïe, ces XXVII chapitres ne contiennent pas une phrase, pas un mot, qui tende à les rattacher, directement ou indirectement, au fils d'Amos, le prophète du VIII[e] siècle.

Les défenseurs de l'authenticité ne peuvent méconnaître cette situation, et ne la méconnaissent point. Pour ce qui est tout d'abord de la mention même de Cyrus, ils n'hésitent pas, en général à l'attribuer à Isaïe lui-même. Quelques-uns pourtant croient que le nom de Cyrus est une glose marginale introduite plus tard dans le texte lui-même, tout comme le nom de Josias dans III Reg., XIII, 2 (Hanneberg). D'autres croient que Cyrus n'était qu'un titre donné, à une certaine époque, à tous les rois de Perse (Jahn). Hengstenberg fait de Cyrus un nom honorifique que le conquérant de Babylone aurait pris en se fondant sur les

prédictions d'Isaïe; son véritable nom aurait été, d'après Strabon, Agradathes. Mais Duncker et Herzog soutiennent que Cyrus était le nom propre et Agradathes le nom honorifique. Cf. Wildeboer, *Die Literatur des alten Testaments*, p. 270-271, Göttingen, 1905; Meignan, *Les Prophètes d'Israël et le Messie*, p. 252-253, Paris, 1893.

Quant à l'impression générale qui se dégage à première lecture de cette partie du livre, les défenseurs de l'authenticité en rendent compte en disant qu'Isaïe n'écrit pas pour ses contemporains, mais pour un avenir très éloigné, et qu'il a été transporté par l'Esprit de Dieu au temps de l'exil pour en prédire la fin. Ils trouvent naturelle, chez un prophète, cette attitude que leurs contradicteurs estiment singulière, gratuitement affirmée, et sans aucun parallèle certain dans l'histoire du prophétisme. Ils relèvent aussi dans la seconde partie d'Isaïe certains faits, certaines manières de s'exprimer, qui tendraient à prouver que l'auteur ne vit pas constamment à Babylone, parmi les exilés, qu'il n'a pas perdu tout contact avec les réalités historiques du VIIIe siècle. L'auteur parle de la fin de l'exil et de Cyrus, comme d'événements lointains que Dieu seul peut prévoir. XLII, 19; XLV, 21; XLVIII, 5, 14, 16. Il fait à ses lecteurs des reproches qui n'auraient aucun sens, s'ils s'adressaient aux exilés de Babylone : le peuple est obstinément attaché à l'idolâtrie, XLII, 17; LVII, 3-13; LIX, 4; LXV, 3-5, 11; il est infidèle, apostat, meurtrier, il viole la sainteté du sabbat, LVIII, 13; LIX, 3, 13; ses chefs sont aveugles, cupides et débauchés. LVI, 10-12. Nous rencontrons presque à chaque page de la seconde partie d'Isaïe des satires contre les idoles, et des parallèles entre Jahvé et les faux dieux. XL, 18-26; XLI, 6-7, 21-29; XLIII, 8-13; XLIV, 6-20; XLV, 5-7; XLVI, 1-7; XLVIII, 12-16, etc. D'autre part, plusieurs détails font voir que l'auteur ne vit pas en Chaldée, mais qu'il écrit en Palestine. Jérusalem est encore debout, le temple existe toujours et l'on y offre des sacrifices. LXVI, 3. Parlant d'Abraham, le prophète rappelle que Dieu l'a appelé des extrémités de la terre, XLI, 8-9, expression qui ne se comprendrait pas, s'il écrivait en Chaldée, pays d'origine du grand patriarche. Exhortant les captifs à profiter de la faveur de Cyrus, et à quitter Babylone, il ne leur dit pas « sortez d'ici », mais « sortez de là »; il n'habite donc pas Babylone. LII, 11.

Si ces constatations étaient exactes, elles seraient manifestement incompatibles avec celles que nous avons relevées plus haut, et qui occupent, de l'aveu de tous, une place prépondérante dans la seconde partie d'Isaïe. Ce recueil deviendrait une énigme indéchiffrable, tant pour les contemporains d'Isaïe que pour les exilés de Babylone. Ce serait une juxtaposition d'oracles disparates, sans aucun lien entre eux, où le prophète passerait brusquement, sans ménager aucune transition, des Israélites du huitième siècle à ceux du sixième. Quel serait le fil d'Ariane qui nous guiderait dans le labyrinthe de la seconde partie d'Isaïe? Il faudrait se résoudre alors à y reconnaître de fréquentes et constantes interpolations.

Mais les faits sont-ils bien interprétés? Les choses anciennes prédites depuis longtemps, que Jahvé seul peut prévoir, c'est entre autres l'exil annoncé par les prophètes antérieurs comme châtiment des péchés du peuple. Parmi ces péchés, la seconde partie d'Isaïe rappelle souvent l'idolâtrie, l'infidélité, l'apostasie. Les choses nouvelles, que le prophète annonce maintenant, c'est l'avènement de Cyrus et la fin de la captivité. Les reproches que le prophète adresse à ses lecteurs peuvent parfaitement se comprendre pendant l'exil. L'étude des prophéties d'Ézéchiel nous montre que la situation religieuse des déportés n'était pas brillante, qu'elle avait ses ombres et ses taches. Les cultes idolâtriques exerçaient une véritable fascination sur les Israélites captifs, et le danger d'apostasie était grand. De là ces avertissements, ces objurgations, ces satires contre les faux dieux, ces parallèles qui ont pour but de faire ressortir la transcendance, la toute-puissance, l'omniscience de Jahvé. — Aucun passage de la seconde partie d'Isaïe ne suppose vraiment l'existence de Jérusalem et du temple de Salomon, mais peut-être la reconstruction de Jérusalem et le second temple. Le chapitre LXVI débute par un avertissement aux constructeurs de la Jérusalem nouvelle: Jahvé n'a pas besoin d'une demeure faite de main d'homme, le ciel est son trône. Le culte purement extérieur ne lui est pas agréable; le vrai culte qui l'honore est de nature spirituelle comme lui : c'est l'humilité, l'obéissance, l'amour du prochain. — Enfin, quand le prophète dit que Dieu a appelé Abraham des extrémités de la terre, il songe au pays de Chanaan où Jahvé le conduisit au terme de son pèlerinage. Et quand, s'adressant aux exilés de Babylone, il leur crie « sortez de là », son langage suppose seulement qu'il n'habite pas Babylone; il ne prouve pas qu'il habitait Jérusalem, au VIIIe siècle.

b. *Tendances doctrinales.* — La seconde partie d'Isaïe présente, de l'avenir messianique, une conception différente de celle de la première partie. Le Roi-Messie décrit d'une façon si caractéristique, comme rejeton de la tige de Jessé, dans les chapitres VII, IX et XI, n'apparaît plus ici. Seul le chapitre LV, 3 parle des grâces assurées à David, et encore s'agit-il probablement d'une translation au peuple, des promesses faites à David. Au lieu de l'Emmanuel, du rejeton de David, du roi futur, c'est le serviteur de Jahvé, le médiateur du salut spirituel qui est au premier plan dans toute cette partie. La doctrine du « Reste qui se convertira » si fréquemment affirmée dans la première partie, ne revient que rarement et d'une manière implicite. LIX, 20; LXV, 8-9. Les espérances messianiques sont plus grandioses, plus universalistes, XLII, 6; XLIX, 6, le monothéisme plus transcendant. XL, 18, sq. Par contre, les tendances légalistes sont plus accusées : l'importance accordée à la célébration du sabbat, LVI, 2 sq.; LVIII, 13; comparer avec I, 11, 15, la mention des prêtres, LXI, 6; LXVI, 21, des prosélytes, LVI, 3, 6, la qualification de Jérusalem comme « sainte », etc. Ces conceptions et ces préoccupations sont celles d'un prophète de l'exil, comme le montre la comparaison avec Ézéchiel. Les défenseurs de l'authenticité les expliquent par la diversité de circonstances, de but, de temps, de destinataires, de sujets traités. Ils reconnaissent d'ailleurs, comme nous l'avons vu, que l'auteur de la seconde partie d'Isaïe vit en esprit au temps de l'exil, et écrit pour les exilés.

c. *Style et vocabulaire.* — Les différences de style entre les deux parties d'Isaïe se remarquent même dans une bonne traduction. D'une façon générale, le style de la seconde partie est plus simple, plus coulant, plus clair, mais moins puissant que celui de la première. Il se caractérise par un symbolisme spécial, l'introduction de morceaux hymniques, le retour fréquent sur des sujets déjà abordés précédemment, certaines appositions constantes au nom de Jahvé, comme Jacob ou Israël, la répétition des mêmes paroles, par exemple, consolez, consolez mon peuple, etc.

On fait les mêmes constatations pour le vocabulaire, la terminologie et la langue. Une dizaine de termes et de tournures de phrases, totalement étrangers à la première partie d'Isaïe, si l'on excepte les passages que d'autres raisons forcent à rapporter à une époque plus récente, se rencontrent souvent dans les 27 derniers chapitres : *bâḥar*, choisir; *hillêl*, louer; *ḥâfeṣ*, préférer; *pâṣaḥ*, exulter; *ṣâmaḥ*, pousser un rejeton, au sens figuré; *râṣôn*, se complaire; *śûś*, se ré-

jouir; etc. Une dizaine de locutions frequentes dans la seconde partie ne reviennent que rarement dans la première, ou chez les prophètes préexiliens, et parfois avec un sens différent, comme *'Ebéd Jahvé*, *sédéq*, *sédâqâh*, dans le sens de salut; *sâdaq*, dans le sens d'être vrai, d'avoir raison, etc. Plus de trente-cinq expressions se rencontrent dans la première partie, qui ne reviennent jamais dans la seconde. D'autres, comme « en ce jour », reviennent plus de trente fois dans la première partie et une fois seulement dans la seconde, LII, 6. La tournure « il se fera », affectionnée par Isaïe, ne revient que deux fois dans la seconde partie. L'hébreu de cette seconde partie sans être aussi entaché d'aramaïsmes que celui de Jérémie et d'Ézéchiel, n'est cependant plus aussi pur que celui des écrivains du VIII[e] siècle, en particulier d'Isaïe. D'ailleurs, dit-on, la pureté relativement grande de la langue des 27 derniers chapitres ne prouve pas nécessairement en faveur de leur antiquité : certains psaumes récents, le livre des Paralipomènes lui-même, sont encore écrits dans un hébreu assez pur.

Au jugement des partisans de la tradition, ces différences de style et de vocabulaire ne permettent pas de conclure à la diversité d'auteurs. Ils les expliquent par la nature différente des sujets traités, par l'âge du prophète. Isaïe aurait composé la seconde partie de son livre vers la fin de son ministère prophétique, et au cours de sa longue carrière, son style, son vocabulaire et sa langue ont pu se modifier quelque peu. — Mais nous possédons aussi, dans la première partie d'Isaïe, des oracles datant de la fin de son ministère, alors que le prophète devait avoir plus de soixante ans, et ces oracles ne se distinguent pas, pour la forme, des prophéties antérieures. Isaïe a-t-il donc changé de manière dans son extrême vieillesse? On a soutenu aussi que la première partie renfermait le résumé des prédications d'Isaïe, ce qui leur donnerait quelque chose de vivant, d'animé, tandis que les chapitres XL-LXVI auraient été écrits sans avoir jamais été prêchés. Mais la différence que l'on constate entre les deux parties d'Isaïe n'est pas précisément celle qui existerait entre la parole vivante et chaleureuse d'un orateur populaire et l'œuvre mesurée d'un écrivain.

Après avoir expliqué les différences, les défenseurs de l'authenticité insistent sur les affinités littéraires incontestables qui existent entre les deux parties du livre d'Isaïe. Ils relèvent aussi un certain nombre d'expressions, caractéristiques d'Isaïe, qui se rencontrent indifféremment dans les deux parties, comme la dénomination de « Saint d'Israël » donnée à Dieu : elle revient dix-sept fois dans la première partie, maisaussi treize fois dans la seconde. Les critiques répondent que l'écrivain de XL-LXVI a connu les prophéties d'Isaïe, dont il a certainement été l'admirateur, le disciple et le continuateur, et qu'en tout cas, les ressemblances entre les deux parties ne prouveraient pas autant pour l'unité d'auteur, que les différences, pour la diversité.

En présence de la complexité du problème que soulève l'authenticité de la seconde partie d'Isaïe, on reconnaîtra que la Commission biblique agit sagement en maintenant, jusqu'à plus ample informé, la thèse traditionnelle de l'attribution à Isaïe. A cette question : *Utrum admitti possit... secundam partem libri Isaiæ in qua vates non Judæos Isaiæ æquales, at Judæos in exsilio babylonico lugentes veluti inter ipsos vivens alloquitur et solatur, non posse ipsum Isaiam jamdiu emortuum auctorem habere, sed oportere eam ignoto cuidam vati inter exsules viventi assignare?* elle a répondu par la négative. Et les deux réponses qui suivent précisent que les diverses raisons, soit d'ordre philologique, soit d'ordre général, apportées en faveur de l'hypothèse critique, ne sont pas suffisantes pour emporter la conviction. Le texte de la Commission biblique dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2115-2119, et dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 108.

Pour l'immense majorité des critiques non catholiques, la question de l'authenticité isaïenne des chapitres XL-LXVI ne se pose même plus à l'heure actuelle. Mais leur tâche n'est pas finie quand ils croient avoir démontré que ces chapitres ne sont pas d'Isaïe. D'autres problèmes se posent On parlait autrefois du Deutéro-Isaïe, du Grand Inconnu, de l'Anonyme de la captivité. Or, beaucoup de savants contemporains (Duhm, Cheyne, Marti, Littmann, etc.) ont été amenés, par l'étude des caractères littéraires et religieux de cet ensemble de prophéties, à y distinguer deux groupes dus à des auteurs différents.

Le premier, comprenant XL-LV, appartient à la période exilique, antérieure à l'édit de Cyrus. C'est proprement le livre des consolations, ainsi qu'on l'a défini avec beaucoup de justesse. On donne à l'auteur qui l'a composé le nom de second Isaïe. Ce groupe n'a cependant pas été écrit d'un seul jet. Un examen attentif des circonstances historiques supposées prouve que les chapitres XL-XLVIII doivent se placer en 547-546, à l'époque où Cyrus s'avançait triomphalement contre Crésus, tandis que les chapitres XLIX-LV précéderaient de peu la chute de Babylone.

L'autre groupe, formé des chapitres LVI-LXVI est un morceau postexilique. Les pièces qui s'y trouvent rassemblées ont été composées après l'édit de restauration de 538. C'est ainsi que LVI, 5-8 suppose manifestement un état de choses postérieur à la captivité : Jérusalem est habitée, le temple existe avec son culte et ses sacrifices. Plusieurs cependant croient encore retrouver dans ce groupe des morceaux du temps de l'exil, LX-LXII, même des morceaux du temps de Jérémie, repris et modifiés par un auteur postérieur. LVI, 9-LVII, 11[a]; LIX, 3-15. Dans quelle mesure les chapitres LVI-LXVI peuvent-ils encore être attribués au Deutéro-Isaïe? Ne faut-il pas admettre un Trito-Isaïe? Plusieurs, à la suite de Kuenen, Kittel, Cheyne, Cramer, songent plutôt à une école influencée par le Deutéro-Isaïe. On le voit, pour la solution du problème de la composition des chapitres XL-LXVI, on est loin d'obtenir parmi les critiques l'unanimité qu'on rencontre dans la négation de l'authenticité isaïenne de ces mêmes chapitres.

III. DOCTRINE DU LIVRE D'ISAÏE. — Nous exposerons séparément les enseignements des deux parties du livre d'Isaïe.

I. LA PREMIÈRE PARTIE. — Nous étudierons succinctement les attributs divins et les conceptions de la vie d'outre-tombe., puis nous consacrerons un développement plus considérable aux prophéties messianiques.

1° *Les attributs divins.* — La doctrine de la première partie du livre d'Isaïe touchant l'unité, la toute-puissance, la souveraineté absolue, la providence universelle de Jahvé, la nullité des idoles est trop claire pour que nous nous y arrêtions. Il faudrait en citer tous les chapitres. Toute l'activité prophétique d'Isaïe se reflète dans la vision inaugurale de son ministère et lui emprunte un cachet particulier : Isaïe est le prophète de la sainteté de Jahvé. L'expression qu'il emploie de préférence pour désigner Dieu, c'est le « Saint d'Israël ». Il s'efforce par tous les moyens de faire prévaloir la conception singulièrement élevée qu'il se fait de la sainteté de Jahvé. Essayer de préciser cette notion, c'est caractériser en même temps le contenu essentiel de la prophétie d'Isaïe.

Une créature est sainte quand elle est mise à part pour un but religieux, quand elle est consacrée à Dieu. *Saint* est plutôt opposé à *profane* qu'à *souillé*. Mais de l'idée primitive de séparation découle naturellement celle de pureté, d'absence de souillure, que nous atta

chons le plus souvent à ce mot. Cette double idée de séparation et de pureté se retrouve également dans la sainteté qu'Isaïe attribue à Jahvé. Elle comprend ce que nous appelons la sainteté morale, c'est-à-dire, la pureté parfaite, l'inaccessibilité au mal, l'horreur pour le péché. En présence de cette sainteté, Isaïe se déclare perdu, parce qu'il est un homme aux lèvres souillées, qu'il habite au milieu d'un peuple aux lèvres souillées, vi : l'impur ne peut subsister en face de l'Être très saint et très pur, l'homme ne peut voir Dieu sans mourir. Cf. Ex., xxxiii, 20. Mais la sainteté de Dieu, c'est aussi son absolue perfection qui le sépare et le met infiniment au-dessus de toute créature; elle embrasse toutes les supériorités. Proclamer que Jahvé est saint, c'est reconnaître sa majesté suprême, son absolue transcendance, son universel domaine, sa toute-puissance, sa sagesse et sa miséricorde. Inculquer cette double notion de la sainteté et en déduire les conclusions pratiques qu'elle comporte, c'est tout le ministère d'Isaïe.

Parmi tous les peuples, Dieu s'est librement et spécialement attaché Israël sur lequel sa Providence avait des desseins particuliers. Is., i, 2-4 ; ii, 5-6 ; v, 1-7 ; xix, 25; xxix, 22-24 ; xxxi, 5-6, etc. Dieu a donné à son peuple une loi, un enseignement, dont il exige la pratique, ii, 3; v, 24; xxx, 9. Israël doit servir Jahvé avec une piété sincère et profonde; la fidélité routinière et orgueilleuse aux pratiques extérieures du culte est en abomination devant Jahvé. Ce ne sont pas les sacrifices qui l'honorent, mais l'accomplissement des lois morales, i, 10-20. Ailleurs, xix, 21, Isaïe déclare que les sacrifices sont agréables à Jahvé. Isaïe ne connaît qu'un seul sanctuaire légitime, celui du temple de Jérusalem. Sion est la montagne de la maison de Jahvé. C'est de là que Jahvé manifeste ses volontés et exécute ses desseins. C'est là que les peuples viendront lui présenter leurs hommages; c'est là que se trouve la fournaise de sa colère, ii, 1-3; xviii, 4-7; xxxi, 9. Le temple de Jérusalem est le seul héritier légitime du tabernacle, les autels multiples sont condamnés. iv, 5; xvii, 8; xxxiii, 20 sq.

Israël coupable, pécheur, incrédule, sera durement châtié et expiera douloureusement. Cependant les desseins providentiels s'accompliront. Israël ne sera pas anéanti, mais purifié par le châtiment. Un reste survivra à l'épreuve, et deviendra le noyau d'un peuple nouveau. Isaïe est par excellence le prophète du Reste. i, 24-28 ; iv, 2-6 ; vi, 8-13 ; vii, 3 ; x, 20 ; xxvi ; xxxvii, 31.

2° *La vie d'outre-tombe.* — On reconnaît généralement l'importance du chapitre xiv d'Isaïe, où sont décrites la chute du roi de Babylone et sa descente au séjour des morts, pour l'étude des conceptions de la vie d'outre-tombe chez les anciens hébreux. Il ne faut cependant pas perdre de vue que nous sommes en présence d'un chant poétique, non d'un exposé doctrinal, et il y aurait sans doute quelque inconvénient à prendre à la lettre les hyperboles du prophète et ses personnifications. Le schéôl est une fosse creusée dans les profondeurs de la terre, distincte du sépulcre. Le roi de Babylone, sans sépulture, et les rois des nations, chacun dans sa demeure, se rejoignent cependant au schéôl, sorte de réceptacle commun, séjour peu enviable, où disparaît toute majesté, où règne le silence, où habitent les vers, où les hommes survivent dans un état de grande faiblesse, comme des ombres qui sommeillent mais qu'un grand événement peut cependant réveiller. On dirait que ces ombres peuvent alors communiquer entre elles, à moins que ces détails ne dussent être mis au compte des prosopopées poétiques. On ne voit nulle différence dans le sort réservé à ces ombres. Il n'est pas dit que le roi de Babylone descende dans des régions plus profondes du schéôl; rien n'indique que la condition y soit en rapport avec la moralité de la vie. Le châtiment spécial du roi de Babylone, qui a ruiné sa terre et tué son peuple, consiste plutôt dans le fait qu'il est jeté loin de son sépulcre, comme un vil rameau, tandis que les rois des nations reposent avec honneur, chacun dans son tombeau. Telles nous paraissent être les données du chapitre xiv d'Isaïe sur le schéôl. On les retrouvera à peu près identiques chez Ézéchiel, lorsqu'il chante la descente de Pharaon aux enfers, xxxii 17-31.

3° *Les prophéties messianiques.* — 1. *Avènement d'un royaume nouveau :* Isaïe est par-dessus tout le prophète messianique. Avec le reste sauvé, noyau d'un grand peuple, Jahvé conclura une alliance nouvelle dont les bienfaits s'étendront aussi aux nations. Il établira son royaume universel de paix, de sainteté, de justice. Isaïe décrit fréquemment les splendeurs de l'ère nouvelle. Il faut distinguer, dans ces descriptions messianiques, la substance des accidents, et parmi ceux-ci, l'on peut ranger la forme dans laquelle est représentée cette époque de bonheur, le temps qui lui est parfois assigné, ii, 2-4; iv, 2-6; viii, 23-ix, 6; xi-xii; xviii, 7; xix, 16-25; xxiii, 15-18; xxiv-xxvii; xxviii, 23-29; xxix, 17-24; xxx, 19-33; xxxii, 1-8; 15-20; xxxiii, 17-24; xxxv.

2. *Le chef du royaume nouveau.* — Isaïe ne se contente pas d'annoncer l'avènement d'un royaume nouveau, il en présente aussi le chef dans le rejeton de David, le roi Messie, le fils de la Vierge. Ces prédictions d'un caractère plus précis, par le fait même aussi plus importantes, et qui nous retiendrons plus longtemps sont contenues dans les chapitres vi à xii. Dans la première section du livre, ces chapitres vi à xii forment un groupe spécial, d'un genre plus narratif et plus personnel que les morceaux qui le précèdent. Ce petit recueil, qui a peut-être été publié d'abord séparément, et auquel le récit de la vocation au chapitre vi formerait une introduction appropriée, contient des discours se rapportant au début et à la fin du ministère d'Isaïe. Il nous montre le rôle politique joué par le grand prophète sous les règnes d'Achaz et d'Ézéchias, et nous fournit presque tous les renseignements biographiques que nous possédons sur la famille d'Isaïe. Mais d'autres particularités encore recommandent ces chapitres à notre attention. Au chapitre vii, verset 14, est annoncée la naissance d'un enfant qui sera appelé Emmanuel, et ce nom prophétique revient encore deux fois au chapitre viii, 8 et 10. Le chapitre ix, 5-6, chante la naissance d'un enfant qui porte des noms merveilleux et sur les épaules duquel repose l'empire. Enfin, le chapitre xi nous montre le rejeton sorti de la tige de Jessé, dans son rôle de juge parfait et de roi pacifique. Le retour périodique de cette allusion à un enfant mystérieux donne également à ces chapitres un cachet spécial qui les a fait nommer le *livre de l'Emmanuel.* Nous étudierons le caractère messianique de ces trois passages Voir art. EMMANUEL, t. iv, col. 2430-2440.

a) Contexte général des deux premiers passages. — Les deux premiers textes appartiennent au même contexte historique, celui des chapitres vii-ix, 6. Le chapitre vii nous transporte au début de la guerre syro-éphraïmite, alors que l'armée d'Aram est campée en Éphraïm, que Rasin et Phacée vont marcher contre Jérusalem pour détrôner Achaz et lui substituer le fils de Tabeel. A cette nouvelle, le cœur du roi et le cœur de son peuple frémirent comme les arbres de la forêt frémissent sous le souffle du vent. Achaz s'étant rendu à l'extrémité du canal de la piscine supérieure, sur le chemin du champ du foulon, sans doute pour surveiller les travaux de défense ou pour voir comment la ville pourrait s'approvisionner d'eau en cas de siège, Isaïe reçut l'ordre de Dieu de l'y rejoindre avec Seâr

Jâšûb son fils, et de lui parler au nom de Jahvé : « Cela ne tiendra pas, cela ne sera pas » dit le Seigneur Jahvé, après avoir rappelé le mauvais dessein des alliés; et Achaz est solennellement invité par Isaïe à demander un signe, un prodige éclatant qui le convaincra de la ferme volonté qu'a Jahvé de sauver son peuple. Mais le roi incrédule se dérobe sous le prétexte hypocrite de ne pas vouloir tenter Dieu. Le véritable motif de son refus nous est connu par le livre des Rois, IV Reg., xvi, 7-8. Achaz a décidé d'envoyer à Téglath-Phalasar le message suivant : Viens et délivre-moi des rois de Damas et d'Israël. Isaïe est au courant de cette résolution; cette défiance vis-à-vis de Jahvé, et cette politique païenne funeste à Juda l'exaspèrent: il annonce à Achaz que Dieu lui-même donnera un signe à la maison de David, mais un signe d'une tout autre nature que celui que le roi aurait pu obtenir d'abord. Toutefois, ce nouveau signe, comme le premier, devra démontrer à Achaz que Jahvé veut sauver son peuple par lui-même, sans le secours des hommes; et le prophète, avant d'apporter le signe, affirme encore une fois solennellement cette volonté salvifique du Dieu d'Israël, en prédisant la naissance surnaturelle de l'Emmanuel, garantie du secours divin : « Voici que la Vierge a conçu et elle enfante un fils et elle l'appelle Emmanuel. » ẏ 14. Quant au signe, c'est la dévastation prochaine du pays, le misérable état auquel Juda sera réduit par ceux-là même en qui Achaz avait placée toute sa confiance, qu'il appelait à son secours, dont il attendait la libération et le salut, 15 à 25.

Le morceau suivant, viii-ix, 6 développe le même thème, suit à peu près la même marche, et se rapporte aux mêmes circonstances historiques que le chapitre vii. Isaïe prédit d'abord l'échec de la coalition syro-éphraïmite, viii, 1-4 : dans un espace d'environ deux ans, les royaumes de Damas et d'Israël seront menacés de devenir victimes des Assyriens. Cette prédiction est faite d'une intéressante façon. A la naissance d'un de ses enfants, Isaïe reçut l'ordre de lui donner le nom de Mahêr-šâlal-ḥâš-baz (Prompt-butin-Proche-pillage) et la portée symbolique du nom est expliquée : avant que l'enfant sache dire : papa, maman, on portera les richesses de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assur. Mais déjà avant la conception de l'enfant, le prophète avait dû graver le nom fatidique en gros caractères, sur une grande tablette, en présence de témoins dignes de foi. La ville de Damas est tombée en 732; la conception et la naissance du fils d'Isaïe dont le nom présage la chute de cette ville doivent se placer vers 734.

Les ennemis d'Achaz ne l'emporteront pas, mais Juda lui-même sera dévasté par le torrent assyrien. Comme au chapitre vii, le prophète laisse clairement voir la répercussion qu'aura en Juda l'immixtion de l'Assyrie dans les affaires de Palestine, viii, 5-10 : Ce peuple a méprisé les eaux de Siloé qui coulent doucement; voici que le Seigneur amène sur lui les eaux du fleuve, larges et puissantes, elles recouvrent toute l'étendue de ton pays, ô Emmanuel! Mais les projets ennemis n'aboutiront pas, et cela précisément à cause d'Emmanuel.

Après un morceau d'ordre intime, 11-20, où Isaïe, fatigué de s'adresser à un peuple incrédule, déclare qu'il va confier ses instructions écrites à ses fidèles disciples, le discours revient à la description de l'invasion assyrienne, 21-22. On décrit l'angoisse, la famine, la détresse qu'amène cette invasion. Mais après l'humiliation viendra le gloire : viii, 23-ix, 6 forment un contraste voulu avec le sombre tableau des versets précédents. L'angoisse et les ténèbres feront place à la lumière et à la joie, l'oppression à la délivrance, la guerre à la paix quand apparaîtra et règnera le Messie libérateur, le Prince issu de David dont le quadruple nom est : Merveilleux conseiller, Dieu fort, Père à jamais, Prince de la paix.

Après avoir replacé dans leur cadre historique les deux prophéties messianiques de vii, 14 et de ix, 5-6, il nous reste à justifier l'interprétation sommaire que nous venons d'en donner.

b) La prophétie de la naissance d'Emmanuel, Is., vii, 14. — Nous aurons à rechercher qui est, dans l'esprit du prophète, cet Emmanuel dont la naissance est attendue; ensuite, quel caractère particulier revêt sa conception et sa naissance; enfin quelle est la place de cette prophétie dans le contexte du chapitre vii.

a. *Qui est Emmanuel?* — Tout a été mis en œuvre pour reconnaître l'enfant annoncé par Isaïe et qui portera le nom d'*Immanu-El*, et les identifications les plus diverses ont été proposées.

α) Les anciens juifs, au témoignage de saint Jérôme, y voyaient *Ezéchias : Hebræi hoc de Ezechia, filio Achaz, prophetari arbitrantur, P. L.*, t. xxiv, col. 109. Cf. Justin, *Dial.*, n. 66, 68, 71, 77. *P. G.*, t. vi, col. 628, 633, 644, 656. Quelques modernes, se rallient à cette opinion. Tout semble indiquer, disent-ils, qu'il s'agit d'Ézéchias. Il était fils de roi, de la race de David. Il a grandi sous les yeux d'Isaïe : enfant au début du règne d'Achaz, il était arrivé à l'âge d'homme au moment de la grande invasion assyrienne de Sennachérib. Ses voies n'étaient pas celles de son père : pieux, juste, confiant dans le secours de Dieu, il mérita d'être délivré par un éclatant miracle. La version des LXX favorise cette interprétation. D'après elle, en effet, le prophète s'adressant à Achaz, dirait : Tu l'appelleras, καλέσεις, du nom d'Emmanuel. Achaz donne à l'enfant le nom qu'il doit porter, c'est donc qu'il s'agit de son fils.

Emmanuel n'est pas Ézéchias. La leçon du texte grec ne l'emporte pas sur celle du texte massorétique : il est reconnu que la version des LXX du livre d'Isaïe est d'une manière générale assez défectueuse. D'ailleurs, Ézéchias devait être né au moment où Isaïe prononça cet oracle. Saint Jérôme le faisait remarquer déjà : *Quomodo... de Ezechiæ conceptu dicitur et nativitate, cum eo tempore quo regnare cœpit Achaz, jam novem Ezechias esset annorum? (loc. cit.)* Les difficultés chronologiques qui entourent l'avènement d'Ézéchias ne permettent plus aux exégètes modernes de proposer cet argument avec la même assurance que Jérôme. Il nous semble pourtant n'avoir pas perdu sa valeur. Trois passages bibliques sont en conflit pour la date de l'avènement d'Ézéchias. D'après IV Reg., xviii, 9-10, Samarie a été prise la 6e année d'Ézéchias, ce qui nous conduit pour l'avènement de ce prince en 727. Il devait donc être né en 734 lors de la guerre syro-éphraïmite, d'autant plus que la Bible, IV Reg., xviii, 2. le fait monter sur le trône à l'âge de 25 ans. Mais, d'après IV Reg xviii, 13, l'invasion de Sennachérib en Juda eut lieu la quatorzième année d'Ézéchias. Or Sennachérib monta sur le trône en 705 et son expédition en Palestine eut lieu en sa troisième année, en 702 (cylindre de Taylor). Il faudrait donc dater l'avènement d'Ézéchias d'environ 715. S'il avait 25 ans à son avènement, Isaïe n'a pas pu prédire sa naissance en 734. Mais on ne peut dater le règne d'Ézéchias de 715; l'invasion assyrienne de 702 ne tombe pas la quatorzième année d'Ézéchias; nous avons dit plus haut que cette indication chronologique convient à la maladie d'Ézéchias, mais ne peut d'aucune façon se rapporter à l'expédition de Sennachérib. Il faut donner la préférence à la notice de IV Reg., xviii, 9-10 sur celle de IV Reg., xviii, 13. On ne peut guère tabler non plus sur les seize ans de règne que IV Reg., xvi, 2 assigne à Achaz, pour dater l'avènement d'Ézéchias de 719, son père n'ayant pas occupé le trône avant 735. Cette date serait à la fois en contra-

diction avec les deux autres passages des Rois. On obtient au contraire l'harmonie entre IV Reg., xvi, 2 et IV Reg., xviii, 9-10, en lisant six ans, au lieu de seize, dans le premier passage. Notons encore que la vraie interprétation de l'oracle d'Isaïe contre les Philistins, Is., xiv, 28 sq., fait coïncider l'année de la mort d'Achaz avec celle de la mort de Téglath-Phalasar. Or le monarque assyrien disparut en 727, ce qui confirme la donnée de IV Reg., xviii, 9-10 pour l'avènement d'Ézéchias en 727. En tout état de cause, on voit que la naissance de ce monarque doit être antérieure à 734 et que le prophète n'a pu alors l'annoncer comme prochaine.

Le nom d'Emmanuel (Dieu avec nous) exprime tout au moins le souvenir ou l'espoir du salut. Il semble même qu'Emmanuel soit lui-même le roi-sauveur. Nous n'argumentons pas pour le moment du rôle réservé à l'enfant du chapitre ix, ou au rejeton de David du chapitre xi, nous nous en tenons aux chapitres vii et viii qui seuls parlent strictement d'Emmanuel. Au chapitre vii, nous ne rencontrons que le nom avec sa portée figurative, mais au chapitre viii, 8, Emmanuel apparaît comme roi de Juda, et au verset 10, comme garantie absolue du salut de la nation : « Armez-vous, vous serez consternés! Préparez un plan, il sera détruit! Formez un projet, il ne tiendra pas, à cause d'Emmanuel (*kî 'immânu-'El*). » Or, on ne voit pas très bien pourquoi Ézéchias recevrait un nom qui soit un souvenir ou un gage de salut, encore moins à quel titre Ézéchias serait présenté comme roi-sauveur. Isaïe voudrait-il dire qu'Achaz pourra appeler son fils Emmanuel en reconnaissance ou en espoir de la délivrance du péril syro-éphraïmite? Mais au chapitre vii, après le refus d'Achaz, il n'est plus question de cette délivrance, mais au contraire des maux qui vont fondre sur Achaz, sa maison et son peuple. Il faudrait dire aussi qu'Ézéchias-Emmanuel fait double emploi avec le second fils d'Isaïe, dont le nom Prompt butin-Proche pillage symbolise le châtiment de Damas et de Samarie. Achaz devrait-il donner à son fils le nom d'Emmanuel, gage de la délivrance du péril assyrien? Mais il n'est pas question de cette délivrance dans l'entretien du prophète et du roi, mais bien des ravages que l'Assyrien va exercer en Juda. Enfin, le titre de roi-sauveur ne convient d'aucune façon à Ézéchias. Au lieu d'être le salut d'Israël, il doit demander lui-même à Dieu sa délivrance, et en être averti par la bouche d'Isaïe; il se compromet avec les ambassadeurs du patriote babylonien Mérodach-Baladan; il s'effraie et pleure comme un enfant à la nouvelle de sa mort prochaine. Mais peut-être l'histoire n'a-t-elle pas répondu à l'attente prophétique, et Ézéchias ne fut-il pas l'homme qu'Isaïe espérait? Dans ce cas, le prophète, conscient de sa déception, n'aurait pas laissé subsister ses oracles démentis. Le Talmud, traité *Sanhédrin*, 94[a], nous dit que Dieu voulait faire d'Ézéchias le Messie, mais que celui-ci n'en fut pas trouvé digne. Cette interprétation a au moins le mérite de reconnaître que l'Emmanuel promis n'est autre que le Messie.

Si Emmanuel désigne Ézéchias, pourquoi Isaïe appelle-t-il sa mère la *'almâh?* Ce mot, comme nous le verrons, indique une jeune fille nubile; pourquoi nommer ainsi Abi, fille de Zacharias, IV Reg., xviii, 2? Pourquoi Isaïe ne dit-il pas à Achaz : ton épouse ou la reine? Et s'il s'agit d'une jeune fille quelconque du harem d'Achaz, pourquoi Isaïe l'appelle-t-il *la* jeune fille et pourquoi donne-t-il ce nom vulgaire à celle qu'il sait devoir être la mère de l'héritier du trône? De plus, comme nous le dirons plus loin aussi, le langage solennel du prophète : « Voici que la jeune fille est enceinte et met au monde un fils » semble bien annoncer un mystère dans la conception et la naissance d'Emmanuel. Or, il n'y eut sans aucun doute rien de particulier ni d'extraordinaire dans la naissance d'Ézéchias.

β) Saint Jérôme rappelle une autre opinion ancienne, celle qui fait d'Emmanuel *un fils d'Isaie : Quidam de nostris Isaïam prophetam duos filios habuisse contendit, Jasub et Emmanuel, et Emmanuel de prophetissa uxore ejus generatum in typum Domini Salvatoris, In Is., P.L.*, t. xxiv, col. 109-110. Cette opinion a été défendue par quelques docteurs juifs, comme Aben-Esra et Jarchi, par des protestants, comme Grotius, Gesenius, Hitzig, Meinhold, etc., et par quelques catholiques, disciples de ce *quidam de nostris* dont parle saint Jérôme. Elle s'appuie d'abord sur l'analogie qui existe entre vii, 14, d'une part, et de l'autre, vii, 3 et viii, 3 où deux autres enfants d'Isaïe reçoivent un nom symbolique et sont donnés comme signes. Isaïe ne dit-il pas, viii, 18 : « Nous voici, moi et mes fils... signes et présages en Israël? » L'exégèse en question allègue aussi, au moins pour se réfugier dans un sens messianique typique, les difficultés que suscite le contexte contre un sens messianique littéral. Elle nous paraît cependant inadmissible. D'aucune façon Emmanuel ne peut être un fils d'Isaïe. Plusieurs des raisons que nous avons apportées contre l'identification Emmanuel-Ézéchias valent aussi contre le fils d'Isaïe. Le prophète n'appelle pas sa femme *hâ 'almâh*, mais la *prophétesse*, viii, 3; la naissance d'un fils d'Isaïe ne présente rien d'extraordinaire; comment le fils d'Isaïe serait-il appelé souverain du pays, viii, 8? Emmanuel ne serait qu'un double de Mahêr šâlâl-ḥaš baz. Lors de sa rencontre avec Achaz, le prophète est déjà accompagné d'un de ses fils au nom prophétique, Šeâr-Jašûb; il n'est guère vraisemblable qu'il ait annoncé à Achaz la naissance prochaine d'un autre, qui figurerait également le salut, et cela d'une manière certainement inintelligible pour le roi. Dira-t-on qu'Emmanuel, fils d'Isaïe, est un type du Messie? Si Isaïe n'a pas eu conscience de sens typique, si en parlant de son enfant, il a annoncé le Messie sans le savoir, comme le fera plus tard Caïphe, Joa., xi, 51, les arguments de tantôt reviennent, et le prophète a donné à son fils des qualificatifs et des titres qui ne lui conviennent pas. Savait-il au contraire que son fils représentait le Messie, et parlait-il de lui en tant que figure du Messie? Cela revient à dire que le sens messianique est le sens littéral des paroles d'Isaïe. Nous verrons d'ailleurs que les difficultés soulevées par le contexte contre le sens messianique littéral sont sérieuses, sans doute, mais non insurmontables.

γ) Nous ne nous arrêtons pas à discuter l'explication allégorique de vii, 14, défendue par Hofman, d'après laquelle la *'almâh* serait une personnification de la maison de David, et l'*Emmanuel* représenterait l'*Israël nouveau*, ou symboliserait simplement la délivrance. Il est trop clair qu'il s'agit d'un individu déterminé et même d'un roi, fils de David.

δ) L'explication la plus répandue dans les milieux non-catholiques est celle qui voit dans la *'almâh* une femme quelconque, et dans l'Emmanuel, *un enfant quelconque*. La désignation de l'enfant qui doit naître n'est pas en question, disent les tenants de cette hypothèse, et le prophète ne pense à aucune personne en particulier; il n'y a là pour lui qu'une façon de parler pour indiquer la proximité de la libération et du salut. Cette explication est proposée avec des variantes, par Lowth, Gratz, Michaelis, Eichhorn, Paulus, Reuss, Kuenen, Smith, Cheyne, Marti, etc. Voici sous quelle forme Duhm la présente : Le signe qu'Isaïe va donner à Achaz a essentiellement le même but que celui que le roi vient de refuser, annoncer le prochain échec des ennemis. Le signe ou la preuve que nous serons sauvés, dira-t-il, c'est que les femmes qui, d'ici à quelques mois, donneront le jour à un fils, pourront l'appeler Emmanuel, Dieu avec nous; la retraite des armées alliées leur en fournira l'oc-

casion. Achaz pourra rencontrer de ces enfants portant le nom d'Emmanuel, et ce nom lui rappellera sa propre incrédulité en même temps que la vérité de la prédiction d'Isaïe. L'assurance du salut concrétisée dans le nom d'enfants qui vont naître bientôt, c'est là tout le signe que donne Isaïe pour la délivrance prochaine et certaine de l'invasion syro-éphraïmite. *Das Buch Jesaia*, Göttingen, 1902, p. 50-51. Pour rendre son explication plausible, pour pouvoir maintenir sa conception de la nature du signe au verset 14, et de l'indétermination de l'Emmanuel, Duhm est forcé de faire dans le contexte des mutilations importantes : le verset 15 doit disparaître, parce qu'il est messianique et brise le lien entre 14 et 16 ; les versets 18-25, contenant des menaces pour Achaz, sont séparés du reste du chapitre, et attribués à un rédacteur qui a également composé le verset 17 pour servir de lien entre les versets 1-16 et 18-25, et rattacher ainsi les menaces de 18-25 aux menaces de 9^{b} : « Si vous ne croyez, vous ne subsisterez pas. » Enfin, le verset 8 du chapitre VIII, où Emmanuel apparaît comme souverain du pays, doit être corrigé. L'image de l'oiseau étendant ses ailes sur la terre, 8^{b}, serait un reste d'une strophe perdue ou d'une citation. Il ne faudrait pas lire « sur *ta* terre, Emmanuel », mais « sur *la* terre, *car* Dieu est avec nous, (*'immanu-êl*) », comme à la fin du verset 10. Les mots *car Emmanuel*, comme tout le verset 15 du chapitre VII, avant de pénétrer dans le texte, ont peut-être été écrits en marge par un lecteur attentif, partisan du sens messianique. Ces corrections violentes sont admises par Cheyne et Marti ; nécessaires dans l'explication de Duhm, elles n'en sont pas moins arbitraires et injustifiées. Après l'incrédulité et le refus d'Achaz, il ne semble pas qu'il faille s'attendre encore à un signe rassurant de la part d'Isaïe, et un contexte de menaces est au contraire, comme nous le verrons, tout à fait en situation. Il ne s'agit plus d'une délivrance de l'invasion syro-éphraïmite, mais d'une dévastation du pays de Juda par l'Assyrie. D'ailleurs, le signe du verset 14 compris dans le sens de Duhm fait de nouveau double emploi avec celui de Mahêr-šâlal au chapitre VIII. Et puis, pour signifier que les femmes qui enfanteront un fils pourront l'appeler Emmanuel, quelle façon bizarre de s'exprimer : Voici que *la jeune femme* est enceinte et enfante un fils ! Pourquoi *la jeune femme?* Est-ce une personne déterminée? Est-ce un collectif pour désigner toute la catégorie des jeunes femmes?

ε) Emmanuel n'est pas un enfant quelconque, comme le prétendent les critiques indépendants, et en ce sens, les explications anciennes sont justes. C'est un enfant bien déterminé, mais ce n'est ni un fils d'Achaz, ni un fils d'Isaïe, c'est le *Messie*. L'exégèse messianique d'Is., VII, 14 est de plus en plus abandonnée par les exégètes protestants, même par des théologiens *positifs* comme Seeberg et Köberle. Kautzsch, *Die heiligen Schriften des Alten Bundes*, t. I, 525 ne la mentionne même plus! Seuls quelques panbabylonistes essaient de la faire revivre. On sait que d'après eux, les prophètes n'ont pas créé l'espérance messianique qui n'est qu'une forme de l'attente d'un sauveur qui flottait avant eux dans tout l'ancien orient. En particulier la *'Almâh* d'Isaïe n'est autre que la *Virgo cœlestis* donnant naissance au sauveur. L'apologétique chrétienne n'a pas grand chose à attendre de cette volte-face au sein du camp rationaliste. Par contre tous les exégètes catholiques admettent le sens messianique et, sauf quelques exceptions, le sens messianique littéral. Celui-ci se rencontre déjà dans l'Évangile, explicitement dans saint Matthieu qui, après avoir rapporté la conception surnaturelle du Christ, ajoute, I, 22-23 : « Or tout cela arriva afin que fût accompli ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète : « La Vierge concevra et enfantera un fils et on le nommera Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous; » implicitement dans saint Luc qui semble bien faire allusion à Is., VII, 14 et IX, 5 lorsqu'il rapporte la parole de l'ange à Marie, I, 31-32 : « Voici que vous concevrez en votre sein, et vous enfanterez un fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand; on l'appellera le fils du Très-Haut; le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père; il règnera éternellement sur la maison de Jacob et son règne n'aura point de fin. » Il est défendu par les premiers apologistes chrétiens, saint Justin, *Apol.*, I, 33; *P. G.*, t. VI, col. 381, *Dial.*, n. 43, 66, 68, 71, 84, *Ibid.*, col. 568, 628, 633, 644, 673; saint Irénée, *Hæres.*, l. III, c. XXI, 4; l. IV, c. XXXIII, 11, *P. G.*, t, VII, col. 950, 1080 ; Tertullien, *Adv. Jud.*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 617 sq

Le sens messianique typique, déjà mentionné par saint Jérôme sans être censuré, a été défendu par Tirinus, Richard Simon, Bossuet, dom Calmet, Le Hir, Schegg, etc., Voir les textes dans Knabenbauer, *Commentarius in Isaïam prophetam*, t. I, p. 183-185. Le langage de ces auteurs n'est cependant pas toujours très clair; ils n'attachent pas tous la même signification aux mêmes termes et il y a peut-être quelque risque à les ranger dans une seule catégorie. Nous le faisons en tant qu'ils paraissent s'écarter du sens messianique littéral et unique. Voici le jugement de Calmet sur le célèbre passage d'Isaïe auquel il a consacré une dissertation spéciale *Explication de la prophétie d'Isaïe VII, 14*, Paris 1704, p. 52-56 : « On peut donc envisager ces paroles : *Une Vierge concevra et enfantera un fils dont le nom sera Emmanuel*, ou dans un sens absolu et détaché du reste du discours; et alors il marquera évidemment la naissance du Messie d'une mère vierge; ou dans un sens respectif, et comme lié, et enclavé avec la prophétie qui regarde le fils d'Isaïe; et alors il n'y aura que l'autorité de Jésus-Christ, des apôtres, des Pères et de l'Église, qui nous déterminera à détacher cette proposition, et les autres des chapitres suivants lesquelles regardent le Messie, du reste de la prophétie qui regarde l'enfant de la Prophétesse épouse d'Isaïe. »

L'explication messianique dans le sens typique est orthodoxe, dit Condamin, *op. cit.*, p. 65 : Isenbiehl a été condamné en 1779 par un bref de Pie VI, parce qu'il ne la conservait même pas. Il croyait qu'il s'agissait du fils d'Isaïe, ou plutôt, d'après Knabenbauer, *op. cit.*, t. I, p. 182, de l'enfant d'une jeune femme de l'entourage d'Achaz ou qui se trouvait là par hasard et dont le prophète aurait signalé la grossesse présente ou prochaine. Le texte du bref de condamnation dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 109. — Le sens messianique typique ne nous paraît cependant pas soutenable. Il faudrait pouvoir déterminer quel est le personnage qui sert de type au Messie; il faudrait que le langage du prophète aux chapitres VII et VIII pût s'appliquer à ce personnage dans le sens propre et littéral, car le sens typique, ignoré de l'auteur humain, mais voulu par l'Esprit Saint et révélé dans le Nouveau Testament, doit avoir son point de départ et d'attache dans le sens littéral qu'il élève et vérifie au delà des prévisions du prophète. Il est inadmissible qu'un sens typique déterminé puisse se greffer indifféremment sur n'importe quel texte ou n'importe quel personnage de l'Ancien Testament. Or, quel que soit le personnage qu'on suppose être le type du Messie, fils d'Achaz, fils d'Isaïe, enfant quelconque, l'application du langage prophétique se heurte toujours à des difficultés insurmontables. En particulier, d'après la citation de saint Matthieu, la prophétie d'Isaïe porterait tout d'abord sur la conception virginale du Messie. Si cette prophétie n'est messianique que dans le sens typique, elle doit avoir eu un autre objet immédiat et historique visé par le prophète : quel est l'enfant dont la conception virginale pourra servir de type à celle du

Messie futur? Si l'on admet le sens messianique d'Isaïe VII, 14, il faut l'admettre comme sens direct, littéral, unique. Cette exégèse se recommande à plusieurs titres. Nous n'argumentons pas de la signification du nom d'Emmanuel, Dieu avec nous, comme si ce nom impliquait nécessairement l'Incarnation de Dieu, était par conséquent réservé au Messie et ne pouvait être donné à un autre personnage; mais nous reconnaissons qu'en fait ce nom s'est vérifié pleinement dans le Christ Dieu et homme, et sans doute plus rigoureusement et plus parfaitement que ne l'avait pu soupçonner le prophète. Nous n'argumentons pas non plus du caractère mystérieux qu'Isaïe paraît bien attacher à la conception et à la naissance d'Emmanuel, mais nous reconnaissons encore une fois que ce caractère mystérieux se rencontre éminemment dans la conception surnaturelle de Jésus.

L'application messianique d'Is., VII, 14 nous semble la seule qui réponde à tous les *desiderata*, qui vérifie suffisamment tout ce que le prophète nous dit d'Emmanuel :

α. Emmanuel est roi de Juda. Le pays de Juda est regardé comme *sa* terre, VIII, 8. Marti lui-même reconnaît que dans le cas seulement où Emmanuel serait le Messie l'on pourrait appeler Juda ou la Palestine sa terre; et ne pouvant se résigner à voir le Messie dans Emmanuel, il préfère admettre la correction proposée par Duhm pour VIII, 8.

β. Emmanuel apparaît à Isaïe comme le futur sauveur du peuple et comme la garantie du salut présent, VIII, 10 : tous les complots que les ennemis pourraient tramer contre le peuple de Dieu seront vains à cause d'Emmanuel. Ce rôle de sauveur de Juda convient parfaitement au Messie et ne convient qu'à lui.

γ. On est autorisé à expliquer la prophétie du verset 14 par celle de VIII, 23-IX, 6, comme le fait saint Luc, I, 31-32. Elles datent de la même époque, se rapportent aux mêmes circonstances. D'un côté, il est question d'un enfant annoncé à la maison de David, VII, 13, d'Emmanuel, personnification du secours divin, roi et sauveur de Juda; de l'autre, d'un enfant présenté comme déjà né, d'un roi de la maison de David, IX, 6, qui porte les noms merveilleux de conseiller prodige, Dieu fort, père à jamais, prince pacifique; qui brisera la verge d'Assur et sera une lumière de salut pour les tribus de Zabulon et de Nephtali. VIII, 23-IX, 5. On peut rapprocher encore des chapitres VII-VIII-IX, l'oracle quelque peu postérieur du chapitre XI, où le prophète se tourne de nouveau vers l'ère de triomphe qui se lèvera un jour pour Sion, et voit s'élever la tige sortie du tronc d'Isaïe qui mettra fin aux épreuves des nations et établira le règne de la paix. « L'Immanu-El de VII, 14, dit Van Hoonacker est le même que l'Immanu-El libérateur de VIII, 8, que l'enfant ou le fils glorieux de IX, 5 sq., que la tige sortie de la souche de David de XI, 1 sq. » *Revue biblique*, 1904, p. 220. Cf. aussi Davidson et Condamin, *op. cit.*, p. 63. Or, si l'on peut rapprocher pour le sens et éclairer l'un par l'autre ces oracles rapprochés dans le temps, les circonstances et le contexte du livre d'Isaïe, il n'y a plus le moindre doute sur l'identification messianique d'Emmanuel dans Is., VII, 14.

δ. Enfin, le texte de Michée V, 1-5, où le Messie est clairement désigné, et qui fait manifestement écho à Isaïe VII, 14, nous confirme dans l'interprétation messianique de ce passage : De Bethléem, ville de David, sortira celui qui doit dominer sur Israël. Jahvé livrera son peuple jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté ce fils prédestiné qui gouvernera par la puissance de Jahvé, par la majesté du nom de Jahvé son Dieu et nous délivrera d'Assur quand celui-ci envahira notre pays et foulera notre territoire. Il y a de multiples rapprochements, entre l'oracle de Michée et celui d'Isaïe. L'*Emmanuel* d'Isaïe c'est le *Dominateur* sorti de Bethléem dans Michée, et *celle qui doit enfanter* dont parle Michée, c'est la *'almâh* qui conçoit et enfante dans Isaïe, c'est la mère du Messie.

b. *Conception et naissance d'Emmanuel. La 'Almâh.* — Saint Jérôme et probablement aussi les anciens juifs, font dériver le mot *'almâh* de la racine *'âlam, cacher*, qui ne se rencontre qu'en hébreu : *Verbum* alma *habet etymologiam* ἀπόκρυφος, *i. e. abscondita* et Jérôme en concluait que le sens usuel de *vierge* était encore renforcé par la signification étymologique: alma ἐπίτασιν (*incrementum*) *virginitatis habet, ut et virgo sit et abscondita*, tandis que *betûlâh* correspondrait simplement à *virgo*. *Liber hebr. quæst. in Gen.*, XXIV, 43; *In Is.*, VII, 14; *Adv. Jovin.*, I, 32, *P. L.*, t. XXIII, col. 973; t. XXIV, col. 107; t. XXIII, col. 254. Les sémitisants modernes ont abandonné cette étymologie. Le mot *'almâh* est la forme féminine de *'élém* qui signifie *jeune homme* et la comparaison avec l'arabe, le syriaque et l'araméen semble indiquer qu'il dérive d'un radical *'âlam* avec le sens d'être fort, d'être viril, d'être à l'âge nubile. La *'almâh* serait donc la jeune fille nubile, *puella nubilis*.

Mais à côté de l'étymologie il faut tenir compte de l'usage. La signification étymologique n'est pas toujours rigoureusement respectée par l'usage. Ainsi le mot allemand *Jungfrau* qui signifie étymologiquement *jeune femme*, représente en fait dans l'usage courant une *jeune fille non mariée*. Il paraît en être de même pour le mot hébreu *'almâh*. Ce mot revient encore un certain nombre de fois dans la Bible en dehors d'Is., VII, 14 : Gen., XXIV, 43, où la *'almâh* qui sortira pour puiser de l'eau est Rébecca jeune fille très belle, dit le ℣ 16, qui était vierge *betûlâh* et que nul homme n'avait connue; Ex., II, 8 où la *'almâh* est Marie, sœur de Moïse, allant chercher sa mère comme nourrice à son frère sauvé des eaux; Cant., I, 3 et VI, 8 où les *'alâmôt* sont les jeunes filles en opposition dans le second endroit aux épouses et aux concubines; Ps. XLVI, titre (peut-être aussi Ps. IX, 1 et XLVIII, 15 qui serait à transporter à XLIX, 1) et I Par., XV, 20 ne fournissent pas de renseignements précis : *'al-'alâmôt* est probablement une notation musicale. Le sens est obscur. On traduit par « en soprano » ou « en voix de fausset », *voce virginea;* Ps., LXVIII, 26 où l'on voit figurer dans un cortège « en avant les chanteurs, en arrière les musiciens, au milieu des jeunes filles, *'alâmôt*, avec des tambourins. »

Dans aucun de ces passages *'almâh* ne désigne une jeune femme mariée; dans plusieurs d'entre eux, comme ceux de la Genèse, de l'Exode, du Cantique, et sans doute aussi du psaume LXVIII, le mot représente manifestement une jeune fille non mariée. Mais il n'insiste pas formellement sur la virginité, (c'est le mot *betûlâh* qui sert à relever particulièrement ce caractère), mais sur l'adolescence ou la jeunesse. Toutefois, une jeune fille non mariée doit être supposée vierge jusqu'à preuve du contraire, elle est vierge *de jure*. Une jeune fille non mariée dont la perte de la virginité serait connue, pourrait-elle encore s'appeler *'almâh?* Aucun texte ne permet de l'affirmer. On voit donc que beaucoup de lexiques dépassent la portée des textes, sinon la signification étymologique, en traduisant *'almâh* par jeune fille nubile, vierge ou non, mariée ou non. En sens contraire, certains commentateurs exagèrent certainement en disant que dans l'un ou l'autre cas, en dehors du texte d'Isaïe, le mot *'almâh* sert à désigner la jeune fille formellement comme vierge. Il s'agit surtout d'un passage obscur des Proverbes, XXX, 19 sur l'interprétation duquel on a beaucoup discuté. A notre avis, il ne dit ni plus ni moins que les autres passages de la Bible où il est question de la *'almâh*. L'étude de ce texte montre peut-être que le vocable *'almâh* n'impliquait pas né-

cessairement, du moins à l'époque de l'auteur, la conservation matérielle de la virginité. Quoi qu'il en soit d'ailleurs on peut dire que partout où il s'agit de *'almâh* dans la Bible il est question d'une jeune fille nubile mais *non mariée*. Le prophète se représente donc une jeune fille non mariée, et donc ici une vierge, — car pourquoi la supposer violée, — concevant et enfantant Emmanuel. Dans quel but relève-t-il ce caractère de la mère du Messie? Si cette jeune fille doit devenir mère à la façon des autres mères c'est une banalité sans importance que de noter qu'elle était vierge jusqu'alors; c'est le cas pour bien des jeunes filles avant la conception de leur premier enfant. C'est donc qu'Isaïe ne se représente pas la conception du Messie s'opérant selon les lois ordinaires, mais d'une façon extraordinaire et mystérieuse.

Bien que ce mot *'almâh* ne rende pas rigoureusement et nécessairement le sens de vierge, bien qu'il ne soit pas dit textuellement que la *'almâh* restera vierge en concevant et en enfantant, par le fait même qu'Isaïe relève ce fait qu'une jeune fille non mariée deviendra mère du Messie, c'est qu'il voit dans cette maternité quelque chose de merveilleux, de surnaturel. Le mot *betûlâh* eût sans doute été plus clair, mais l'emploi de *'almâh* ne modifie pas le sens de la prophétie. Aquila, Symmaque, Théodotion l'ont traduit par νεᾶνις qui ne compromet rien, mais les LXX, la Vulgate et le Syriaque ont certainement rendu la pensée d'Isaïe en se prononçant nettement pour l'enfantement virginal, παρθένος, *virgo*, *betûlta*. Plusieurs passages des écrits rabbiniques et quelques allusions de Philon donnent à penser qu'une naissance miraculeuse du Messie était attendue par les juifs. Il est difficile de prouver qu'ils la concevaient comme une parthénogénèse. Mais toute la tradition chrétienne, à commencer par saint Matthieu, a vu dans le texte d'Isaïe une prophétie de la conception surnaturelle du Messie. Longtemps les protestants ont été aux côtés des catholiques pour défendre cette exégèse. Driver, *Isaiah*, Londres 1893, p. 41, note, reconnaît encore que « de la prophétie prise dans son ensemble, on peut inférer qu'Isaïe voyait quelque chose de remarquable dans la naissance de l'enfant Emmanuel » et von Orelli *Die Propheten Jesaia und Jeremia*, Nördlingen, 1891, p. 38 : « Plus tard on a vu dans la manière dont Isaïe VII, 14 annonce la naissance d'Emmanuel un miracle au sens de Matth., I, 22, sq.; et de fait, ce n'est pas sans quelque juste motif extrinsèque et intrinsèque. » Mais le langage de Calvin est particulièrement clair; « Accordons aux juifs, dit-il, que *'almâh* signifie jeune fille et se rapporte surtout à l'âge, comme ils le veulent, bien que l'Écriture en use ordinairement en parlant d'une vierge, le texte réfute de lui-même leurs calomnies. Car qu'est-ce que le prophète eût dit de merveilleux s'il eût parlé d'une jeune fille devenue mère par le mariage?... Posons le cas qu'il soit parlé d'une femme qui devait concevoir un fils à la manière ordinaire : tous voient que ce serait une chose froide et sans propos, que le prophète parlant aux juifs d'une chose nouvelle et merveilleuse, ajoutât qu'une jeune fille concevrait. Il est donc évident qu'il parle d'une vierge qui devait concevoir par la grâce du Saint-Esprit, et non point selon le commun ordre de nature. Et c'est ce mystère que saint Paul exalte si hautement quand il dit : « c'est quelque chose de grand que ce mystère d'amour qui s'est fait voir dans la chair, qui a été justifié par l'Esprit, manifesté aux anges, prêché aux nations, cru dans le monde, reçu dans la gloire. » *Commentaires sur Isaïe, in hunc locum*. La conclusion du P. Condamin est même plus réservée et plus modérée que celle de Calvin : « Comme cela n'est pas certain (que *'almâh* ne peut se dire que d'une jeune fille *non mariée*), il semble que le texte d'Isaïe, considéré en lui-même, sans le témoignage de l'Évangile et de la tradition, exprime seulement d'une façon plus probable l'idée d'une Vierge-Mère... La difficulté est toute dans la part d'obscurité qui reste au sens de *'alma.* » *Op. cit.*, p. 69. L'on peut voir, en tout cas, que l'affirmation de certains critiques modernes, d'après laquelle la foi de l'Église en la conception surnaturelle du Messie reposerait sur une erreur de traduction, est non seulement blasphématoire, mais inconsidérée et dénuée de toute valeur scientifique. La *'almâh* d'Isaïe, c'est historiquement Marie, Vierge et Mère de Jésus.

c. *Rapports de la prophétie messianique avec le contexte.* — Nous avons expliqué le verset 14; mais comment cette prophétie de la naissance miraculeuse du Messie s'accorde-t-elle avec le contexte? C'est là le point le plus difficile à expliquer. Certains auteurs catholiques sont même portés à croire que nous n'avons « plus l'oracle *in extenso*, avec toutes les circonstances de texte et de contexte, tel qu'il fut délivré aux auditeurs immédiats. » Calès, *Recherches de science religieuse*, t. II 1910, p. 167. Recherchons d'abord la nature du contexte actuel et établissons que le verset 14 se trouve enclavé dans un discours de menaces à l'adresse d'Achaz.

Le discours d'Isaïe à Achaz a déjà fait entendre une note menaçante au ℣ 9, mais d'une manière conditionnelle : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas. » Il tourne définitivement à la menace au ℣ 13, après le refus d'Achaz de demander un gage de salut : « Écoutez, maison de David : Est-ce trop peu pour vous de lasser la patience des hommes, que vous lassiez aussi celle de mon Dieu! C'est pourquoi Dieu lui-même vous donnera un signe. » L'incrédulité du roi a provoqué l'indignation du prophète et modifié les dispositions bienveillantes de Jahvé. On ne s'attend plus désormais à voir accorder une faveur à Achaz. De fait, il est manifeste qu'à partir du verset 17, le prophète lui prédit de grandes calamités comme châtiment de son infidélité. Les Assyriens qu'il appelle à son secours viendront, ainsi que les Égyptiens, et ravageront son pays. Les vignobles seront détruits, les champs transformés en lieu de pacage pour le bétail; les rares habitants devront se nourrir des produits spontanés du sol, 17-25. Le beurre et le miel seront l'aliment de tous ceux qui seront restés dans le pays, 22. Emmanuel lui-même devra s'en nourrir, 15, parce que la terre ne sera plus cultivée, parce que le pays sera abandonné par suite de l'invasion assyrienne. Emmanuel est ainsi associé aux privations et aux maux que Juda aura à supporter à cause de la défiance d'Achaz. On reconnaît assez généralement aujourd'hui que la locution du ℣ 15 : manger du beurre et du miel, doit être considérée à cause du ℣ 22 où elle revient, non comme un indice de temps d'abondance, mais d'une époque de dévastation où, faute de récoltes, les habitants n'ont plus pour se nourrir que le miel et les produits du lait. Pourtant cette explication n'est pas acceptée par tous les exégètes. Si on l'admet, on fera commencer au ℣ 15 le tableau de la désolation qui se déroule de 17 à 25.

Dans ce contexte de menaces, le verset 16 fait difficulté, car il contient à première vue une promesse indirecte de délivrance en faveur d'Achaz : « Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont les deux rois t'épouvantent sera dévasté. » Ces deux rois sont évidemment Rasin de Damas et Phacée d'Israël et leur pays doit être les deux royaumes de Syrie et de Samarie. Isaïe annoncerait donc la dévastation de ces régions avant l'époque où le Messie saura rejeter le mal et choisir le bien, c'est-à-dire d'après l'interprétation généralement reçue, sera arrivé à l'âge de raison, Deut., I, 39; ou bien, d'après d'autres sera arrivé à l'âge mûr où il pourra juger non seulement pour lui-même mais encore pour les autres le bien et le mal.

Knabenbauer, *op. cit.*, p. 187, entend ce ℣ 16 de l'état de la Palestine à l'époque romaine : Avant l'époque où le Messie y mènera une vie humble et pauvre, la terre d'Israël aura été dévastée, c'est-à-dire privée de son autonomie. Mais il est évident par tout le contexte et spécialement par les versets 17-20 qu'il s'agit d'une dévastation prochaine dont Achaz sera encore témoin et dont les Assyriens seront les auteurs. Il faudra résoudre autrement la difficulté créée par l'association d'Emmanuel à des événements qui paraissent contemporains d'Isaïe. En partant du fait qu'il s'agit d'une dévastation prochaine de la terre d'Israël et de Damas par l'Assyrie, on explique d'ordinaire le ℣ 16 et sa connexion avec les versets 17-20 de la façon suivante : Isaïe va annoncer au ℣ 17 les maux qui fondront sur Achaz et sur son peuple en châtiment de l'incrédulité du roi, mais il prédit auparavant au ℣ 16 la dévastation de la terre d'Israël et de Damas. Cette explication est la seule qui puisse convenir au texte actuel du ℣ 16, et cependant elle est inacceptable. Il est impossible que les deux royaumes parfaitement distincts d'Israël et de Damas soient compris par Isaïe sous l'unique dénomination de « la terre dont tu crains les deux rois », comme s'il s'agissait d'un seul pays gouverné par deux rois. La dévastation de cette terre doit expliquer le fait qu'Emmanuel sera réduit à manger du beurre et du miel jusqu'à ce qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien, comme l'indique la connexion entre le ℣ 16 et le ℣ 15. Or ce fait s'explique par la dévastation de la terre de Juda, non par celle d'Israël et de Damas. Enfin, le ℣ 17 est la continuation naturelle du ℣ 16 et rien n'indique qu'il y ait transition de la terre d'Israël et de Damas à la terre de Juda dont on parle au ℣ 17. Il doit donc être question aussi de Juda au ℣ 16, mais alors il faut modifier le texte.

Condamin, *op. cit.*, p. 51, propose le texte suivant pour le ℣ 16 : « Car avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, la terre pour laquelle tu redoutes les deux rois sera dévastée. » Il adopte donc la leçon des LXX : *les* deux rois, au lieu de celle du texte massorétique : *ses* deux rois, et il donne au relatif *ăšér* non pas le sens de *que* mais celui de *pour laquelle*. C'était déjà, dit-il, la lecture de saint Ephrem, mais Lagrange fait observer, *Revue biblique*, 1905, p. 279 que *ăšér* seul ne peut avoir le sens de *pour laquelle*. L'année précédente, dans la même revue, 1904, p. 217, Van Hoonacker avait proposé une autre modification du verset 16. Il adopte aussi la leçon des LXX : *les* deux rois, donne à *ăšér* le sens de *parce que* ou *toi qui* et coupe, autrement la phrase. « Avant que l'enfant sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays sera abandonné. Parce que tu es saisi de terreur, toi, devant les deux rois, Jahvé fera venir sur toi, etc. » Mais encore une fois, Lagrange remarque qu'on ne peut alléguer aucun exemple de *ăšér*, en tête d'une phrase, signifiant *parce que* ou *toi qui*. *Loc. cit.* Pour sa part, il préfère la solution plus radicale de Budde qui supprime le verset 16. Davidson et Kittel avaient ouvert la voie, en retranchant les mots : « dont tu redoutes les deux rois. » Ce simple retranchement supprime d'un coup les trois difficultés signalées plus haut contre le verset 16 où le pays abandonné peut désormais s'entendre du pays de Juda. Lagrange fait valoir les considérations suivantes en faveur de la suppression totale du verset 16 : α) il est impossible de maintenir ce verset dans sa teneur actuelle, et d'autre part les modifications qu'on y apporte peuvent difficilement se soutenir. — β) Ce verset fait l'effet d'un doublet avec VIII, 4. — γ) Il paraît être l'œuvre d'un glossateur qui ne comprenant pas la menace d'Isaïe accablant Achaz et réservant le salut à la maison de David, a voulu faire intervenir immédiatement Emmanuel comme sauveur du danger syro-éphraïmite. — δ) Dans un texte pur, il serait peut-être imprudent de sacrifier un verset pour ces raisons, mais si l'on retranche comme gloses le ℣ 1 ; au ℣ 4 les mots : « la fureur de Rasin et d'Aram et du fils de Romélie » ; au ℣ 8 les mots : « encore soixante-cinq ans et Éphraïm disparaîtra du rang des peuples » ; aux ℣℣ 17 et 20, la mention du « roi d'Assur », on peut mettre sans hésiter le ℣ 16 dans la même catégorie. Quoi qu'il en soit, qu'on supprime le verset 16 en tout ou en partie, ou qu'on le corrige dans le sens de Van Hoonacker ou de Condamin, il reste établi qu'il ne peut y être question d'une promesse de délivrance pour Achaz, d'une dévastation prochaine du pays d'Israël et de Damas. Le discours de menace commencé au ℣ 13 n'est pas interrompu par le ℣ 16, et alors se repose la question que nous soulevions d'abord : que vient faire, dans ce discours de menace, la prophétie de salut que contient certainement l'annonce de la naissance miraculeuse du Messie ?

On répond d'ordinaire que l'oracle du ℣ 14 est le signe donné par Dieu lui-même à Achaz qui refusait de demander un signe. L'apparition merveilleuse de l'Emmanuel serait le gage de la délivrance promise à Achaz au ℣ 4 et sq. Mais après le refus du roi, il n'est plus question, au chapitre VII, de délivrer Juda des mains d'Israël et de Damas. La naissance d'Emmanuel serait-elle un signe de la libération de la domination assyrienne dont Achaz est menacé dans les versets 11 sq. ? Il est vrai qu'Emmanuel doit délivrer Juda du joug assyrien, Is., VIII, 8-10 ; X, 24-34 ; Mich., V, 3-5, mais sa naissance est-elle annoncée à Achaz comme un signe de cette délivrance au point que les auditeurs d'Isaïe pourraient reconnaître dans l'accomplisement prochain de la prophétie, la garantie divine du salut promis ? Dans ce cas, Emmanuel devait naître dans le délai prévu par Isaïe, et l'événement ne s'étant pas accompli, il faudrait en conclure que le prophète s'est trompé, ou plutôt qu'on s'égare en voulant identifier Emmanuel et le Messie.

Beaucoup d'exégètes font remarquer que le signe divin annoncé au verset 14 ne doit pas nécessairement être pris dans le même sens rigoureux que celui qui avait été offert à Achaz au verset 11. Il ne manque pas d'exemples dans la Bible où le *signe* est pris dans un sens plus large. De deux événements prédits, le plus proche peut servir de signe au plus éloigné, I Reg., II, 34 ; Jer., XLIV, 29 sq. Cette acception ne peut convenir ici : les deux événements prédits sont le salut messianique et les maux qui vont accabler Juda ; le premier ne peut servir de signe à l'autre ; nous verrons au contraire que le second doit servir de signe au premier, et même dans un sens strict. Dans un sens plus général encore, le signe peut être simplement un incident de la prédiction réalisée, en face duquel l'esprit se reportera au temps où la prophétie a eu lieu et où le signe a été donné. Ex., III, 12 ; Is., XXXVII, 30. Mais dans les endroits cités, ce sont les témoins de la prédiction et du signe qui assistent à son accomplissement et peuvent ainsi se reporter au temps où la prophétie a été faite. Ici, au contraire, il s'agit d'une prophétie qui ne devait s'accomplir qu'après plus de sept siècles, qui perd par conséquent absolument tout caractère de signe. A la naissance du Messie, on pourra se reporter au temps de la prédiction pour conclure qu'Isaïe était un véritable prophète, mais cette constatation aurait intéressé avant tout les contemporains d'Achaz. Plus large encore est l'acception donnée au mot signe par ceux qui en font simplement un objet de foi. La naissance du Messie, donnée par Dieu comme signe au ℣ 14, devait être crue d'abord, pour servir ensuite de garantie aux promesses de délivrance faites au ℣ 4 et sq. Mais qui ne voit qu'un signe, objet de foi, et surtout un signe qui ne doit se réaliser qu'après l'événement qu'il garantit, n'est plus un signe d'aucune façon, n'est plus qu'une simple pro-

messe tout aussi difficile à croire, sinon plus, que la solennelle promesse de délivrance déjà faite auparavant, ỳ 4 sq. Cette dernière explication contient cependant des éléments de vérité. Elle reconnaît que le salut messianique est effectivement la garantie du salut présent: un peuple qui doit donner le jour au Messie, qui doit être définitivement sauvé par le Messie, ne peut disparaître totalement dans les tourmentes qui ravagent son histoire; et la foi présupposée au Messie futur devait être pour les juifs pieux le plus ferme soutien de leurs espérances dans les calamités présentes. Elle reconnaît aussi, en fin de compte, qu'on ne peut aucunement trouver au ỳ 14, dans la naissance d'Emmanuel, le signe donné par Dieu.

C'est ce qu'admettent Davidson, Huyghe, Durand, Condamin et d'autres. Le signe donné par Dieu est un signe de menace, il consiste dans les châtiments qui vont fondre sur Achaz, et qui sont annoncés immédiatement après le ỳ 14. Le ỳ 14 où la naissance d'Emmanuel est proposée comme imminente, ne contient pas le signe de la délivrance prochaine. Pour Delattre, Huyghe et Durand (et Condamin se rallie timidement à leur interprétation), le verset 14 ne servirait qu'à montrer l'imminence des châtiments. Jahvé punira l'incrédulité d'Achaz. Cela est tellement sûr, que « *si la vierge promise venait maintenant à concevoir et à enfanter*, l'Emmanuel, son fils, en qui la famille de David place son espoir, n'aurait pas encore atteint l'âge de discrétion qu'on se verrait déjà en face des faits accomplis. Comme tous les autres il en serait réduit à se nourrir de lait et de miel sauvage, les seuls mets qu'on trouvera dans le pays, après que les ennemis auront passé. » Cf. Condamin, *op. cit.* p. 71-72. Cette explication nous rapproche de la véritable solution, en ce sens qu'elle détermine bien la nature du signe; mais elle ne précise pas encore ce dont les châtiments imminents doivent être le signe. Or, un signe doit, de quelque façon, signifier quelque chose. L'interprétation hypothétique du ỳ 14 d'après laquelle la particule hébraïque *hinnêh* n'aurait pas le sens de *ecce*, mais de *si, supposé que*, est artificielle, dit Lagrange, *Revue biblique*, 1905, p. 280. Il faudra donc résoudre autrement la difficulté créée par l'annonce de la naissance imminente d'Emmanuel.

La solution proposée par Van Hoonacker, *La prophétie de la naissance d'Immanu-El*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 213-227, surtout p. 225-226, ressemble beaucoup à la précédente, mais évite le double inconvénient signalé. On reconnaît d'abord que le signe donné par Dieu à la maison de David n'est pas la naissance d'Emmanuel, mais le châtiment de l'invasion assyrienne. Les maux que le roi et le peuple de Juda auront bientôt à souffrir de la part de ces armées assyriennes en qui Achaz mettait tout son espoir et qu'il appelait à son secours, devront servir à prouver, tout comme le signe proposé d'abord à Achaz, la ferme volonté de Jahvé de sauver son peuple par lui-même, sans le secours d'armées étrangères. Aussi, avant d'apporter ce nouveau signe, Jahvé réitère encore une fois, par la bouche de son prophète, la solennelle affirmation du salut divin : « Voici que la vierge est enceinte et elle enfante un fils, et elle appellera son nom Dieu-avec-nous. » Le ỳ 14 exprime l'assurance du salut : le nom même de l'Emmanuel l'indique, et d'ailleurs dans tous ces chapitres Emmanuel apparaît réellement comme le roi-sauveur; il contient aussi l'affirmation du salut par Dieu seul, non seulement sans le secours d'armées étrangères, mais encore sans le secours des forces de la maison de David, car Emmanuel naîtra d'une vierge sans le secours d'un homme.

Les désastres causés par l'Assyrie seront donc le signe de cette volonté salvifique de Jahvé. Malgré le refus d'Achaz, le dessein providentiel subsiste, mais la perspective du salut divin s'éloigne. Il ne s'agit plus pour le moment d'une intervention divine délivrant Achaz du péril syro-éphraïmite; Assur se chargera de cette besogne, conformément à la politique humaine d'Achaz, mais ce salut sera pour le roi infidèle un châtiment, et le sauveur sera en même temps un fléau, et la maison de David devra reconnaître alors que Jahvé seul peut sauver Juda, et le sauvera en effet par son Messie.

Nous avons vu quel était le signe donné par Isaïe au nom de Jahvé, et ce que ce signe devait signifier : le salut opéré par Dieu au moyen d'Emmanuel. Un point reste à expliquer : comment Isaïe peut-il présenter ce salut au terme de l'invasion assyrienne?

Au chapitre VIII, 8 sq., Emmanuel est salué comme le Sauveur qui repoussera les flots de l'invasion assyrienne. Au chapitre XI, le rameau sorti du tronc de Jessé, c'est le prince qui inaugurera le règne de la paix sur les ruines de l'invasion assyrienne décrite au chapitre X. Dans Michée aussi, V, 3-5, le fils de « celle qui doit enfanter » a pour mission de délivrer le peuple du joug d'Assur. La perspective est la même dans Isaïe, VII, 14 : la Vierge est enceinte, elle va mettre au jour l'enfant sauveur; Emmanuel sera réduit à se nourrir de beurre et de miel. La chose est plus frappante encore si le verset 16 est authentique : avant qu'Emmanuel sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays de Juda sera dévasté par les Assyriens; mais la connexion entre Emmanuel et l'invasion assyrienne subsiste dans l'hypothèse de l'interpolation du verset 16.

Ce phénomène n'a rien d'extraordinaire; il se présente peut-être avec une acuité spéciale dans Isaïe, mais il se rencontre chez tous les prophètes; il est conforme à la loi qui préside à la conformation des visions et prophéties messianiques. Le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offre du salut présent de la nation, se confond dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui en sont l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement. En particulier, dans la pensée d'Isaïe, les armées assyriennes représentent les ennemis du peuple de Dieu, la puissance païenne qu'Emmanuel devra combattre. Et comme le mal de la part de l'Assyrie est imminent, Isaïe est amené à présenter l'intervention du Messie comme se préparant aussi.

Telle est la solution que le P. Lagrange juge définitive. Elle pourra paraître subtile dans certains de ses éléments, entre autres, la détermination du signe et de sa nature, mais elle semble la seule possible dans l'état actuel du texte et du contexte de la célèbre prophétie d'Isaïe, VII, 14.

c) La prophétie de la royauté et des noms merveilleux du Messie : Is., IX, 5-6. — Nous avons déjà montré comment cette prophétie se rattachait au même contexte historique que la précédente. A la sombre peinture des maux que les deux maisons d'Israël auront à subir de la part des Assyriens, le prophète oppose un brillant tableau des temps messianiques. VIII, 23-IX, 6; dans la Vulgate, IX, 1-7. L'authenticité de ce tableau ne peut être sérieusement contestée, ainsi que le reconnaît Duhm. Il se rattache trop intimement au tableau précédent avec lequel il forme, dans les expressions, un contraste voulu. Tandis que Marti, *Geschichte der Israelitischen Religion*, Strasbourg, 1903, p. 190, en rejette l'origine isaïenne sous prétexte qu'il n'est pas question d'un Messie personnel chez les prophètes jusqu'au temps du second Isaïe, Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah*, t. I, p. VIII, Cambridge, 1[illegible], affirme que les deux idées maîtresses de la prophétie messianique chez Isaïe sont précisément l'idée d'un Messie personnel et la foi en l'inviolabilité de [illegible]

Le caractère messianique du passage est généralement reconnu, si l'on excepte l'exégèse juive qui ap-

plique à Ézéchias ce qui est dit de l'enfant du verset 5. Le Targum de Jonathan lui-même, tout en interprétant ce verset 5 d'une façon singulière, reconnaît qu'il y est question du Messie : « Il sera appelé par l'Admirable en ses conseils, par le Dieu fort qui subsiste éternellement : Messie sous qui nous jouirons d'une grande paix. »

Les versets VIII, 23-IX, 1, sont appliqués fort à propos par saint Matthieu, IV, 13-16, à l'évangelisation des contrées du nord de la Galilée par la prédication de Jésus. Les tribus de Zabulon et de Nephtali qui occupaient la partie septentrionale de la Palestine étaient plus exposées que les autres aux incursions des nations étrangères : elles furent probablement ravagées les premières par Téglath-Phalasar en 734; elles seront aussi les premières à être illuminées par la lumière messianique. C'est d'après ce passage d'Isaïe que le Talmud dit que le Messie sera manifesté en Galilée. C'est tardivement que les commentateurs juifs ont abandonné l'interprétation messianique d'Isaïe VIII, 23-IX, 6.

Pour l'exégèse du verset 5 renfermant les noms du Messie, et auquel semble faire allusion saint Luc, I, 31-33, il faut d'abord écarter la leçon du *Codex Vaticanus* des LXX : Καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης Βουλῆς ἄγγελος. ἄξω γὰρ εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ ὑγιείαν αὐτῷ, *et vocatur nomen ejus magni consilii angelus. Adducam enim pacem super principes, et sanitatem ei.* Cette leçon obscure provient d'une lecture fautive du texte hébreu, comme le montre Knabenbauer. D'ailleurs, les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion donnent le même sens que le texte hébreu massorétique, et le *Codex Alexandrinus* des LXX a senti lui-même le besoin d'une conciliation avec le texte hébreu, car il ajoute après les mots Μεγάλης Βουλῆς ἄγγελος, les épithètes suivantes : θαυμαστὸς σύμβουλος, ἰσχυρὸς, ἐξουσιαστὴς, ἄρχων εἰρήνης, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, *admirabilis, consiliarius, fortis, potens, princeps pacis, pater futuri sæculi.*

Il faut remarquer ensuite que les attributs du Messie sont au nombre de quatre, chacun étant exprimé par deux mots qui doivent être lus ensemble, contrairement à la ponctuation de la Vulgate clémentine et à l'opinion de saint Jérôme : *Non enim ut plerique putant bina jungenda sunt nomina, ut legamus, admirabilis consiliarius, et rursum Deus fortis, sed admirabilis legendum est separatim... et consiliarius seorsum... et Deus separatim... In Is.*, IX, 1-6, *P. L.*, t. XXIV, col. 127. L'appellation Dieu-fort revient un peu plus loin, Is., X, 21, et se rencontre ailleurs, Deut., X, 17; Jer., XXXII, 18; Neh., IX, 32. Au chapitre XXVIII, 29, Isaïe dit de Jahvé des armées : il a des conseils merveilleux, ce qui nous invite à lire ensemble : *admirabilis consiliarius* dans IX, 5. Il faut rejeter aussi l'opinion du juif Luzzatto, qui ne voit dans toutes ces appellations qu'un seul nom du Messie : *Mirabilia statuit Deus fortis, pater æternus, princeps pacis.* Ce nom dirait beaucoup de choses de Dieu, mais rien de l'enfant dont on attend cependant la description.

Ces noms du Messie ne sont pas à comparer aux exclamations pieuses par lesquelles les parents, à l'occasion de la naissance d'un enfant, expriment leur joie, leur foi, leur reconnaissance : ce sont des noms prophétiques annonçant les attributs du Messie.

Le Messie a sur son épaule la souveraineté. La même image revient XXII, 22, pour décrire la charge d'Éliacim, préfet du palais. Caspari, *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes., IX, 1-6*, p. 13, Gütersloh, 1908, en conclut que le Messie n'est pas représenté revêtu de la puissance suprême, mais soumis à Dieu comme le préfet du palais est soumis au roi : il serait vizir et non sultan. La plupart des commentateurs y voient cependant les insignes de la puisssance royale. Il est un *merveilleux conseiller*, une merveille comme conseiller. Cette qualité est attribuée à Jahvé dans Is., XXVIII, 29. D'après Caspari, le Messie aurait pour fonction de faire reconnaître cette vérité : Dieu est merveilleux en conseil. Il devrait aussi proclamer ce dogme : Dieu est un héros. Jahvé est souvent appelé *El gibbôr*, Dieu-fort, mais ici cet attribut est transféré au Messie : dans cet enfant réside la plénitude des forces divines. Cet attribut s'est vérifié dans le Messie Dieu-homme, d'une façon profonde et complète que ne pouvaient soupçonner les juifs. Le Messie est appelé *Père à jamais* pour signifier l'éternelle protection dont il entourera son peuple (Corluy). La Vulgate traduit : *Pater futuri sæculi.* Est-ce pour signifier que le Messie ouvre une ère nouvelle à l'humanité et qu'il dispose du siècle à venir? La traduction de Abarbanel, Hitzig, Duhm : Père du butin, est étrange et improbable. Enfin, le Messie est appelé par Isaïe : *Prince de la paix* ou prince pacifique : Il rendra la paix à Israël et au monde et règnera à jamais sur le trône de David dans le droit et dans la justice. Isaïe décrira cette paix messianique au chapitre XI, et Michée appelle le Messie lui-même du nom de Paix, V, 5. La liturgie a inséré le verset 5 du chapitre IX d'Isaïe dans la troisième messe de Noël. Il est cité d'après l'ancienne version latine où, sous l'influence des LXX, on lit aussi le nom d'*ange du grand conseil.*

d) *La prophétie du rejeton de Jessé*, Isaïe, XI. — Cette prophétie fait partie d'un oracle contre Assur, X, 5-XI, où l'on reconnaît l'unité de composition, en même temps que la gradation dans le développement de la pensée. Tout au plus a-t-on émis quelques doutes touchant l'authenticité des versets 11 à 16 du chapitre XI. Cet oracle appartient au temps d'Ézéchias et des invasions assyriennes. Les allusions historiques qu'il contient permettent d'en placer la composition entre 717 et 701. Assur ne comprend pas son rôle d'instrument de Jahvé. Envoyé comme exécuteur des jugements divins, le roi d'Assyrie s'enorgueillit de sa puissance et abuse de ses conquêtes. X, 5-15. C'est pourquoi il sera brisé à son tour et son joug cessera de peser sur le peuple de Jahvé, 16-27. Après une marche conquérante qui l'amène aux portes de Jérusalem, il est frappé, abattu par la main de Jahvé, telle une forêt dont les arbres géants tombent sous le fer, 28-34. Alors, comme un rejeton sur une humble tige, le Messie issu de la souche de Jessé, naîtra et grandira. L'esprit de Jahvé reposera sur lui, Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de connaissance et de crainte de Dieu. Animé de cet esprit, le Messie pratiquera la justice et jugera avec équité. Au lieu de la guerre sans trève et sans merci, ce sera la paix universelle, XI, 1-10. Alors, les Israélites dispersés au loin seront ramenés dans leur patrie. Les rivalités cesseront entre Éphraïm et Juda et ils marcheront ensemble à la conquête des peuples voisins, 11-16.

Tout le chapitre est donc consacré à la personne et à l'empire du Messie. Cette description se rattache étroitement aux pensées énoncées IX, 1-6, les développant et les complétant. Là, ce sont les *noms* du Messie, ici, l'*Esprit* divin dont il est rempli ; là, il est nommé *princeps pacis*, ici est décrit son règne pacifique ; là, on dit de lui : *multiplicabitur ejus imperium*, ici sont donnés les détails : la vocation des gentils, leur entrée dans le royaume de Dieu, la fin du schisme et la victoire sur tous les ennemis. Le caractère messianique du morceau est universellement admis. Un descendant de David, rempli de l'Esprit de Jahvé, faisant régner sur la terre la justice et la paix, c'est la quintessence du messianisme ! C'est le Messie qui est désigné XI, 1 par le *rameau* qui sortira de la tige de Jessé, et par le *rejeton* qui poussera de ses racines. La Vulgate traduit : *Et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet*, et saint Jé-

rôme interprète : *Nos virgam de radice Jesse sanctam Mariam virginem intelligamus...., et florem, Dominum salvatorem. In Is.*, xi, 1, *P. L.*, t. xxiv, col. 144. Mais le parallélisme synonymique exige que le rameau et le rejeton désignent la même personne, comme le tronc et les racines designent la même souche. Le Messie est appelé ici un *rameau* et un *rejeton;* il est nommé ailleurs un *germe*, Is., iv, 2 ; xlv, 8 ; Jer., xxiii, 5 ; xxxiii, 15 ; Zach., iii, 8 ; vi, 12, une *pousse*, Is., liii, 2 ; Ez., xvii, 22, une *racine*, Is., liii, 2, une *végétation*, Ez., xxxiv, 29. C'est peut-être à tous ces textes, et spécialement, d'après saint Jérôme et beaucoup de commentateurs, au mot *nésér* d'Isaïe, xi, 1, que se réfère saint Matthieu, ii, 23, quand il dit de Jésus : « Il vint habiter une ville nommée Nazareth, afin que s'accomplît ce qu'avaient dit les prophètes : il sera appelé Nazaréen. » Le Targum de Jonathan applique au Messie le premier verset : *Egredietur virga de radice Jesse.* Il est suivi par la plupart des anciens commentateurs juifs, entre autres Abarbanel et Kimchi. Saint Paul, II Thess., ii, 8, applique à Jésus-Christ la parole d'Isaïe, xi, 4 : Du souffle de sa bouche, il anéantira l'impie. Cf. Apoc., i, 16. L'Apocalypse, v, 5 ; xxii, 16, emprunte à Isaïe un des qualificatifs dont elle salue l'agneau de la Jérusalem céleste : « Le voici le lion vainqueur de la tribu de Juda, le rejeton de David. » Cependant, quelques juifs, parmi lesquels Aben-Esra, et quelques commentateurs modernes à la suite de Grotius ont soutenu qu'Isaïe voyait Ézéchias dans le rejeton sorti du tronc de Jessé. On pourrait encore dans ce cas, admettre le sens messianique typique, mais il est certain qu'Isaïe n'a pu s'attendre à voir réaliser par Ézéchias le brillant avenir qu'il décrit au chapitre xi. Au témoignage de Théodoret certains juifs auraient appliqué cette prophétie d'Isaïe à Zorobabel : *lacrymis digna est*, dit-il, *judæorum stupiditas. In Is.*, xi, 1, *P. G.*, t. lxxxi, col. 318. Zorobabel ne vérifie pas le portrait d'Isaïe. D'ailleurs, le regard prophétique ne se porte pas sur un personnage historique déterminé, mais seulement sur le Messie, dont il annonce la naissance miraculeuse au chapitre vii, dont il a donné les noms au chapitre ix, dont il a décrit le rôle au chapitre xi.

Le rôle du Messie est d'abord de faire régner la justice : Il sera un juge parfait, aura une attention particulière pour les pauvres et les malheureux, exterminera l'impie et le méchant. La justice sera son vêtement et son armure, 3b-5. Grâce à ces dispositions, il inaugurera ce règne de paix si brillamment décrit dans les versets 6-9. Pour réaliser ce portrait du juge idéal, le nouveau David sera animé de l'Esprit de Jahvé qui reposera sur lui d'une façon permanente et lui communiquera la plénitude de ses dons. Dans une énumération à sept termes, le prophète indique d'abord d'une façon générale l'Esprit de Jahvé, puis les six effets que sa présence produira dans le Messie.

Les dons du Saint-Esprit vont deux à deux. D'abord deux dons d'ordre spéculatif : la *sagesse*, en vertu de laquelle le juge saura saisir la vraie nature de la cause, et l'*intelligence*, pour discerner les circonstances et les autres données qui peuvent influer sur la sentence. Puis deux dons se rapportant à l'ordre pratique : le *conseil*, ou l'art de prendre les résolutions et les moyens les plus propres à obtenir le résultat voulu ; la *force*, qui rendra le juge indépendant de toutes considérations de personnes et supérieur aux obstacles. Enfin, deux dons se rapportant à l'ordre religieux et mettant le juge de la terre en parfaite harmonie avec Dieu qu'il représente : la *science*, ou la connaissance parfaite de Dieu et de sa loi ; la *crainte de Dieu*, ou l'obéissance respectueuse aux volontés divines.

Les dons du Saint-Esprit sont au nombre de six. Il ne saurait être question d'un septième don exprimé par le ỳ 3a : *et replebit eum spiritus timoris Domini.* Ce n'est pas un don nouveau puisque la crainte de Dieu figure déjà à la fin du ỳ 2. D'ailleurs, les dons sont énumérés deux à deux, et le membre de phrase de 3a est en dehors de l'énumération, comme l'indique sa construction même. D'où vient donc le septième don du Saint Esprit ? Les LXX et la Vulgate ont traduit le même mot hébreu de deux façons différentes dans 2d et 3a, une première fois par εὐσέβεια, *pietas*, une seconde fois par φόβος θεοῦ, *timor Domini*, sans doute pour éviter la répétition du même terme dans deux versets consécutifs. Il n'est pas prouvé que les LXX aient attaché un sens différent à εὐσέβεια et à φόβος θεοῦ. La piété et la crainte de Dieu sont synonymes et expriment simplement la religion. On en a la preuve dans la double traduction que les LXX donnent de Proverbes, i, 7 : Ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ et εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. D'ailleurs, dans Is., xi, 2d et 3a, le Targum et la Peschito traduisent la locution hébraïque deux fois de la même manière : on n'est pas fixé sur le sens exact de 3a. Dom Calmet traduit : Et sa respiration sera dans la crainte du Seigneur. Ce verset décrirait l'effet produit dans l'âme du Messie par les dons énumérés aux versets précédents, surtout par le dernier. Le rejeton de David sera tellement pénétré de la crainte de Dieu que ce sera sa vie, sa respiration. Mais plusieurs critiques (Bickell, Condamin, Duhm) considèrent 3a comme une glose ou une variante qui vient rompre la régularité des versets 1-8 où tous les autres vers sont groupés deux par deux et soumis à un rigoureux parallélisme.

La conséquence de la justice dans le gouvernement des hommes, c'est la paix. Le prophète dessine un magnifique tableau de la tranquillité, de la douceur des mœurs, de l'harmonie universelle que le règne du Messie amènera dans le monde. xi, 6-9. Il ne faut voir dans cette description, ni un rêve purement idéal, ni une réalité destinée à s'accomplir un jour à la lettre. Il faut faire la part du symbole et considérer que le prophète décrit avant tout les splendeurs du royaume messianique dans sa phase complète et définitive. La première partie du verset 10 : « En ce jour-là, c'est la racine de Jessé qui se lève comme un étendard pour les peuples, c'est lui que les nations chercheront, » est citée par saint Paul, Rom., xv, 12. C'est la personne même du Messie qui est présentée comme une bannière sous laquelle le monde entier viendra se ranger ; ce n'est pas précisément sa *croix* qui est l'étendard ; il n'y a pas ici de prophétie de la mort du Messie. La seconde partie du verset 10 : « Et sa demeure sera glorieuse » a été traduite par la Vulgate : *Et erit sepulcrum ejus gloriosum.* Saint Jérôme appliquait ce passage à la mort et à la résurrection du Sauveur, et il a traduit de la sorte pour exprimer plus clairement ce qu'il croyait être la pensée du prophète : *Ut manifestum legenti sensum faceremus. In Is.*, xi, 10, *P. L.*, t. xxiv, col. 149. Mais l'idée du sépulcre, même glorieux, s'accorde mal avec le contexte. Isaïe veut dire que la gloire du Messie, étendard pour les nations, resplendira dans tout l'univers, et illuminera en quelque sorte sa résidence.

II. LA SECONDE PARTIE. — Considérée au point de vue messianique, la première partie du livre d'Isaïe fait surtout connaître la personne et les fonctions royales du Messie. La seconde partie décrira principalement son ministère de docteur qui s'étend au monde entier : « Il est envoyé pour être la lumière des nations et pour faire arriver le salut de Jahvé jusqu'aux extrémités de la terre » xlix, 6 ; et son œuvre rédemptrice en tant que « serviteur de Jahvé » s'offrant lui-même en sacrifice expiatoire pour nos péchés, liii, 10. Nous avons dit que cette seconde partie pouvait se partager en trois sections qui nous paraissent se rattacher respectivement comme à des points cardinaux, aux trois

vérités suivantes : la transcendance de Jahvé, le Dieu d'Israël; le Médiateur du salut spirituel et son œuvre rédemptrice; les conditions, les destinataires et la consommation du salut. La transcendance de Jahvé apparaît surtout dans la première section XL-XLVIII, qui la met dans un contraste saisissant avec l'impuissance et le néant des dieux des nations. L'œuvre du Médiateur occupe le centre de la seconde section, XLIX-LV, LX-LXII : le fruit de ses souffrances, c'est la réconciliation du monde pécheur. Les conditions d'accès au salut : la conversion sincère, le repentir, la justice; et les perspectives d'allégresse sans fin qu'ouvre la délivrance, font surtout l'objet des exhortations et des descriptions de la troisième section, LVI-LIX, LXIII-LXVI. Le monothéisme, le messianisme et l'universalisme, ces trois dogmes fondamentaux de la religion juive, que la seconde partie d'Isaïe inculque avec tant d'insistance, mettent ce recueil au premier rang des compositions religieuses de l'Ancien Testament. Nous ne pouvons nous arrêter à l'examen de toutes ces doctrines, mais nous devons cependant étudier de plus près les passages relatifs au serviteur de Jahvé, qui constituent le point culminant de la seconde partie d'Isaïe.

Les chants du Serviteur de Jahvé. — 1. *Applications diverses du titre de Serviteur de Jahvé.* — Le titre de serviteur de Dieu ou de Jahvé revient très souvent dans l'Ancien Testament, abstraction faite du livre d'Isaïe. Il est d'ordinaire donné à des individus, parfois au peuple d'Israël. Abraham, Gen., XXVI, 24, Isaac et Jacob, Deut., IX, 27, Moïse, Ex., XIV, 31; Num., XII, 7; Deut., XXXIV, 5; Jos., I, 1; XIII, 8; Ps., CV, 26, Caleb, Num., XIV, 21, Josué, Jos., XXIV, 29; Jud., II, 8, David, II Reg., VII, 8; Is., XXXVII, 35, Isaïe, XX, 3, Eliacim, Is., XXII, 20, Job, I, 8, Daniel, VI, 20, les prophètes en général, Am., III, 7; Jer., VII, 25; XXV, 4; etc., Nabuchodonosor, Jer., XXV, 9; XLIII, 10; XXVII, 6, les anges, Job., IV, 18, le roi messianique de l'avenir, Ez., XXXIV, 23-24; XXXVII, 24; Zach., III, 8, le reçoivent tour à tour. On a soutenu qu'on ne trouvait aucun texte, en dehors d'Isaïe, où les termes « serviteur de Jahvé » soient appliqués au peuple d'Israël. C'est exagéré. Dans Jérémie XXX, 10; XLVI, 27; Ézéchiel, XXVIII, 25; XXXVII, 25, où Jahvé parle de son serviteur Jacob qu'il va ramener de l'exil, il s'agit bien du peuple d'Israël.

Dans la seconde partie d'Isaïe, nous rencontrons certainement un texte, XLIV, 26, où les prophètes sont appelés serviteurs de Jahvé : « J'accomplis la parole de mes serviteurs, et j'exécute le conseil de mes envoyés. » Le texte massorétique devrait littéralement se traduire : « Je suis Jahvé... qui tiens la parole de *son* serviteur, » mais le parallélisme avec le membre suivant « qui exécute le conseil de ses messagers, » montre clairement qu'il faut lire aussi le pluriel dans le premier membre, comme l'ont fait les LXX et le Targum. Quelques critiques croient aussi que le serviteur de Jahvé représente les prophètes dans XLII, 19, et proposent de traduire : *quis cæcus nisi ad quem servum meum, et quis surdus nisi ad quem nuntium meum mitto.* La Vulgate a compris qu'il s'agissait des prophètes, dans le second membre, en traduisant : *et surdus, nisi ad quem nuntios meos misi.* Or, si le *messager* représente les prophètes, le *serviteur* doit les désigner aussi; d'autre part, il n'est pas possible qu'Isaïe appelle aveugles et sourds, des prophètes comme lui, et le contexte, ℣ 18, 20, prouve d'ailleurs que c'est le peuple qui est aveugle et sourd. Ainsi se justifie la traduction proposée : Qui est aveugle comme celui vers qui j'envoie mon serviteur, sourd comme celui vers qui j'envoie mon messager? — Cette traduction serait légitime, s'il était vraiment prouvé que le messager et le serviteur doivent désigner les prophètes. Mais pourquoi le messager ne pourrait-il pas être le peuple d'Israel, destine par Dieu a une mission spéciale? Le messager et le serviteur désigneraient alors Israël à qui l'on reprocherait son aveuglement et sa surdité. Remarquons encore que le ℣ 19b ne se prête pas à la traduction proposée : « Qui est aveugle comme mon familier, aveugle (sourd?) comme le serviteur de Jahvé? » Aussi les partisans de l'interprétation que nous discutons proposent-ils de considérer 19b comme une glose, un doublet de 19a. Les LXX entendent XLII, 19 du peuple et de ses chefs : « Qui est aveugle, si ce n'est mes serviteurs, qui sont les sourds, en dehors de ceux qui les dominent? Et les serviteurs de Dieu ont été aveuglés. » Nous rangeons XLII, 19 parmi les passages où le serviteur de Jahvé représente le peuple d'Israël. Il en est de même de XLIII, 10 : « Vous êtes mes témoins, déclare Jahvé, et mon serviteur que j'ai élu, » où il n'y a pas lieu de voir dans le serviteur un personnage distinct des témoins : c'est le peuple d'Israël qui est témoin et serviteur de Jahvé.

Les Israélites sont nommés, au pluriel, les *serviteurs* de Jahvé, dans LXIII, 17; LXV, 8, 9, 13-15; LXVI, 14. Dans LVI, 6, ce sont les fils de l'étranger qui se sont attachés à Jahvé, qui seront aussi *ses serviteurs.* Le peuple Israël-Jacob est désigné par le titre de serviteur de Jahvé, au singulier, dans les passages suivants : XLI, 8; XLII, 19; XLIII, 10; XLIV, 1, 2, 21; XLV, 4; XLVIII, 20. Il le serait aussi, d'après le texte actuel, dans XLIX, 3 : « Il m'a dit : Tu es mon serviteur, Israël, en qui je me glorifierai. » Mais le mot Israël est considéré, avec raison, par beaucoup de critiques, Michaelis, Gesenius, Klostermann, Duhm, Sellin, Ley, Condamin, et d'autres, comme une glose : *a*) Ce vocatif est peu vraisemblable dans la bouche du serviteur rapportant les paroles qui lui sont adressées. *b*) Il est très invraisemblable dans le contexte où l'œuvre du serviteur a pour objet Israël. *c*) Israël apparaît ici d'une façon tout à fait inattendue; dès le commencement, le sujet est supposé parfaitement connu et déterminé. *d*) Il est souvent question d'Israël comme serviteur, un lecteur aura cru que c'était encore le cas ici. On cite d'ailleurs un manuscrit qui n'a pas ce mot. Les LXX offrent un exemple semblable pour XLII, 1, où ils ont tout simplement ajouté : Jacob est Israël. *e*) Quand il est fait mention d'Israël comme serviteur, Jacob est toujours nommé dans le second membre, XLI, 8, XLIV, 1, 21, XLV, 4. *f*) La mention d'Israël rompt le parallélisme des deux membres. Il est possible que primitivement se soit trouvé, à la place d'Israël, un autre mot se rapportant au second membre, par exemple « mon élu ». Nous ne comptons pas XLIX, 3 parmi les passages où le serviteur désigne le peuple d'Israël.

2. *Le Serviteur de Jahvé par excellence.* — Après ce relevé, il ne reste plus que quatre morceaux, d'un caractère poétique et hymnique bien marqué, qu'on a appelé les chants du serviteur, et où il s'agit d'élucider le sens et la portée de l'expression « Serviteur de Jahvé ». Ce sont XLII, 1 sq., XLIX, 1 sq., L, 4 sq., LII, 13-LIII. Nous ne pouvons faire ici l'histoire de l'exégèse de ces fameux passages. Nous ne pouvons même songer à un exposé complet de l'état actuel des débats, mais nous empruntons à M. Van Hoonacker, *L'Ebed Jahve*, dans la *Revue biblique*, 1909, p. 497-498, un résumé des principaux points en litige. « Le serviteur visé dans ces passages est-il un personnage individuel, comme il paraît au permier abord; ou convient-il d'y voir plutôt une simple personnification d'Israël, considéré à tel ou tel point de vue comme il plaît à plusieurs critiques, qui allèguent à l'appui de leur interpretation d'autres textes de la même section d'*Isaïe* où Israël est en effet appelé le *Serviteur de Jahvé?* Ne serait-il pas au moins dans l'un ou l'autre cas, préférable d'y reconnaître une personnification de l'ordre des prophètes? Dans l'hypothèse que l'on s'arrête à l'interprétation « individualiste », le personnage en vue est-il le même dans les

quatre passages? Et si l'on suppose que ce soit le même, faut-il l'identifier avec une figure historique contemplée dans le passé, ou avec un contemporain de l'auteur? Ne serait-ce pas au contraire le Messie de l'avenir? Ou bien, comme on l'a également prétendu, une figure mythique empruntée à la tradition et dans laquelle le prophète aurait reconnu et nous aurait présenté, non pas le Messie, mais une figure « parallèle à celle du Messie? — Puis nos quatre passages, que l'on a appelés en Allemagne les *Ebed-Jahve Lieder*, forment-ils, au point de vue de la composition littéraire, des éléments organiques de l'œuvre dont ils font actuellement partie, ou ne sont-ils que des hors-d'œuvre que l'on pourrait sans inconvénient enlever de leur contexte? Furent-ils écrits par l'auteur même de l'œuvre principale ou par un autre? Après l'œuvre principale ou avant? Furent-ils insérés dans les discours qui les encadrent par leur propre auteur, ou par l'auteur de ces discours ou par un tiers? Toutes ces questions et d'autres subsidiaires reçoivent des réponses diverses. »

« Dans cette grande controverse sur le serviteur de Jahvé, dit Condamin, *Le serviteur de Jahvé*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 162, la plupart des critiques se partagent en deux camps opposés. Les uns tiennent pour le sens individuel et pour l'interpolation des quatre passages sur le serviteur, lesquels, à leur jugement, *sont en opposition avec le contexte actuel*. Les autres se prononcent pour l'authenticité des passages, et, *à cause du contexte*, pour le sens collectif. »

Nous essayerons de prouver que l'Ebed Jahvé, dans ces quatre passages, n'est pas un être collectif, mais un personnage individuel, le Messie, et que le contexte qui encadre les chants du Serviteur ne s'oppose pas à leur interprétation individualiste et messianique.

a). *Le sens individuel est le sens naturel et obvie de ces quatre passages.* — a. *Preuve positive.* Les exégètes sont à peu près unanimes à reconnaître que les chants du serviteur, considérés en eux-mêmes, abstraction faite du contexte, tracent le portrait d'un individu. Relevons-en les principaux traits.

XLIX, 1-9. Le serviteur prend la parole et invite les peuples à écouter sa voix. Jahvé l'a choisi pour rétablir les tribus de Jacob et ramener les préservés d'Israël, pour être l'alliance du peuple, la lumière des nations, pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre. L'œuvre du serviteur demandera des efforts et des peines, qui, à cause de leur stérilité apparente, seraient capables de décourager, mais Jahvé est sa force et sa récompense est auprès de Dieu. Les princes se prosterneront devant le méprisé, le détesté du peuple, l'esclave des tyrans.

L, 4-9. Quelques critiques (Ley, Laue) ne comptent pas ce passage parmi les chants du serviteur. Le serviteur serait ici le prophète; mais la plupart estiment avec raison que c'est le même personnage que dans les trois autres morceaux. Le serviteur a encore la parole; il affirme son obéissance, sa docilité, sa fidélité dans l'accomplissement de sa mission. Cette mission lui vaudra des humiliations et des outrages, mais le serviteur « a rendu sa face semblable à un caillou; » il a confiance en Dieu, il ne sera pas confondu. La certitude du triomphe fait même qu'il brave et défie ses ennemis, car « tous tomberont en lambeaux comme un vêtement, la teigne les dévorera. »

XLII, 1-7. Ici la parole est à Jahvé qui introduit le serviteur : « Voici mon serviteur.... » Le Seigneur est avec lui et met en lui sa complaisance. Son esprit sera en lui, voilà pourquoi il accomplira parfaitement sa mission qui est d'exposer la Loi aux nations. Il évite le bruit et l'éclat, il est doux et modeste, son action est pacifique et persuasive : il ne brise pas le roseau cassé, il n'éteint pas la mèche fumante. Il sera le médiateur d'une nouvelle alliance, la lumière des nations, pour éclairer les aveugles, libérer les captifs, ramener au jour ceux qui habitent dans les ténèbres des cachots. Sa mission sera pénible, mais il ne se lassera pas, ne se découragera pas jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre.

LII, 13-LIII. Ici encore, c'est Jahvé qui parle de son serviteur : « Voici que mon serviteur prospérera... ». L'exaltation du serviteur, la vénération dont les peuples et les rois l'entoureront, sont la récompense de ses humiliations et de ses souffrances, LII, 13-15. Déjà les chants précédents faisaient allusion au côté pénible et douloureux de l'œuvre du serviteur, mais avec le chapitre LIII la description de ses souffrances et de leur rôle atteint son point culminant de développement et de clarté. Le prophète prenant la parole expose ce que souffre le serviteur, pourquoi et pour qui il souffre, comment il souffre et quels sont les fruits de sa passion. On ne peut résumer cette page émouvante, ce serait en diminuer l'effet; il vaudrait mieux la transcrire intégralement.

Il est impossible de lire ces célèbres passages sans être vivement frappé par le caractère précis, concret, individuel des traits dont le prophète s'est servi pour dépeindre le serviteur. Le singulier est toujours employé quand on parle de lui. Il est appelé un homme, LII, 14; LIII, 3; on fait mention de sa voix, de sa parole, de sa langue, de sa bouche, de son oreille, de sa barbe, de son visage, de son dos, de sa main, XLII, 2, 6; XLIX, 2; L, 4-9; LIII, 7. Il naît, il grandit, il souffre, il meurt, il a son tombeau. Il remplit une mission vis-à-vis du peuple d'Israël et des nations, il est le médiateur d'une nouvelle alliance, XLII, 6; XLIX, 8.

b. *Preuve négative.* — Absolument rien, dans ces quatre passages, n'invite à voir, sous les traits du serviteur, une personne morale, une collectivité. Quelle serait d'ailleurs cette collectivité? Ce ne peut être le peuple historique d'Israël, ni le noyau des Israélites fidèles, ni l'Israël idéal.

α) *Le serviteur ne représente pas l'Israël historique.* — Nous avons vu que le peuple d'Israël est lui-même appelé serviteur de Jahvé en plusieurs endroits des chapitres XL-XLVIII d'Isaïe, mais ce serviteur est parfaitement distinct de celui de nos quatre passages, les deux portraits sont tout différents. Condamin, *Revue biblique*, 1908, p. 164-165 établit entre les deux le contraste suivant : « L'un est pécheur, coupable dès les temps anciens, XLIII, 24-28; XLVIII, 1, 4, 8, 10, 18; LIII, 8; l'autre, parfaitement innocent : « Il n'y eut point d'injustice en ses œuvres, et point de mensonge en sa bouche, » LIII, 9; cf. XLII, 1-4; L, 4-6; il est « le Juste, » LIII, 11. L'un est rebelle, sourd, XLII, 19, 20; XLIII, 8; XLVIII, 8; l'autre docile, à l'oreille ouverte et attentive, L, 4, 5.

Le premier méconnaît l'œuvre de Jahvé, XLII, 20; XLVIII, 5; le second doit annoncer la Loi et l'œuvre de Jahvé aux peuples les plus lointains, XLII, 4; XLIX, 6.

L'un est aveugle, XLII, 19; XLIII, 8; l'autre «Lumière des nations », chargé « d'ouvrir les yeux des aveugles », XLII, 6, 7; XLIX, 6.

L'un, exilé, captif, XLII, 24; XLIII, 5, 6, etc.; l'autre, libérateur des exilés et des captifs, XLII, 7; XLIX, 6, 9.

L'un, craintif, alarmé, XLI, 9, 10, 13, 14; XLIII, 1, 5; XLIV, 2; l'autre, plein de courage, de force et de confiance, XLIX, 5; XLII, 4; L, 7-9.

Pour le premier, « des peuples » sont livrés « en échange de sa vie », XLIII, 4; le second, au contraire, livre sa vie et, en échange, reçoit des multitudes, LIII, 10-12.

L'un est évidemment le peuple élu, le peuple de Jahvé, XLI, 8, 9 etc.; l'autre est appelé « Alliance du peuple », XLII, 6; XLIX, 8, c'est-à-dire intermédiaire ou base d'une nouvelle alliance de Dieu avec le peuple; et il est, par conséquent, distinct du peuple; et aussi, en

parlant de lui, le prophète dit « mis à mort pour le péché de mon peuple, » LIII, 8.

Donc, d'une part, le peuple d'Israël appelé « serviteur de Jahvé » ; d'autre part, sous cette même dénomination, un personnage de caractère très différent, toujours représenté sous des traits individuels, souvent opposé au premier serviteur, ou, au moins, distingué de lui.

Comment le serviteur pourrait-il donc être la personnification du peuple historique d'Israël? En ce sens, que le peuple d'Israël est représenté comme portant et expiant les péchés des nations païennes : l'homme châtié et méprisé, méconnaissable, dont on détourne la face avec horreur, c'est le petit peuple d'Israël, réduit à un faible reste, dont la cépée sans cesse ravagée n'a plus qu'une tige, châtié et humilié, non pour ses propres fautes, mais pour celles des nations païennes. Le prophète envisage les souffrances d'Israël comme rédemptrices, et il met sur les lèvres des païens le cantique du chapitre LIII, en l'honneur d'Israël juste et pur de tout péché, rachetant le monde par son martyre immérité.

Cette conception est inadmissible : α. L'idée qu'Israël expie pour les nations est étrangère à l'Ancien Testament et au point de vue de la seconde partie d'Isaïe : ce sont plutôt les nations qui sont livrées en échange d'Israël, XLIII, 4 ; XLV, 14-17 ; XLVII ; XLIX, 22-26 ; LI, 22-23. — β. On ne voit pas à quel moment de son histoire le peuple d'Israël aurait pu expier pour les nations. Avant l'exil, il est lui-même coupable (tandis que le serviteur est innocent), et l'exil est toujours présenté comme le châtiment de ses propres iniquités. Après l'exil, les prophètes ne lui prédisent plus des épreuves, mais la prospérité, le triomphe et la gloire.

γ. Si le serviteur a un rôle à remplir vis-à-vis des nations, il exerce avant tout sa mission en faveur d'Israël. Il est établi « Alliance du peuple », XLII, 6 ; XLIX, 8 ; il a pour mission de rétablir les tribus de Jacob et de ramener les dispersés d'Israël, XLIX, 1-6 ; le prophète, s'adressant au peuple, l'invite à écouter la voix du serviteur, L, 10 ; le serviteur est mis à mort pour le péché de son peuple, LIII, 8. Aussi, les partisans du sens collectif sont-ils forcés de faire subir au texte des corrections violentes et arbitraires, uniquement nécessitées par un système préconçu.

β) *Le serviteur n'est pas une personnification de l'Israël fidèle.* — L'identification du serviteur avec le noyau resté fidèle, les justes du peuple, l'Israël κατὰ πνεῦμα évite certains des inconvénients signalés dans la théorie précédente. Elle peut notamment soutenir les contrastes indiqués entre les deux serviteurs, celui des chapitres XL-XLVIII et celui des *chants du Serviteur.* En effet, si l'un représente la masse du peuple, l'autre, le noyau fidèle, on comprend que le premier soit qualifié de coupable, de rebelle, de sourd et d'aveugle, et que le second soit loué pour son innocence, sa docilité, sa fidélité. Cependant, cette explication est insoutenable aussi : α. S'il s'agissait d'un noyau de fidèles, si restreint fût-il, le prophète devrait en faire partie, au lieu de se classer lui même parmi les réfractaires, LIII, 6, *omnes nos quasi oves erravimus...*

β. Si la portion fidèle du peuple a souffert, elle n'a pas souffert plus que la masse du peuple. Comment se fait-il donc que le peuple dans son ensemble méprise le véritable Israël à cause de ses souffrances? Comment peut-il dire, ayant été châtié lui aussi : « Le châtiment qui nous apporte la paix est tombé sur lui? » — γ. Les prophètes promettent d'ordinaire le salut au reste purifié d'Israël, c'est-à-dire aux justes ; les fidèles seront donc tout premièrement les bénéficiaires de la délivrance, mais nulle part ils ne sont présentés comme souffrant et mourant au profit et à la place de leurs frères coupables.

γ) *Le serviteur de Jahvé ne représente pas l'Israël idéal.* — Plusieurs critiques anglais (Davidson, Driver, Skinner), ont adopté la théorie d'Ewald et de Dillmann, d'après laquelle le serviteur de Jahvé serait une personnification d'Israël dans sa destination idéale, tel qu'il existe dans le plan divin, tel qu'il n'a jamais été réalisé dans l'histoire. Dire que Jahvé sauve son peuple par son serviteur, reviendrait à dire qu'il le sauve à cause de son élection et de sa mission providentielle, pour être fidèle à ses promesses et pour réaliser son plan. — Cette explication est juste en partie : il est vrai que Dieu sauve son peuple, pour lui permettre d'accomplir sa mission, conformément aux desseins providentiels ; mais nos textes ne disent pas seulement que Dieu sauve son peuple à cause du serviteur et en vue du serviteur, mais ils disent encore qu'il le rachète par son serviteur. D'autre part, cette explication soulève des difficultés insurmontables : α. Elle est incompatible avec les traits individuels relevés dans le portrait du serviteur, elle ne s'allie pas avec le ton naturel et simple des chants. — β. Comment peut-on dire de l'Israël idéal, qu'il a été appelé dès sa naissance, qu'il a grandi, qu'il a souffert, qu'il est mort pour les péchés du peuple? La rédemption de l'Israël réel ne s'opère-t-elle donc que par le martyre de l'Israël idéal? — γ. Une conception aussi abstraite, qui ferait d'un exemplaire divin non seulement la cause finale, mais encore la cause instrumentale de la rédemption, est étrangère à l'Ancien Testament et à l'horizon de notre prophète ; elle n'a aucun fondement historique ou psychologique, c'est une sorte d'idée platonicienne. — δ. Si l'on veut donner à cette théorie une signification acceptable, il faut, dans un certain sens, la pousser jusqu'au bout et dire tout simplement que cet Israël idéal, serviteur de Jahvé et médiateur du salut, n'est pas une collectivité idéale, une représentation du peuple tel qu'il devrait être et tel qu'il existe dans le plan divin, mais un personnage individuel, le Messie, représentant d'Israël, à la fois idéal et réel, qui rachètera les tribus d'Israël et le monde par ses souffrances et par sa mort. Nous sommes ainsi ramenés au sens individuel et messianique.

L'opinion défendue par Gesenius qui voyait dans le serviteur de Jahvé une personnification de l'ordre des prophètes, ne compte plus d'adeptes. Les partisans actuels du sens collectif reviennent de plus en plus, comme à la solution la plus simple, à l'opinion qui identifie partout le serviteur de Jahvé avec le peuple d'Israël tout entier. Mais cette théorie elle-même, malgré les efforts énergiques de Giesebrecht et de Budde, est peu à peu délaissée, et le sens individuel des chants du serviteur revient en honneur.

b) Le sens individuel n'est pas en contradiction avec le contexte.

Nous avons vu que l'interprétation individualiste des quatre passages relatifs au serviteur de Jahvé est la seule qui réponde aux exigences du texte. Le sens collectif ne convient pas à la teneur de ces morceaux pris en eux-mêmes ; mais il ne s'harmonise pas davantage avec les autres endroits de la seconde partie d'Isaïe où le peuple d'Israël est appelé serviteur de Jahvé. Et cependant, l'argument emprunté au contexte qui encadre les chants du serviteur est le principal, voire même l'unique qu'apportent les défenseurs du sens collectif : Dans beaucoup de passages de la seconde partie d'Isaïe, dit-on, le serviteur représente Israël personnifié d'une façon vive, nette, audacieuse ; il doit en être de même dans les soi-disant chants du serviteur. Il est inadmissible que le prophète, qui, dans plusieurs passages, applique explicitement la notion et le titre de serviteur à Israël, ait fait, en d'autres endroits, sans avertissement aucun, un usage tout différent de ce titre. Au nom de l'harmonie qui doit régner entre les différentes parties de l'œuvre, il faut

dire que c'est partout le peuple d'Israël qui est visé.

La preuve tirée du contexte a paru si forte à de nombreux partisans du sens individuel qu'ils n'ont pas hésité à sacrifier l'authenticité des chants du serviteur, et à les considérer comme des interpolations dans les chapitres XL-LV d'Isaïe. Ewald avait ouvert la voie en 1841, en émettant l'idée que LII, 13-LIII célébrait primitivement la mort d'un martyr éminent de l'époque de Manassé. Le second Isaïe aurait inséré cette page dans son œuvre en l'appliquant à l'Israël spirituel. Duhm étendit cette thèse aux quatre chants du serviteur. D'après lui, ces morceaux, qui tracent le portrait d'un personnage individuel, proviennent d'un écrit particulier, indépendant du second Isaïe, mais repris et retravaillé par lui. Sellin défend une théorie semblable, mais plus favorable à l'authenticité, en ce sens qu'il admet l'unité d'auteur pour les chants du serviteur et les autres discours du Deutéro-Isaïe. *Das Rätsel des Deuterojesajanischen Buches*, Leipzig, 1908, p. 120. *Einleitung in das Alte Testament*, Leipzig, 1914, p. 88. A son jugement, les chants du serviteur faisaient primitivement partie d'un cycle de poésies composées par le Deutéro-Isaïe en l'honneur de Joïakhin, déporté à Babylone en 597, mais réhabilité par Amel-Marduk (Evil-Mérodach) en 561. Plus tard, en 539, le même prophète a composé de nouveaux discours pour chanter la délivrance, et il a reporté sur Israël les titres de gloire qu'il avait autrefois décernés à Joïakhin. Il emprunta aussi aux hymnes messianiques qu'il avait chantés naguère à la louange du roi, des fragments qu'il inséra en différents endroits de ses exhortations et félicitations à l'adresse d'Israël : ce sont les quatre morceaux actuels concernant le serviteur de Jahvé.

Nous croyons qu'il est possible de défendre l'interprétation individualiste des chants du serviteur dans le contexte actuel de la seconde partie d'Isaïe. Avec les partisans du sens collectif, nous admettons donc l'authenticité de ces chants, et avec les partisans du sens individuel, nous soutenons qu'ils visent un personnage concret, bien déterminé.

a. Des quatre chants du serviteur, trois se trouvent rassemblés dans la deuxième section, XLIX-LV, de la seconde partie d'Isaïe, où jamais le peuple d'Israël n'est explicitement désigné sous le nom de serviteur; un seul, XLII, 1-7, se rencontre dans la première section, XL-XLVIII, dans un contexte où Israël-Jacob est nommé serviteur, XLI, 8-10; XLII, 19-20. Nous avons dit, col. 22, qu'il y avait de bonnes raisons pour justifier la transposition de XLII, 1-7 dans la deuxième section, et ce simple déplacement supprime la principale difficulté tirée du contexte contre l'interprétation individualiste du serviteur. En effet, la situation est alors la suivante : une première série de poèmes où le peuple d'Israël est appelé serviteur de Jahvé, décrit la vocation et l'œuvre de Cyrus; une seconde série, étroitement apparentée à la première et cependant distincte, où jamais le peuple n'est appelé serviteur, décrit la vocation et l'œuvre d'un personnage autre que Cyrus, désigné par le titre de serviteur de Jahvé, en faveur d'Israël et des nations. Quelle incohérence y a-t-il dans une semblable disposition?

Il nous paraît, en tout cas, plus naturel et plus simple d'admettre que, dans deux séries de poèmes parallèles, le serviteur de Jahvé ait deux significations bien distinctes, dans la première celle d'une collectivité, dans la seconde celle d'un individu, que de soutenir que le titre est partout donné au peuple d'Israël, envisagé sous différents aspects qui ne s'harmonisent d'ailleurs pas avec le rôle assigné au serviteur. Il n'est pas étonnant que le serviteur ait deux ou trois acceptions différentes dans la seconde partie d'Isaïe, le passage de l'une à l'autre s'explique facilement. Israël et les Israélites sont toujours appelés serviteurs de Jahvé parce que Jahvé est le maître, parce qu'il a droit au service et au culte de son peuple. Les prophètes sont appelés serviteurs de Jahvé parce qu'ils servent sa cause en promouvant son culte. Qu'est-ce qui empêche de donner aussi le titre de serviteur, d'une façon éminente, à celui qui, dans les vues de l'écrivain, est destiné à être le grand défenseur de la cause de Jahvé, à donner à son culte un éclat que le passé n'a jamais connu?

b. Les chants du serviteur ne brisent pas le contexte de la seconde section. Rien ne prouve qu'ils aient été empruntés à une composition différente, et insérés dans un contexte qui ne les renfermait pas d'abord. D'après l'analyse que nous en avons donnée, la seconde section s'ouvre par deux morceaux concernant le serviteur, XLIX, 1-7 + L, 4-9; vient ensuite une description du salut, de la délivrance des captifs et du rétablissement de Sion, XLIX, 8-LII, 12; puis les deux autres chants du serviteur, XLII, 1-7 + LII 13-LIII; enfin le tableau de la gloire de la nouvelle Jérusalem — α) Les passages, où apparaît le serviteur constituent un élément important de cette section. Ils forment deux groupes qui se répondent, le premier où le serviteur parle, le second où Jahvé parle du serviteur. Il n'est pas prouvé que ces quatre morceaux aient d'abord été réunis, puis disloqués pour être enchâssés dans le contexte actuel. — β) Les peintures du salut qui font suite à l'exposé de la mission du serviteur s'y rattachent comme le fruit à l'arbre qui le produit. — γ) On y rencontre certaines expressions caractéristiques qui reviennent aussi dans les chants, et qui prouvent en faveur d'une composition unique. Qu'on compare XLIX, 2 et LI, 16. Le parallélisme est si frappant que Van Hoonacker rattache LI, 16 aux passages concernant le serviteur, et le situe après XLIX, 3. A comparer encore L, 9 et LI, 6, 8 (les vêtements qui tombent en lambeaux, dévorés par la teigne); XLII, 1-4 et LI, 4-5; les versets 8-9 du chapitre XLIX ne se comprennent qu'après un morceau concernant le serviteur; il en est de même de L, 10 : Qui de vous craint Jahvé, qu'il entende la voix de son serviteur. — δ) Si l'on étend le premier chant du serviteur jusque XLIX, 9, et le second jusque L, 10, on obtient un développement intercalaire, XLIX, 10-LII, 12, entre les deux groupes de chants, qui forme un ensemble, un tableau de la délivrance, intelligible en lui-même, qu'on pourrait concevoir indépendamment des chants du serviteur, comme c'est le cas aussi pour les chapitres LIV-LV, etc. Il serait donc possible que ces chants, composés d'abord, primitivement juxtaposés, aient été insérés dans le contexte actuel par l'auteur de ce contexte, qui serait d'ailleurs aussi l'auteur des chants. Mais en définitive, cette solution plus compliquée ne paraît ni imposée, ni nécessaire, et l'on ne voit pas pourquoi l'auteur de la seconde partie d'Isaïe n'aurait pu, pour décrire la mission du serviteur et ses résultats, composer d'une seule venue les morceaux nommés chants du serviteur, et les développements qui les accompagnent.

c) *Le serviteur de Jahvé désigne le Messie.* — Les exégètes catholiques ne sont pas seuls à reconnaître que le portrait du serviteur de Jahvé s'est trouvé reproduit dans la vie de Jésus de Nazareth, telle qu'elle nous est racontée par les Évangiles. Beaucoup de critiques, partisans du sens collectif, avouent aussi que la prophétie s'est, en fait, beaucoup mieux accomplie en Jésus qu'en Israël; seulement, d'après eux, l'écrivain n'aurait pas pensé au Messie (Dillmann, Davidson, Driver, Adam Smith, Skinner, Kautzsch, Renan, Gautier, Monnier, et d'autres). Le sens individuel étant prouvé, il n'est pas difficile d'établir que l'écrivain sacré n'a pas eu en vue d'autre personnage que le Messie futur, en d'autres termes, que le sens messianique est le sens littéral des passages relatifs au serviteur

a. L'exégèse juive n'abandonna le sens messianique qu'au moyen âge, par suite des controverses avec les chrétiens, comme le reconnaissent les plus célèbres rabbins, Kimchi, Abarbanel, etc. Les uns, marchant sur les traces de certains juifs du temps de saint Jérôme, maintinrent le sens individuel, mais l'appliquèrent à un personnage autre que Jésus, à Isaïe par exemple; mais la plupart virent dans le serviteur une personnification du peuple d'Israël. Anciennement ils aimaient à voir le Messie dans le serviteur de Jahvé, au moins dans quelques passages. Le Targum interprète dans le sens messianique, XLII, 1; LII, 13; LIII, 10. Il est à remarquer toutefois que ce qui est dit des souffrances du serviteur est appliqué au peuple.

Le Nouveau Testament identifie certainement le serviteur et le Messie, car il en applique les principaux traits à Notre-Seigneur. Que l'on compare Is., XLII, 1-4 et Matth., XII, 18-21; Is., XLII, 6 et Luc., II, 32; Is., XLII, 7 et Matth., XI, 5; Is., XLIX, 2 et Apoc., XIX, 13, 15; Is., L, 6 et Matth., XXVI, 67; Is., LIII et Matth., VIII, 17; Marc., XV, 28; Luc., XXII, 37; I Petr., II, 21-25, etc. L'interprétation des Pères est unanime à reconnaître dans les chants du serviteur, surtout dans le chapitre LIII, une prédiction de l'œuvre et de la passion de Jésus-Christ, et personne, dit Hengstenberg, à part Seidel et Grotius, dans l'Église chrétienne pendant dix-sept siècles n'a mis en question l'exégèse messianique de ces passages. On les célébrait comme le cinquième Évangile, comme l'Évangile de la Passion d'après Isaïe. Il est vrai qu'on a parfois expliqué, dans le sens littéral, XLII, 1-7 de Cyrus (encore Meignan), XLIX, 1-6 du peuple (saint Thomas), L, 4-9 d'Isaïe (saint Jean Chrysostome, saint Thomas) mais on s'empressait d'ajouter que Cyrus, Isaïe et le peuple étaient des figures du Messie. Ce n'est que vers la fin du XVIIIe siècle que l'exégèse indépendante commença à abandonner le sens messianique qui impliquait une prophétie. On retourna au sens collectif, introduit par les juifs, ou bien, si l'on maintint encore le sens individuel, on en chercha l'explication dans quelque personnage du passé. On se préoccupa aussi de dissimuler le préjugé rationaliste qui servait de base à la nouvelle exégèse sous des considérations empruntées au texte et au contexte des chants du serviteur.

b. Le portrait du serviteur ne convient à aucun personnage différent du Messie. On a essayé en vain de le reconnaître dans Moïse, David, Osias, Ézéchias, Isaïe, Jérémie, Josias, Zorobabel, Jéchonias, etc. En désespoir de cause, Duhm a ressuscité l'hypothèse du martyr anonyme suggérée par Ewald. Pure conjecture aussi de supposer avec Sellin que le prophète voulait bien décrire la mission et l'œuvre du Messie, mais qu'il reportait en fait ses espérances messianiques sur un de ses contemporains, soit Zorobabel, soit Joiakhin. C'est tout simplement le rôle du Messie futur, sans autre détermination, que l'écrivain a contemplé et décrit dans ses tableaux prophétiques.

Les fonctions que les chants assignent au serviteur sont messianiques : Il sera le restaurateur de son peuple et inaugurera une ère de prospérité inouïe. Il ne se laissera pas abattre jusqu'à ce qu'il ait établi le droit sur la terre. Il portera le salut de Jahvé jusqu'aux confins du monde. Il fera connaître la loi aux nations et interprétera le droit selon la vérité. Il sera la lumière des nations et le fondement d'une alliance nouvelle. Il consolera toutes les peines, guérira toutes les infirmités, rendra la vue aux aveugles, la liberté aux prisonniers la lumière à ceux qui sont dans les ténèbres, etc. Ce sont bien là les notes dont les prophètes se servent pour caractériser les temps messianiques; ce sont celles que nous avons rencontrées dans un passage éminemment messianique, le chapitre XI d'Isaïe.

Que l'œuvre du serviteur soit décrite comme présente, ou même comme passée, cela ne doit pas trop nous étonner; le prophète agit ainsi pour la représenter et la dépeindre plus vivement. Ce n'est d'ailleurs pas le seul exemple que nous rencontrions dans les prophéties messianiques. L'enfant aux noms merveilleux, chanté par Isaïe au chapitre IX, est présenté de la même façon: « Un enfant nous est né, un fils nous a été donné, l'empire a été posé sur ses épaules, etc. » C'est beaucoup moins encore un phénomène propre aux passages concernant le serviteur, que de représenter comme étroitement unies, dans l'œuvre du Messie, la délivrance de l'exil et la restauration messianique. L'ère messianique n'est-elle pas rattachée à la délivrance du péril assyrien dans la première partie d'Isaïe et dans la prophétie de Michée? Ce phénomène se rencontre à chaque pas dans les oracles messianiques.

Il est plus étonnant à première vue, que le Messie, décrit sous les traits du serviteur, ne soit jamais présenté comme le fils de David, le roi des temps futurs. On s'est même demandé si, dans ces conditions, le serviteur était bien le Messie, s'il n'était pas plutôt une figure parallèle à celle du Messie. Nous croyons qu'il est plus exact de dire que le prophète nous décrit ici un aspect nouveau du rôle du Messie. Jusqu'ici, le Messie avait été présenté comme un roi davidique, procurant à son peuple le salut, la prospérité et la paix, inaugurant une alliance nouvelle, faisant régner sur la terre la justice et la vérité. Toutes ces notes se retrouvent dans la seconde partie d'Isaïe, mais en même temps, le prophète pénètre plus profondément le *comment* de l'œuvre du Messie, il nous en dévoile des aspects nouveaux, intimes, insoupçonnés. Le portrait du Messie ne s'élabora que lentement, tous les prophètes y ont apporté leur trait, il faut les rassembler pour l'avoir dans sa perfection. Ici donc, nous apprenons à connaître le côté douloureux de l'œuvre du Messie et le caractère rédempteur de ses souffrances. Ce salut, cette paix, cette justice, que le Messie doit procurer à son peuple et au monde, ne s'obtiendront que par la passion et par la mort du héros. Ce sont ces épreuves imméritées où le juste se substituera aux coupables, qui nous vaudront le pardon et la paix et toutes les bénédictions du ciel : Le Testament nouveau sera scellé dans le sang : *Hic est sanguis meus Novi Testamenti...* Dans ces conditions, on s'explique quelque peu que le prophète, voulant avant tout nous présenter le tableau des humiliations et des souffrances du Messie, ne se soit pas cru obligé d'insister particulièrement sur sa royauté et sa descendance davidique. Ces attributs nous étaient suffisamment connus. Ils sont d'ailleurs implicitement rappelés dans la description de l'œuvre du serviteur : nous avons noté le parallélisme entre l'œuvre du serviteur et celle du Fils de David, du rejeton de Jessé, aux chapitres IX et XI d'Isaïe; et au chapitre LV, 3-4, en décrivant la nouvelle Jérusalem, comblée de gloire par l'œuvre du serviteur, le prophète déclare que dans la nouvelle alliance, les promesses faites à David s'accompliront : « Et je conclurai avec vous un pacte éternel : c'est la faveur assurée à David. Voici j'ai fait de lui un témoin pour les peuples, un chef et un maître des peuples. »

c. Les chants du serviteur développent d'une façon émouvante la doctrine de la solidarité entre le Messie et ses frères, de la *satisfactio vicaria* et de la substitution de l'innocent aux coupables. Par ses abaissements, ses souffrances et sa mort, le serviteur expie les crimes de ses frères; il les conduit à la glorification qu'il s'est acquise pour lui-même par ses humiliations. Cette doctrine que les Évangiles n'ont pas dépassée, saint Paul l'exposera dans toute son ampleur, et en déduira toutes les conséquences pour la vie chrétienne. Mais les théologiens, les prédicateurs, les auteurs mystiques, continueront à moissonner dans le champ d'Isaïe, dit

très bien le cardinal Meignan, et il restera toujours après eux des renseignements à glaner.

Nous n'avons pas à rechercher ici les origines de la doctrine du Messie souffrant chez Isaïe. Lui fut-elle révélée toute faite dans une vision prophétique? Est-elle le couronnement d'une préparation historique providentielle? La révélation se rattache-t-elle à certains faits passés ou contemporains du prophète, à certaines conceptions philosophico-religieuses? Les souffrances de Jérémie ont-elles servi au voyant dans l'élaboration de son idéal de l'homme des douleurs, comme le soutenait Renan? Il ne serait pas inconcevable, dit à son son tour M. Van Hoonacker, *Revue biblique*, 1909, p. 503, à propos de Joïakhin, que la révélation du Messie souffrant, destinée au peuple captif à Babylone, se fût rattachée, comme point de repère, à un exemple fourni par l'histoire des grandes épreuves traversées par la nation, surtout si les circonstances offraient cet exemple dans la personne d'un roi, rejeton de la dynastie de David. On a émis l'idée que l'origine de la conception d'un Messie souffrant pourrait bien se trouver dans les documents babyloniens. La source première en serait le célèbre poème du « Juste souffrant » que nous a conservé un texte de la bibliothèque d'Assurbanipal et que l'on trouvera dans P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 372 sq. La lamentation qui, dans sa forme actuelle, remonterait à l'époque d'Hammurabi, met en scène l'homme abandonné des dieux et des hommes, en proie à toutes les adversités, et qui cependant a conscience de son innocence. Les plaintes du malheureux sont entremêlées de réflexions sur l'inconstance du sort et la versatilité des humains. Mais, nonobstant certaines ressemblances de détail, attribuables au sentiment de la douleur qui est partout le même, il y a de profondes différences entre le serviteur souffrant d'Isaïe et le prétendu Juste souffrant de la littérature cunéiforme: celui-ci ne souffre pas avec résignation; surtout, il ne souffre pas pour expier les crimes des autres, trait essentiel dans le portrait du serviteur de Jahvé.

Conclusion générale. — Isaïe éclipse tous les prophètes qui l'ont précédé. Amos avait prédit le redressement des tentes de David; Osée avait annoncé qu'à la fin des jours, les enfants d'Israël se convertiraient à Jahvé, leur Dieu; Michée avait célébré les triomphes du Dominateur sorti de Bethléem; Isaïe reprend, perfectionne et rassemble tous ces traits. Les prophètes qui le suivent s'inspirent de lui. Le Nouveau Testament a utilisé Isaïe en plus de 85 passages. L'Église lui a emprunté les plus belles pages de sa liturgie. On comprend que l'Ecclésiastique parle de lui avec une sorte d'exaltation, que les Pères le considèrent comme le plus grand des prophètes, presque comme un apôtre et un évangéliste, que les modernes, enfin, envisagent son livre comme le manuel du messianisme.

I. Travaux d'ordre général. — 1° Parmi les anciens, les commentaires d'Origène, d'Eusèbe, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Éphrem, de saint Jérôme.

2° Parmi les modernes : 1. *Catholiques* : Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le Prophète Isaïe*, Paris, 1714; Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina*, t. IV. *Prophetæ posteriores*, Paris, 1753; Schegg, *Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt*, Munich, 1850; Le Hir, *Les trois grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel*, Paris, 1877; Trochon, *Isaïe, introduction critique et commentaires*, Paris, 1878; Knabenbauer, *Commentarius in Isaïam prophetam*, Paris, 1887; Condamin, *Le livre d'Isaïe, traduction critique avec notes et commentaires*, Paris, 1905; Schloegl, *Die heiligen Schriften des alten Bundes*, t. IV, *Jesaja*, 1915; Tobac, *Les prophètes d'Israël*, t. II, Malines, 1921; Peters, *Zu der Gotteserscheinung in Is. Kap. 16* dans *Theologie und Glaube*, t. III, 1911, p. 188. Federlin, *A propos d'Isaïe, X, 29-31*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 266-273; Touzard, *Isaïe, XI 2-3a et les sept dons du Saint-Esprit*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 249-266; Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe XXIV-XXVII, à propos des derniers commentaires*, dans *Revue biblique*, 1894, p. 200-231; Touzard, *De la conservation du texte hébreu; Étude sur Isaïe, XXXVI-XXXIX*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 188-191; Gigot, *The autorship of Isaias XL-LXVI*, dans *The New-York Review*, août-novembre, 1905; Pope, *The integrity of the book of Isaias*, dans *The Irish theological Quarterly*, t. I, 1907, p. 447-457.

2. *Non catholiques.* — Hitzig, *Der Prophet Jesaja übersetzt und ausgelegt*, Heidelberg, 1833; Luzzatto, *Il Profeta Isaia volgarizzato e commentato*, Padoue, 1855-1856; Bredenkamp, *Der Prophet Jesaja erlautert*, Erlangen, 1886-1887; Delitzsch, *Biblischer Commentar über das A. T.: Jesaia*, Leipzig, 1889; Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaia Kritik*, Göttingen, 1890; Dillmann, *Der Prophet Jesaia*, Leipzig, 1890; Driver, *Isaiah, his life and times*, Londres, 1893; Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, Londres, 1895; Smith, *Isaiah* (*The Expositor's Bible*), Londres, 1888-1894; Rawlinson, *Isaiah* (*The Pulpit Commentary*), Londres, 1897; Kittel, *Jesaia* (*Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum A. T.*), Leipzig, 1898; Marti, *Das Buch Jesaia* (*Kurzer Hand-Commentar zum A. T.*), Tubingue, 1900; Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah*, Cambridge, 1900-1902; Duhm, *Das Buch Jesaia* (*Handcommentar zum A. T.*), Göttingen, 1914; Von Orelli, *Der Prophet Jesaja*, Munich, 1904; Maclaren, *The Book of Isaiah, ch. 1-48*, Londres, 1905; Wilke, *Jesaja und Assur*, Leipzig, 1905; Leimbach, *Das Buch des Propheten Isaias*, Fulda, 1907; Halévy, *Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe*, dans, *Revue sémitique*, 1909-1914; Gray and Peake, *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah*, Londres, 1912; Hitchcock, *The higher criticism of Isaiah*, Londres, 1910; Bruston, *La conclusion du premier discours du prophète Isaïe*, dans *Revue de théologie et des questions religieuses*, t. XIX, p. 418-422; Caspari, *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes., 1-6*, Gütersloh, 1908; Kennet, *The prophecy in Isaiah, IX, 1-7*, dans *The journal of theological studies*, 1906, t. VII, p. 321-342; Boutflower, *Isaiah XXI in light of Assyrian history*, dans *The journal of theological studies*, 1913, t. XIV, p. 501-515; t. XV, p. 1-13; Meinhold, *Jesaia und seine Zeit*, 1898; *Die Jesajaerzählungen, Jes., 36-39*, 1898; *Der heilige Rest*, Bonn, 1903; König, *The Exile's Book of consolation*, 1899; Liebmann, *Der Text zu Jes. 24-27*, dans *Zeitschrift für die altest. Wissenschaft*, 1902-1905; Ottley, *The book of Isaiah, according to the Septuagint* (Cod. Alex.) *translated and edited*, Londres, 1904; Cramer, *Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56-66 im Buche Jesaja*, Dorpat, 1905; Küchler, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, Tabingue, 1906; Zillessen, *Tritojesaja und Deuterojesaja. Eine literarische Untersuchung zu Jes. 56-66*, dans *Zeitschrift fur die ältest. Wissenschaft*, 1906, t. XXVI, p. 231-276.

II. Études spéciales sur l'Emmanuel. — 1° *Catholiques.* — Lagrange, *La Vierge et l'Emmanuel*, dans *Revue biblique*, 1892, p. 481-497; Haghebaert, *La Vierge mère au chapitre VII d'Isaïe*, *Ibid.*, 1893, p. 381-383; Huighe, *La Vierge mère*, dans *La science catholique*, 1895, 15 février; Durand, *La Vierge et l'Emmanuel*, dans l'*Université catholique*, 1899, juin; Van Hoonacker, *La prophétie relative à la naissance d'Immanuel*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 213-227; Lémann, *La Vierge et l'Emmanuel*, Paris, 1904; De Moor, *Le chapitre VII d'Isaie contenant la description prophétique de la naissance d'Immanuel ou de Dieu avec nous*, dans *La science catholique*, 1904, décembre; Denis, *Isaie VII-VIII, 10. Essai d'explication*, dans *La science catholique*, 1906, avril; Ten Bokum, *De Emmanuel by Isaias, VII 14-16*, dans *Nederlandsche Katholicke Stemmem*, 1907, p. 166-176; Beauquier, *Le signe de l'Emmanuel*, dans *Revue augustinienne*, 1908, t. XI, p. 529-561; Perret, *La prophétie d'Emmanuel. Isaïe VII, 13 sq.*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1910, 15 octobre, p. 81-99; Boylan, *The sign in Isaias VII, 14*, dans *The Irish theological Quarterly*, 1912, t. VII, p. 203-215; Calès, *Le sens de « Almah » en hébreu d'après les données sémitiques et bibliques*, dans *Recherches de science religieuse*, 1910, p. 161-168; Calès, *Les trois discours prophétiques sur l'Emmanuel* (*Isaïe, VII; VIII, 1-10; VIII, 11-IX, 6*)., *Ibid.*, 1922, p. 169-177.

2° *Non catholiques.* — Burney, *Old Testament notes, I. The « sign » of Immanuel*, dans *The journal of theological studies*, 1909, t. X, p. 580-584; Gray, *The virgin birth in relation to the interpretation of Isaiah VII, 14*, dans *The Expositor*, 1911, p. 289-308.

III. Études spéciales sur le serviteur de Jahvé. — 1° *Catholiques.* — Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias*

Kap. 40-55, Fribourg-en-B., 1907; Protin, *Le Messie souffrant dans la pensée juive*, dans *Revue augustinienne*, 1907, t. x, p. 5-25; Condamin, *Le serviteur de Jahvé. Un nouvel argument pour le sens individuel messianique*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 162-181; Van Hoonacker, *L'Ebed Jahvé et la composition littéraire des chapitres XL sq. d'Isaïe*, *Ibid.*, 1909, p. 497-528; Jansen, *Isaias LII, 13-LIII, 12*, dans *Studien*, Utrecht, 1909, t. LXXI, p. 509-529.

2° *Non catholiques.* — *The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters*, Oxford, 1876, 1877; Urwick, *The servant of Jehovah*, Edimbourg, 1877; Dalman, *Jesaiah 53 mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Literatur*, Leipzig, 1891; Ley, *Historiche Erklärung des zweiten Teils des Jesaia*, Marbourg, 1893; Schwan, *Die Ebed-Jahve-Lieder in Jes. 40-66*, 1895; Cobb, *The servant of Jahweh*, dans *Journal of Biblical Litterature*, 1895; Sellin *Serrubabel*, Leipzig, 1898; *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde. I Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja*, Leipzig, 1901; *Das Rätsel des Deuterojesajanischen Buches*, Leipzig, 1908; Laue, *Die Ebed-Jahve-Lieder in II Theil des Jesaja*, Wittenberg, 1898; Fullkrug, *Der Gotteskncht des Deuterojesaja*, Göttingen, 1899; Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes., 40-55*, Giessen, 1900; Giesebrecht, *Der Knecht Jahwes des Deuterojesaja*, 1902; Zillessen, *Jesaiah LII, 13-LIII, 12 hebraïsch nach LXX*, dans *Zeitschrift für die altest. Wissenschaft*, 1905; *Israël in Darstellung und Beurteilung Deuterojesajas (40-55)*; *Ein Beitrag zum Ebed-Jahwe Problem. Ibid.*, 1904, t. XXIV, p. 251-295; Laue, *Nochmals die Ebed-Jahwe-Lieder*, dans *Studien und Kritiken*, 1904, p. 319-379; Workman, *The Servant of Jehovah*, Londres, 1907; Von Orelli, *Der Knecht Jahve's im Jesajabuche*, dans *Biblische Zeit-und Streitfagen*, Berlin, 1908; Margoliouth, *Recent exposition of Isaiah LIII*, dans *The Expositor*, 1908, t. VI, p. 59-68; Kennet, *The servant of the Lord*, Londres, 1911; Staerk, *Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaja 40 sq. Ein Beitrag zur Deuterojejasa-Kritik*, Leipzig, 1913; Dalman, *Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottes Knechtes*, Leipzig, 1914; Mowinckel, *Der Knecht Jahwäs*, Giessen, 1921.

E. TOBAC.

2. ISAIE, moine et auteur ascétique, que l'on a longtemps identifié avec un célèbre anachorète de Scété contemporain de saint Athanase († 373), sur lequel on peut voir les renseignements groupés par Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VII, p. 430; t. VIII, p. 117, 789. Il est aujourd'hui démontré que l'auteur ascétique, le seul, parmi les nombreux homonymes, qui doive trouver place dans ce dictionnaire, n'est autre que ce moine Isaïe, né en Égypte et mort aux environs de Gaza, dont Zacharie le Scolastique a écrit, vers l'an 518, une courte biographie, perdue en grec, mais conservée en syriaque et publiée en cette langue par J. Land, *Anecdota syriaca*, Leyde, 1870, t. III, p. 346-356. On en trouve une traduction allemande dans K. Ahrens et G. Kruger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899, p. 263-274. D'après ce document, Isaïe, né en Égypte, embrassa, jeune encore, la vie monastique dans la solitude de Scété; plus tard, sans doute après le concile de Chalcédoine (451), il se retira en Palestine, d'abord dans le désert d'Eleuthéropolis, puis près de Gaza, au village de Beth-Daltha, où il construisit un monastère, dont il abandonna ensuite la direction à son principal disciple, Pierre l'Égyptien, pour mener lui-même la vie de reclus dans une étroite cellule. Il est plus d'une fois question de lui dans les *Plérophories* de Jean de Maïouma, et deux récits de cette compilation qui le concernent se laissent aisément dater, l'un, de l'an 471, et l'autre, de l'an 478. *Plérophories*, édit. F. Nau, Paris, 1899, n. 12, p. 14, et n. 22, p. 25. D'autre part, la prétendue *Histoire ecclésiastique* de Zacharie le Scolastique nous montre Isaïe vivant encore en Palestine en 482, après la promulgation de l'Hénotique de Zénon, en relations fort intimes avec les chefs monophysites, Pierre l'Ibérien, évêque de Maïouma, et Théodore, le futur évêque d'Arsinoé. Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 79; Nau, *Plérophories*, n. 65, p. 65; R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, p. 96-99, 115-117, 132. Isaïe était donc, à n'en plus douter, monophysite avéré, mais sans intransigeance, et s'il ne se déroba pas, comme ses amis nommés plus haut, à la visite des envoyés de l'empereur Zénon, c'est qu'il n'hésita pas à signer l'Hénotique. Voir l'épisode de cette visite dans Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 90, 272; Raabe, *op. cit.*, p. 96-99. Il y a plus : un autre récit nous le montre conseillant à deux moines orthodoxes de rester fidèles au concile de Chalcédoine. F. Nau, *Les récits inédits du moine Anastase*, Paris, 1902, p. 66 sq. Son monophysisme, on le voit, n'avait rien de farouche. Nous savons par sa *Biographie* qu'il vivait encore en 484, lors de la révolte d'Illos, Léontios et Pamprépios, et Kugener a prouvé à l'aide de la Vie anonyme de Pierre l'Ibérien, que sa mort eut lieu le 11 août 488. *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, t. IX, p. 466.

Que l'anachorète dont nous venons de parler soit bien l'auteur des traités ascétiques publiés sous le nom du moine Isaïe, on n'en saurait douter. Outre le témoignage de son biographe, qui lui attribue un livre d'*Exhortations* sur la vie religieuse, deux de ses discours, le vingt-cinquième et le vingt-sixième, sont adressés à son disciple Pierre, et l'on a vu plus haut que le principal disciple d'Isaïe portait précisément le nom de Pierre. D'après la *Mosquensis 177* de Wladimir, c'est par ce même Pierre qu'Isaïe, suivant l'habitude reçue chez les reclus de son temps, fit parvenir à ses religieux dix-sept autres instructions; précieux détail, non indiqué dans la traduction latine. Ces discours ont donc pour auteur un homme d'une foi suspecte, et cette circonstance n'avait pas échappé à saint Sophrone de Jérusalem, qui traite Isaïe d'acéphale, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3192, bien que saint Théodore Studite, par une distinction peu fondée, l'ait tenu pour orthodoxe, *P. G.*, t. XCIX, col. 1028 et 1816, créant ainsi une tradition qu'enregistrera bientôt l'éditeur studite des œuvres du moine Dorothée. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1613. Rien toutefois, dans ce qui nous reste des traités d'Isaïe, ne blesse la vraie doctrine. Le fait s'explique par la nature même de ces courts entretiens, qui n'ont pour objet que la perfection religieuse. Ce sont d'abord vingt-neuf discours sur les vertus et les pratiques monastiques, réédités par Migne, *P. G.*, t. XL, col. 1105-1206, en une traduction latine due à Pierre-François Zéno, de Vérone, et parue pour la première fois à Venise en 1574. Le texte grec, resté longtemps inédit, a été publié récemment par le moine Augustin, de la laure de Saint-Gérasime, dans la vallée du Jourdain, sous le titre suivant : Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἠσαΐου λόγοι κθ', in-8°, Jérusalem, imprimerie du Saint-Sépulcre, 1911, XXV-251 p. Ces vingt-neuf discours forment à peu près tout l'héritage littéraire d'Isaïe. En effet, les *Capitula XIX de religiosa exercitatione et quiete*, publiés par Pierre Poussines dans son *Thesaurus asceticus*, Toulouse, 1683, p. 315-325, et reproduits par *P. G.*, t. XL col. 1205-1212, d'après l'édition de Gallandi, *Veterum Patrum bibliothecæ*, t. VII, ne sont que des fragments empruntés aux vingt-neuf sermons. Il faut en dire autant des *Præcepta seu consilia LXVIII, posita tironibus in monachatu*, que saint Benoît d'Aniane, au début du IXe siècle, a introduits dans sa compilation de règles monastiques sous le nom d'Isaïe, *P. L.*, t. CIII, col. 427-434. Cette prétendue règle n'est qu'une suite de centons empruntés aux ouvrages de notre anachorète. Aussi est on surpris de voir le susdit moine Augustin retraduire en grec ces avis spirituels et les insérer dans son édition p. 209-217, alors qu'avec un peu de peine il eût pu retrouver dans son recueil même le texte grec original. Il ne faudrait pourtant pas s'imaginer que l'œuvre d'Isaïe est tout entière dans ces vingt-neuf sermons. Le moine Augustin a publié, *op. cit.*, p. 218-235, des

fragments d'un abbé Isaïe, qui proviennent peut-être, en grande partie du moins, de notre anachorète. Il en est de même des extraits contenus dans la *Philocalia*, Venise, 1782, p. 33-37; Athènes, 1893, p. 17-21, et dans l'*Evergétinos*, vaste recueil ascétique paru à Venise en 1783, à Constantinople en 1861, à Athènes, en 1900, sous le titre de Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων. Le nom d'Isaïe y est cité soixante-seize fois, et l'on peut dire sans exagération que toutes les œuvres de cet ascète s'y trouvent rééditées. Il faut observer toutefois que l'auteur de ce recueil, Paul d'Amorion, fondateur de l'Evergétis, ne cite pas toujours avec exactitude; il s'est permis plus d'une fois de retoucher le style des auteurs qu'il dépouillait, sans doute pour donner à son œuvre un caractère plus homogène.

Faut-il attribuer à notre Isaïe les divers apophtegmes qui portent le nom de l'abbé Isaïe dans les *Apophtegmata Patrum*, *P. G.* t. LXV, col. 180-184? Ni le contenu de ces sentences ni la chronologie ne s'y opposent, car notre Isaïe, on l'a vu, a vécu à Scété jusque vers l'an 451. Par contre, les *Conseils de l'abbé Isaïe à la religieuse Théodora et à ses sœurs*, traduits en grec moderne par Nicéphore de Chios et publiés par l'archimandrite Christophore à Hermopolis, en 1885, appartiennent incontestablement à un autre Isaïe, peut-être au reclus de Nicomédie, dont il est question à l'article suivant. Un éditeur attentif ne manquerait pas d'enrichir considérablement l'œuvre d'Isaïe. A côté des morceaux recueillis par Gallandi parmi les *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XL, col. 1212 sq, et t. XCVI, col. 326 et 419, on pourrait citer encore les scolies de plusieurs chapitres de saint Jean Climaque appartenant à Isaïe, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 645, n. 10, col. 788, n. 14, col. 792, n. 27, col. 836, n. 1, col. 849, n. 3, col. 873, n. 4, col. 908, n. 12, col. 1093, n. 10, col. 1101, n. 2, col. 1124, n. 30. Ces derniers fragments n'avaient pas encore, que je sache, été signalés.

Pour l'ancienne littérature, voir le *Répertoire* de U. Chevalier, qui a pourtant le tort très grave de ne pas distinguer entre les deux Isaïe. Les travaux récents sont indiqués plus haut, au cours de l'article. Voir, en particulier, Kugener, *Observations sur la vie de l'ascète Isaïe*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, t. IX, p. 464-470; Krüger, dans Ahrens et Krüger, *op. cit.*, p. 385, et *Byzant. Zeitschrift*, 1899, t. VIII, p. 303; S. Vailhé, *Un mystique monophysite : le moine Isaïe*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 81-91.

L. PETIT.

3. ISAIE DE NICOMÉDIE, auteur, selon A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 160, d'un *Sermo de liturgiis* conservé dans le *Coislin 301*, fol. 2. Or, il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'un traité proprement dit, mais d'un trait édifiant, d'une *histoire utile à l'âme*, comme on disait chez les Byzantins, extraite de la Vie du pieux anachorète de Nicomédie. Dans l'*Atheniensis 531*, fol. 111, le titre est ainsi libellé (je traduis littéralement) : *Sancti patris nostri Esaiæ archipresbyteri et inclusi turris Nicomediæ de missarum stipendiis sacerdotibus datis in sacris Christi ecclesiis, et quod multum valeat ad delenda peccata incruentum sanctumque sacrificium Deo oblatum.* Un notable de Nicomédie, sur le point de mourir, obtient sa guérison en faisant, sur le conseil d'Isaïe, célébrer des messes. On insiste particulièrement sur la valeur exceptionnelle de quarante messes célébrées de suite (c'est le pendant grec de notre trentain grégorien), sur les fêtes des apôtres les plus propres à cette dévotion, enfin sur la joie des âmes délivrées par le saint sacrifice. Ce morceau, contenu encore dans divers autres manuscrits, ne manque pas d'intérêt pour l'argument qu'on en peut tirer contre les protestants et contre les grecs eux-mêmes à propos du purgatoire.

L. PETIT.

4. ISAIE DE CHYPRE, controversiste catholique, dont la vie nous est, dans l'état actuel des recherches, totalement inconnue. Nicolas Sclengias, dont il combattit les ouvrages, ayant vécu vers 1430, on suppose qu'Isaïe est de la même époque. On a de lui un petit traité sur la *Procession du Saint-Esprit*, dirigé contre le susdit Sclengias; L. Allatius en a publié le texte, accompagné d'une traduction latine, dans sa *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 396-399, d'où Migne l'a tirée, *P. G.*, t. CLVIII, col. 972-976. Telle en est la brièveté pour un sujet aussi grave, qu'il nous semble incomplet : c'est à peine si l'auteur y aborde l'examen de quelques textes scripturaires relatifs à la question.

L. PETIT.

1. ISIDORE DE CORDOUE. Personnage inconnu de l'antiquité chrétienne, dont l'existence reste problématique, et dont le nom est à rayer de la liste des écrivains ecclésiastiques. Il aurait vécu en Espagne à la fin du IV[e] siècle et aurait occupé le siège de Cordoue pendant le premier quart du V[e]. Or, ni saint Jérôme, ni Gennade, ni même plus tard saint Isidore de Séville et saint Ildefonse de Tolède, bien placés pour connaître les écrivains de leur pays, n'ont inséré son nom dans leurs catalogues. Ce n'est qu'au XII[e] siècle qu'il en est question pour la première fois. En effet, Sigebert de Gembloux († 1122) est le premier qui en ait parlé : il lui attribue quatre livres, dédiés à Orose, sur les livres des Rois. *De script. eccles.*, 51, *P. L.*, t. CLX, col. 559. Beaucoup plus tard Jean Trithème († 1515), identifiant cet Orose avec le prêtre espagnol bien connu de saint Jérôme et de saint Augustin, qualifie Isidore de Cordoue de *senior*, lui attribue beaucoup d'ouvrages, sans dire lesquels, et avoue n'avoir vu de lui que les quatre livres sur les Rois. *De script. eccles.*, Paris, 1512, fol. XXXV. Sixte de Sienne († 1569) reproduit Trithème, mais ajoute que saint Augustin a cité un passage de lui sur saint Luc. *Bibliotheca sancta*, IV, 3[e] édit., Cologne, 1586, p. 274. Enfin le pseudo-Dexter, dans le *Chronicon* publié en 1620, apporte de nouvelles précisions. Pour lui, qui avait imaginé un autre personnage du même nom antérieur à celui de Cordoue, il qualifie celui-ci de *junior*, le fait successeur de Grégoire sur le siège de Cordoue, en 400, et le déclare auteur du livre des *Allégories*, dédié à Paul Orose de Tarragone, d'un commentaire sur saint Luc et d'un ouvrage sur les livres des Rois. *Chronicon Dextri*, a. 423, 430, *P. L.*, t. XXXI, col. 551, 570.

Ces renseignements tardifs sont assez suspects; ils contiennent une erreur manifeste d'attribution du livre des *Allégories*, qui appartient en propre à saint Isidore de Séville. Mariana, ainsi que le rapporte Florez, *España sagrada*, Madrid, 1747, tr. VIII, tr. 27, append. 2, p. 275, admettait bien l'existence d'un Isidore de Cordoue, tout en constatant qu'il ne reste rien de lui. Et Perez Bayer faisait de même dans ses notes sur la *Bibliotheca hispana vetus*, l. V, n. 109. Cf. Arevalo, qui les cite tous deux, *Isidoriana*, part. I, c. XVII, n. 4-6, *P. L.*, t. LXXXI, col. 91-92. Nicolas Antonio s'était étonné avec raison qu'aucun auteur antérieur à Sigebert de Gembloux n'eût fait mention de cet Isidore de Cordoue. *Bibliotheca hispana vetus*, Rome, 1696, part. I, l. III, c. II, n. 52 sq. Ceillier avait revendiqué pour saint Isidore de Séville, non seulement les *Allégories*, mais encore le commentaire sur les quatre livres des Rois qu'on attribuait à Isidore de Cordoue. *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. XI, p. 715. Florez a cru que le prétendu Isidore de Cordoue est de l'invention de Sigebert de Gembloux, et Arevalo, qui cite Florez, *Isidoriana*, part. I, c. XVII, n. 4, *loc. cit.*, col. 91, tombe d'accord avec Mariana et Bayer pour admettre un Isidore antérieur à celui de Séville, mais, au lieu de voir dans ce personnage un évêque de Cordoue, il soutient qu'il s'agit de saint Isidore de Péluse. *Ibid.*, n. 10-11, col. 93.

Ce qui a induit en erreur, c'est l'identification de l'Orose, auquel est dédié le livre des *Allégories*, avec le prêtre espagnol de Tarragone du même nom, contemporain de saint Jérôme et de saint Augustin. Mais on n'a pas pris garde que le titre de « Frère révérendissime » donné à un simple prêtre ne s'explique pas sous la plume d'un évêque, tandis qu'il se justifie fort bien si l'Orose, auquel saint Isidore a dédié son livre, était un évêque contemporain. Sans doute on ignore le siège de cet évêque et l'on ne trouve pas son nom dans les conciles de l'époque, mais son existence ne reste inconnue que faute de renseignements complets sur le personnel de l'épiscopat espagnol dans la première moitié du VIIe siècle.

Ce qui encore a fait illusion, c'est la prétendue citation faite par saint Augustin dans l'un de ses sermons d'un passage du commentaire d'Isidore de Cordoue sur saint Luc. Il n'y a qu'un malheur, c'est que le passage cité, loin de faire partie d'un Commentaire quelconque sur l'Évangile, est simplement un extrait de *De ortu et obitu Patrum*, 67, de saint Isidore de Séville, comme a eu soin de le remarquer Arevalo, *Isidoriana*, part. II, c. LXI, n. 12, col. 386. Le sermon n'est pas de saint Augustin, mais d'un écrivain bien postérieur à l'évêque d'Hippone ; les théologiens de Louvain l'attribuaient à Fulbert de Chartres, et les bénédictins de Saint-Maur, dans leur édition des œuvres de saint Augustin, l'ont rangé parmi les apocryphes : c'est le *Sermo*, CCVIII, *P. L*, t. XXXIX, col. 2129-2134. Et c'est sans doute une faute de lecture, *Cordubensis* au lieu de *Carnotensis*, qui a causé l'erreur, ainsi que l'a pensé Florez, cité par Arevalo, *Isidoriana*, part. I, c. XVII, n. 4, col. 91.

Quoi qu'il en soit, l'erreur d'attribution de certains ouvrages à Isidore de Cordoue resterait un problème à résoudre, si la conjecture suivante de dom Morin ne semblait pas l'avoir élucidé. Dom Morin, en effet, a trouvé dans un manuscrit du XIIe siècle de l'abbaye de Maredsous, outre le traité *De duabus animabus* de saint Augustin, un ouvrage nettement attribué à Isidore de Cordoue : *Incipit tractatus beati Ysodori, Cordubensis episcopi, super quædam nomina Veteris et Novi Testamenti, Domino sancto ac reverendissimo Orosio*, etc. Suit le texte même des *Allegoriæ quædam sacræ Scripturæ*, qui est précisément l'œuvre authentique de saint Isidore de Séville. Suit immédiatement après un autre traité, en quatre livres, sous ce titre, sans nom d'auteur : *De libro Regum*. Le copiste a cru ce nouvel ouvrage du même auteur que le précédent. Aussi, après avoir mis à la marge du premier feuillet : *Incipit tractatus beati Ysodori, Cordubensis archiepiscopi, super Vetus Testamentum*, s'est-il cru autorisé à mettre à la fin du traité sur les Rois : *Explicit liber Isidori super Vetus Testamentum*. Ce commentaire des livres des Rois, complètement dépourvu d'originalité, semble être l'œuvre d'un compilateur de l'époque carolingienne. Il est encore contenu dans la ms. *135* de Reichenau, fol. 640-696, conservé à Carlsruhe, qui est du Xe siècle. Voir le catalogue de Holder, t. I, p. 330. G. Morin, *Études, textes, découvertes*, Paris, Maredsous, 1913, t. I, p. 64-65. Or, c'est bien l'œuvre mentionnée par Sigebert de Gembloux. Une semblable disposition pouvait seule expliquer la confusion entre le traité des *Allegoriæ*, dédié à Orose et attribué par le moine de Gembloux lui-même à saint Isidore de Séville, et ces quatre livres des Questions sur l'Ancien Testament, qui n'eurent jamais rien à voir avec le nom d'Orose. On s'explique dès lors ces mots de Sigebert : *Isidorus, Cordubensis episcopus, scripsit ad Orosium libros quatuor in libros Regum*. Or, dans le manuscrit, *Cordubensis* n'est qu'une faute de copiste, corrigée du reste par la même main qui a écrit *Hispalensis* au dessus de *Cordubensis*, sans faire la même rectification au titre ajouté en marge. Le traité sur les Rois semblerait devoir n'être autre chose que le commentaire symbolique de saint Isidore dans ses Questions sur l'Ancien Testament. Mais le plus rapide examen suffit, note dom Morin, pour convaincre du contraire. C'est une œuvre beaucoup plus récente. Et dom Morin de conclure : « Sigebert lui-même nous a révélé son secret, et nous avons reconnu que, suivant toute probabilité, l'évêque de Cordoue a fait sa première apparition sous la plume de quelque moine copiste d'un monastère belge du commencement du XIIe siècle. Quant aux trois ouvrages, qui lui ont été successivement attribués, l'un est un des traités les plus authentiques de saint Isidore de Séville ; le second n'a jamais existé que dans l'imagination d'annotateurs inexacts d'un sermon faussement attribué à saint Augustin. Reste le troisième, celui mentionné par Sigebert : nous avons reconnu en lui l'œuvre, non d'un Père du IVe ou Ve siècle, mais bien de quelque moine du IXe ou Xe siècle, vivant au milieu de populations de langue saxonne. » *Isidore de Cordoue*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1885, t. XXXVIII, p. 547.

Arevalo, *Isidoriana*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 9-976 ; Bardenhewer, *Patrologie*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 441 ; dom Morin, *Isidore de Cordoue et ses œuvres, d'après un manuscrit de l'abbaye de Maredsous*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1885, t. XXXVIII, p. 536-547 ; Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. III, p. 315-320 ; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2280.

G. BAREILLE

2. ISIDORE DE NIORT, frère mineur capucin, de son nom de famille Binet, était né, dit-on, en 1620. Après avoir achevé ses études dans sa ville natale, il entra au noviciat des capucins à Poitiers. Doué avantageusement pour la prédication, il se consacra pendant quarante ans au ministère apostolique, en particulier à la controverse avec les protestants. Comme ses travaux, et spécialement sa mission dans le Poitou, n'avaient pas été sans produire de grands résultats, les supérieurs du P. Isidore lui ordonnèrent de mettre en ordre ce qu'il avait prêché confusément et suivant l'occurrence des matières que les prédicants calvinistes lui avaient données. De là son ouvrage : *Le Missionnaire controversiste, ou cours entier de controverses, dans lequel tous les points de la Foy catholique, apostolique et romaine, combattus par les Calvinistes, sont pleinement prouvez par l'Écriture sainte, les Conciles, les Pères Grecs et Latins, et par les ministres de la religion prétendue réformée*, Poitiers, 1686, in-8°. On trouve des exemplaires avec la date, Poitiers, 1710, mais rien n'indique une nouvelle édition.

Dans ce volume compact, de près de 600 pages, l'auteur passe en revue la plupart des points controversés, citant dans les marges, presque aussi larges que le texte, les autorités sur lesquelles il appuie sa démonstration. Sur le frontispice du livre le P. Isidore est dit : ex-provincial de la province de Touraine : nous savons qu'il le fut en 1678. Il était alors définiteur et gardien du couvent de Poitiers, après l'avoir été à Angers. Il occupa certainement d'autres charges dans sa province : nous les ignorons ainsi que la date de sa mort. Il eut un neveu (1692-1774) qui entra également chez les capucins, où il reçut le même nom, en souvenir de son oncle, il y occupa les premières charges, mais n'a laissé aucun ouvrage.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

3. ISIDORE DE PÉLUSE (Saint), moine égyptien et écrivain ecclésiastique († vers 440). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — 1° *Époque où il a vécu.* — Né dans la seconde moitié du IVe siècle et déjà en relation épistolaire, en 395, avec Rufin, le ministre de Théodose Ier, qui mourut assassiné cette année-là, Isodore vécut encore longtemps pendant la première moitié du Ve siècle. C'est à Alexandrie qu'il vit le jour, au témoignage

d'Éphrem d'Antioche, recueilli par Photius, *Biblioth.*, 228, *P. G.*, t. CIII, col. 964. Mais on ne sait rien de précis, ni sur sa famille, ni sur l'année de sa naissance. Les Ménologes grecs, au 4 février, jour de sa fête, le disent issu de noble race et proche parent des patriarches d'Alexandrie, Théophile et Cyrille. A en juger par sa connaissance des poètes, des historiens, des orateurs et des philosophes grecs, on doit croire qu'il reçut une éducation soignée. Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XIV, c. XXX, affirme qu'il eut pour maître saint Jean Chrysostome; mais c'est une fausse induction tirée de la connaissance qu'avait Isidore des œuvres de l'évêque de Constantinople; car Isidore, qui mentionne plusieurs fois dans les termes les plus flatteurs saint Jean Chrysostome et qui vantait notamment son livre sur le *Sacerdoce*, *Epist.*, I, 156, ainsi que son commentaire sur l'Épître aux Romains, *Epist.*, V, 32, ne laisse entendre nulle part qu'il ait été son élève.

2° *Moine et abbé.* — De bonne heure il subit l'influence du monachisme, alors si florissant en Égypte, et se retira dans un monastère, sur une colline, près de Péluse, qui était le siège du gouverneur de la province Augustamnica Prima. Il avait fui, dit-il, les bruits de la ville pour la solitude, *Epist.*, I, 191, et il invitait plus tard quelques-uns de ses correspondants à les fuir comme lui. *Epist.*, I, 266. Il se qualifie de moine, *Epist.*, I, 93, et c'est dans cette retraite qu'il mena une vie austère, mortifiant son corps, mais nourrissant son âme. Il devint ainsi un vrai modèle de l'ascétisme monastique et de la contemplation divine. Il laisse entendre lui-même qu'il fut prêtre, *Epist.* I, 258; et Facundus d'Hermiane l'affirme, *Def. trium capit.*, II, 4, *P. L.*, t. LXVII, col. 573-574; et c'est sans doute d'Ammonius, le bon évêque de Péluse, comme il le nomme, *Epist.*, II, 127, qu'il reçut la prêtrise, et non d'Eusèbe, dont il a laissé un portrait si peu flatteur. Rien ne prouve qu'il ait reçu en outre le caractère épiscopal, mais tout prouve qu'il a exercé quelque autorité, car il se dit établi par Dieu pour défendre l'Église contre les ariens et pour reprendre les méchants. *Epist.*, I, 389. Sa manière d'agir et d'écrire, *Epist.*, I, 52, 142, 154, 318; II, 182, montre que la fonction qu'il exerca fut celle d'abbé; tel est le titre, en effet, que lui donne un de ses contemporains, le comte Irénée, devenu évêque de Tyr, dans une lettre publiée par Christian Lupus (Wolf), *Ad concilium Ephesinum variorum Patrum epistolæ*, Louvain, 1682, p. 22; *Synodicon adv. tragædiam Irenæi*, VI, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 587.

3° *Son zèle.* — Grand ami de la vérité, *Epist.*, II, 146, III, 312, 390, de la vertu, *Epist.*, V, 223, 229, et de la paix, *Epist.*, V, 552, Isidore fut animé d'un zèle vraiment apostolique. Il regardait comme une faute de tolérer les offenses faites à Dieu, *Epist.*, V, 227, et il s'appliqua tout spécialement à faire régner la discipline dans son monastère. Il ne se désintéressa pas pour autant de l'Église de Péluse, objet constant de ses sollicitudes. Il reprochait à son clergé d'avoir élu témérairement pour chef un sujet qui était indigne de l'épiscopat. *Epist.*, I, 39. A cet évêque, du nom d'Eusèbe, il reprochait non seulement d'avoir agi contre les canons en admettant au diaconat un lecteur justement déposé pour quatre grands crimes par l'évêque Ammonius, *Epist.*, III, 178, mais encore de vendre le sacerdoce à prix d'argent, *Epist.*, I, 26, et de faire acte de simonie. *Epist.*, I, 119. Aux prêtres Zosime et Maron, il reprochait de déshonorer le sacerdoce. *Epist.*, I, 118, 220. Et telle était la vie scandaleuse du clergé de Péluse que beaucoup de fidèles en vinrent à croire qu'on ne pouvait recevoir validement de lui ni le baptême, ni les autres sacrements. *Epist.*, II, 37. En conséquence, Isidore priait Zosime de cesser son inconduite, *Epist.*, II, 38, et Maron de ne plus agir par cupidité. *Epist.*, V, 569. Un autre fléau ruinait Péluse, c'était la tyrannie des gouverneurs civils de la province. Ceux-ci étaient loin de ressembler au bon Simplicius. *Epist.*, I, 226. Cyrénius, entre autres, avant même de faire son entrée, avait retiré à l'Église le droit d'asile, *Epist.*, I, 174, 175, et s'entendit ensuite trop bien avec l'évêque Eusèbe. *Epist.*, I, 177. Isidore supplia Rufin de le rappeler. *Epist.*, I, 178. Apprenant dans une autre circonstance qu'un cappadocien, réputé pour ses procédés de corruption et d'exaction, briguait le gouvernement de Péluse, *Epist.*, I, 483, il tenta de faire échouer sa candidature, en s'adressant à Séleucus. *Epist.*, I, 484. Du moment, disait-il, qu'on écartait du pouvoir, à cause de leurs méfaits, les carthaginois et les égyptiens, pourquoi confier les charges publiques à des cappadociens, qui sont pires? *Epist.*, I, 485. L'aspirant gouverneur, nommé Gigantius, avait laissé dans la ville les plus tristes souvenirs : cappadocien, il avait gouverné en cappadocien. *Epist.*, I, 486, 487. Qu'on envoie donc les gens de Cappadoce gouverner leurs compatriotes. *Epist.*, I, 489.

Le zèle d'Isidore dépassait les murs de son monastère et les frontières de sa province, il s'étendait partout où il y avait un encouragement à donner, une remontrance à faire, une injustice à réparer. Évêques et prêtres, moines et laïques, personne, quels que fussent sa position et son rang, n'échappait à sa sollicitude. Nombreux et illustres, il est vrai, πολλοὶ καὶ εὐδοκίμοι, *Epist.*, IV, 105, furent ceux qu'il réussit à ramener à la pratique du devoir; quelques-uns même appartenaient au plus haut rang. Et c'est ainsi qu'il se félicite un jour d'en avoir converti un, et qu'il invite l'évêque Apollonius à célébrer comme une fête ce retour à Dieu. *Epist.*, II, 273. Mais à jouer ce rôle ingrat de redresseur de torts, il suscita de violentes inimitiés et des attaques injurieuses. *Epist.*, II, 122. Il s'en consolait néanmoins, puisque cela ajoutait à la satisfaction d'avoir libéré sa conscience l'avantage de souffrir pour la justice. A ses ennemis il disait : « Vous m'avez couronné sans le vouloir, puisque Dieu m'a accordé, non seulement de croire en lui, mais de souffrir pour lui. » *Epist.*, II, 131. A l'exemple des apôtres qui ont tant souffert pour le Christ, dit-il ailleurs, *Epist.*, II, 54, les injures auxquelles je suis en butte ne sont pas pour m'abattre et me désespérer. Aussi se déclarait-il prêt à en supporter encore de nouvelles, du moment que c'était pour la piété et pour la justice; n'ayant qu'un regret, celui de ne pas atteindre, comme d'autres, la perfection, en remerciant ceux qui les lui infligeaient et en priant pour eux. *Epist.*, V, 398.

4° *Il défend la mémoire de saint Jean Chrysostome.* — L'indigne conduite du patriarche d'Alexandrie, Théophile, à l'égard de saint Jean Chrysostome avait particulièrement révolté Isidore. Jean avait dû quitter Constantinople et mourut en exil. Rome demandait qu'on rétablît son nom dans les diptyques des Églises d'Orient. Saint Cyrille, neveu et successeur de Théophile, ne paraissait pas très empressé de donner suite à cette juste réclamation. Mais Isidore intervint. Il ne s'était pas contenté de flétrir l'oncle, en lui reprochant ce qu'il appelle sa manie des constructions et sa passion de l'argent, λιθομανῆ, χρυσολάτριν, et surtout son acharnement et sa haine contre un homme aussi pieux qu'instruit, tel que Chrysostome, *Epist.*, I, 152, il voulut réhabiliter la mémoire de l'exilé en Égypte et le faire inscrire dans les diptyques de l'église d'Alexandrie; et c'est ce qu'il finit par obtenir de la part de Cyrille, peu après l'an 416, si l'on en croit Nicéphore, *H. E.*, l. XIV, c. XXVIII, *P. G.*, t. CXVIII, col. 1152. Cf. Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 281.

5° *Il intervient dans l'affaire de Nestorius.* — Très attentif au mouvement des idées religieuses et aux menaces de l'hérésie, Isidore fut loin de se désintéresser de l'affaire de Nestorius et du concile d'Éphèse de l'an 431. Il réprouvait l'erreur nouvelle, mais il redoutait

d'une part l'immixtion du pouvoir civil dans une question d'ordre dogmatique, et n'était pas sans connaître d'autre part les préventions de saint Cyrille, chargé de présider le concile. Les représentants de l'empereur ne cachaient pas leur sympathie à l'égard de Nestorius. Aussi l'abbé de Péluse demanda-t-il par lettre à Théodose le Jeune d'écarter ses représentants et d'assister lui-même à la réunion des évêques pour éviter tout danger ultérieur. *Epist.*, I, 321. Par contre, saint Cyrille, très animé contre Nestorius, était capable de prendre une décision *ab irato*. Que fait Isidore? Très courageusement il lui écrit : « La prévention ne voit pas clair; mais l'antipathie ne voit goutte. Si donc vous voulez éviter ce double défaut, ne portez pas de sentences violentes, mais soumettez les imputations à un jugement juste et intègre... Beaucoup de ceux qui ont été convoqués à Éphèse vous accusent de poursuivre et de venger des ressentiments personnels plutôt que de chercher avec droiture les intérêts de Jésus-Christ. Il est, disent-ils, le neveu de Théophile, il imite sa conduite. Comme l'oncle a répandu sa fureur contre l'illustre Jean, inspiré et ami de Dieu, de même le neveu cherche à se faire valoir et à se glorifier, bien qu'il y ait une grande différence entre les accusés. » *Epist.*, I, 310, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 361. La condamnation et la déposition de Nestorius furent suivies d'un désaccord fâcheux entre Cyrille et Jean d'Antioche; les esprits s'échauffaient de part et d'autre. Isidore, estimant que le patriarche d'Alexandrie montrait trop d'opiniâtreté, le conjure de ne pas tourner contre le corps de l'Église la vengeance d'une injure personnelle, de mettre un terme à ce schisme et de ne le point perpétuer sous prétexte de religion. *Epist.*, I, 370. Mais, apprenant plus tard que Cyrille avait écrit aux Orientaux pour se réconcilier avec Jean d'Antioche, et sachant que les plus avancés du parti alexandrin étaient persuadés que leur patriarche, en acceptant le symbole d'union, avait cédé sur quelque point de doctrine, il lui écrit de nouveau : « Vous devez demeurer toujours invariable, sans trahir par crainte l'intérêt du ciel, ni paraître contraire à vous-même. Car si vous comparez ce que vous venez d'écrire avec vos écrits antérieurs, vous verrez que l'on peut vous accuser de complaisance, de légèreté ou de vaine gloire, au lieu de persister jusqu'au bout et d'imiter ces illustres champions qui ont mieux aimé passer toute leur vie loin de leur pays que de prêter seulement l'oreille à une opinion erronée. » *Epist.*, I, 324, col. 369.

6° *Sa mort.* — La réconciliation de Cyrille avec Jean d'Antioche ayant eu lieu en 433 ou 434, Isidore vivait encore à cette date. Prolongea-t-il sa vie jusqu'à l'époque où vint en discussion l'hérésie d'Eutychès? Tillemont, *Mémoires*, t. XV, p. 117, et Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et eccl.*, Paris, 1858-1868, t. XIII, p. 603, croient qu'il ne mourut pas avant 449. Il est certain que, sans nommer Eutychès, Isidore a condamné à plusieurs reprises l'erreur de ceux qui mêlaient et confondaient dans le Christ les deux natures ou qui ne lui en attribuaient qu'une seule. *Epist.*, I, 102, 323, 405, 419, 416. Il est certain aussi qu'il n'a pas fait la moindre allusion au Brigandage d'Éphèse. Et dès lors, sans être certaine, la date de la mort d'Isidore de Péluse, en 449, reste vraisemblable. Son nom a été inscrit au catalogue des saints, et sa fête se célèbre, tant en Occident qu'en Orient, le 4 février.

II. ŒUVRES. — 1° *Ouvrages supposés ou perdus.* — La manière de parler de Facundus, *Defensio trium capitul.*, II, 4, *P. L.*, t. LXVII, col. 573-574, n'autorise pas à ranger Isidore de Péluse parmi les biographes de saint Jean Chrysostome, d'autant plus qu'Isidore lui-même, sollicité par Symmaque de lui raconter la « tragédie » de Jean Chrysostome, répond qu'il ne le peut, que cela dépasse son esprit, et il se contente simplement de rappeler la haine dont il fut poursuivi par Théophile d'Alexandrie et la mort en exil qui le rangea parmi les bienheureux. *Epist.*, I, 152.

On n'a pas plus de raison de voir un ouvrage spécial dans le Πρὸς Κύριλλον, que lui attribue Évagre, *H. E.*, I, 15, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2464. Car ce titre s'explique suffisamment par l'ensemble des lettres adressées par l'abbé de Péluse au patriarche d'Alexandrie. D'ailleurs Isidore n'a point consacré son activité littéraire à des travaux de longue haleine, bien qu'il nous apprenne qu'il avait écrit deux traités : l'un, contre les Grecs Λόγος πρὸς Ἕλληνας, dans lequel il réfutait l'objection contre la Providence tirée de la prospérité des méchants et de l'épreuve des justes, *Epist.*, II, 137, et où il battait en brèche la mantique grecque, *Epist.*, II, 228; l'autre, qu'il qualifie de λογίδιον, sur la non-existence du destin, περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην, *Epist.*, III, 253, et dont on peut regarder la lettre au sophiste Harpocras, *Epist.*, III, 154, comme le résumé ou le sommaire. Dupin a cru que ces deux titres ne concernaient qu'un seul et même ouvrage. *Nouvelle biblioth. des auteurs ecclés.*, Paris, 1693-1696, t. IV, p. 4. Tillemont se contente de dire à propos du premier : « Je ne sais si c'est le même ouvrage, qu'il appelle autre part un livre, ou plutôt un petit livre contre le Destin. » *Mémoires*, Paris, 1701-1709, t. XV, p. 117. S'il en était ainsi, on se demande pourquoi, s'adressant au même correspondant, Isidore lui aurait désigné le même traité sous deux titres différents. Quoi qu'il en soit, rien ne nous est parvenu d'Isidore sous l'un ou sous l'autre de ces titres; mais on peut s'en faire une idée par les arguments qu'il fait valoir sur les mêmes sujets dans plusieurs de ses lettres.

2° *Les lettres.* — 1. *Leur nombre.* — Isidore de Péluse est, parmi les anciens, celui dont on possède le plus grand nombre de lettres. Sa vaste correspondance semble avoir absorbé toute son activité littéraire. Elle fut recueillie de bonne heure, notamment au couvent des Acémètes de Constantinople, dans quatre manuscrits contenant chacun 500 lettres. Nous en avons pour témoin un contemporain de l'abbé de Péluse, le comte Irénée, qui, après en avoir cité quelques-unes dans sa *Tragédie*, s'exprime ainsi, d'après la traduction latine de l'auteur anonyme du *Synodicon adversus Tragœdiam Irenæi*, VI, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 587 : *Has omnes beati Isidori presbyteri et abbatis Pelusiotæ excerpsi et transtuli ex epistolis ejus duobus millibus, quæ sunt per quingentenas distributæ in Acæmetensis monasterii codicibus vetustissimis quatuor.* Y en avait-il d'autres encore? C'est probable. Suidas prétend qu'Isidore en écrivit trois mille sur l'interprétation de certains passages de l'Écriture, sans compter d'autres; et Nicéphore Calliste va jusqu'à dix mille. Quoi qu'il en soit, nous n'en possédons actuellement que 2012, et plus exactement 1997, parce que quelques-unes sont dédoublées, tandis que d'autres sont répétées.

2. *Leur découverte et leur publication.* — Quoi qu'en ait prétendu Heumann, *Dissertatio de Isidoro Pelusiota et ejus epistolis*, Gœttingue, 1737, dont les arguments ont été réfutés par Niemayer, *De Isidori Pelusiotæ vita, scriptis et doctrina*, Halle, 1825, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 38-39, il faut les tenir pour authentiques. Elles n'ont été découvertes et publiées que peu à peu dès la fin du XVIe siècle. Le bénédictin Jacques de Billy († 1581) en découvrit, le premier, 1213, qu'il traduisit en latin, en les faisant suivre de deux livres de remarques, le tout publié après sa mort, en trois livres : *S. Isidori Pelusiotæ epistolarum amplius mille ducentorum, libri tres*, Paris, 1585. Quelques années plus tard, le jurisconsulte Conrad Rittershuys en trouva 230 autres dans un manuscrit de Bavière, qu'il traduisit également en latin et dont il forma le IVe livre qu'il publia avec les trois précédents : *S. Isidori Pelusiotæ, de interpretatione*

divinæ Scripturæ, epistolarum libri quatuor, Heidelberg, 1605. Enfin le jesuite André Schott en découvrit encore 569 dans un manuscrit du Vatican, dont il publia à part le texte grec, et qui forment le Ve livre actuel : *S. Isidori Pelusiotæ epistolæ hactenus ineditæ*, Anvers, 1623. L'année suivante, il en fit paraître à Rome une version latine; enfin, en 1629, il réunit les deux textes à Francfort. Le tout fut réuni en un seul ouvrage et publié à Paris, chez Morel, en 1638. Mais la decouverte de manuscrits nouveaux permit d'en amender le texte et d'en donner une édition moins défectueuse : ce fut l'œuvre du jésuite, Pierre Poussines, *Collationes Isidorianæ*, Rome, 1670, dont les notes avec la seule version latine ont éte reimprimées à Venise en 1745, mais que Migne a reproduite en entier, *P. G.*, t. LXXVIII, en lui donnant pour préface l'étude critique de Hermann Niemayer, *De Isidori Pelusiotæ vita, scriptis et doctrina*, Halle, 1825. Depuis lors, d'autres manuscrits des lettres de saint Isidore ont été signalés et partiellement décrits par le Père Bouvy, par Lundström, par Turner et par Lake (voir la bibliographie). Une nouvelle édition serait donc nécessaire pour améliorer le texte.

3. *Leur intérêt.* — Adressées à de multiples correspondants, ecclésiastiques ou laïques, évêques, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, moines, empereur, préfets, gouverneurs, magistrats, médecins, scolastiques ou grammairiens, ces lettres n'offrent pas moins d'intérêt pour la forme que pour le fond. Très courtes, en général, et très concises, elles disent beaucoup de choses en peu de mots, dans un style simple et élégant. L'auteur s'est appliqué lui-même à pratiquer le conseil qu'il donne aux autres. Une lettre, écrivait-il, *Epist.*, v, 133, col. 1404, ne doit manquer ni d'élégance ni d'ornement, tout en évitant l'affectation; car le premier défaut la rendrait peu intéressante, et le second, ridicule. Une élégance discrète joint l'utile à l'agréable. Celles qu'il écrivit sont d'un esprit cultivé, d'une âme ardente, d'un croyant fort attaché à l'orthodoxie, d'un moraliste attentif à ne tolérer aucun des vices ou des désordres qu'on lui signalait ou qu'il découvrait. Photius les vanta comme un modèle du style épistolaire. *Epist.*, II, 44, *P. G.*, t. CII, col. 861. Et Possevin († 1611), au commencement du XVIIe siècle, souhaitait qu'on les mît entre les mains des élèves pour les former à la piété et à l'éloquence.

Le fond en est très instructif. Soit qu'elles touchent aux événements politiques et religieux ou aux controverses doctrinales, soit qu'elles s'occupent d'exégèse ou d'interprétation biblique, soit qu'elles traitent en passant de quelques points de dogme ou de morale, soit enfin qu'elles indiquent les principes directeurs de la vie monastique ou spirituelle, elles abondent toujours en aperçus intéressants sur l'histoire, la controverse, la discipline du temps. Il est regrettable seulement qu'à défaut d'un ordre chronologique, assez difficile à établir, on ne les ait pas rangées tout au moins par ordre de matières traitées.

III. DOCTRINE. — 1° *Sur l'Écriture.* — 1. *Son inspiration.* — Sans dresser un catalogue de tous les livres de la Bible, Isidore de Péluse croit à l'inspiration de leurs auteurs. C'est Dieu, dit-il, qui a parlé par Moïse, *Epist.*, III, 76, par les prophètes, *Epist.*, III, 231; IV, 205, et le Saint-Esprit dans les psaumes. *Epist.*, I, 416. Les apôtres ont été remplis de la sagesse de Dieu. *Epist.*, II, 54. Saint Jean a composé son Évangile sous l'inspiration du Saint-Esprit. *Epist.*, III, 402. Défense par suite de s'inscrire en faux contre les oracles divins, *Epist.*, II, 249, ou contre les mystères des saints Livres. *Epist.*, I, 24. Ceux qui s'estiment plus sages que ces oracles se trompent eux-mêmes et trompent les autres. *Epist.*, V, 376.

2. *Différence et harmonie des deux Testaments.* — Dieu a instruit les juifs par l'Ancien Testament, et il nous a instruits par le Nouveau : il est le législateur de l'un et de l'autre. *Epist.*, II, 133; IV, 209. L'un et l'autre s'accordent harmonieusement entre eux; c'est ce que saint Isidore appelle leur συμφωνία, *Epist.*, I, 107, leur ὁμόνοια, *Epist.*, I, 146. Ils diffèrent pourtant, *Epist.*, I, 494, non seulement parce que la loi mosaïque n'a été donnée qu'au peuple juif, au lieu que la loi évangélique est pour le monde entier, *Epist.*, III, 53; mais encore parce que l'Évangile est de beaucoup supérieur à la Loi, *Epist.*, III, 53; IV, 11. La Loi, en effet, a été donnée à des juifs grossiers et sans instruction, ἀπαιδεύτοι, *Epist.*, IV, 203; le législateur a dû s'accommoder à leur faiblesse. Par là Dieu les acheminait aux préceptes supérieurs du Christ et des apôtres, la Loi et les prophètes n'étant que la préparation à la nouvelle philosophie de l'Évangile. *Epist.*, IV, 134. Moïse punissait les délinquants de fait, tandis que le Christ a entendu poursuivre le mal jusque dans ses racines, en en interdisant la pensée ou le désir. *Epist.*, I, 458; II, 243; IV, 209. C'est la différence entre le corps et l'esprit : la loi mosaïque était charnelle, σαρκικός, la loi évangélique est spirituelle, νόμος τοῦ πνεύματος. *Epist.*, I, 106. L'enseignement de Moïse et des prophètes était voilé sous des figures, *Epist.*, I, 494, et des symboles, *Epist.*, IV, 157, tandis que la vérité est pleinement et distinctement notifiée par l'Évangile. *Epist.*, I, 401.

3. *Interprétation.* — Saint Isidore de Péluse n'a pas écrit de commentaire sur quelque livre de la Bible, mais il n'en a pas moins fait œuvre de commentateur, au gré des circonstances ou pour répondre aux questions qu'on lui posait, sur un bon nombre de textes scripturaires. Il les interprétait d'ordinaire selon le sens littéral, sans s'interdire de recourir parfois à l'interprétation allégorique. L'interprète, disait-il, ne se borne pas à expliquer chaque mot, comme s'il était isolé, mais doit prêter attention au contexte et à la suite des idées, *Epist.*, III, 136; s'en tenir fidèlement à l'Écriture sainte, sans la détourner de son sens pour lui substituer arbitrairement le sien, *Epist.*, III, 292; car y mêler du sien serait ressembler au cabaretier qui frelate le vin avec de l'eau. *Epist.*, III, 125. Excellents préceptes qui rattachaient Isidore à l'école exégétique d'Antioche plutôt qu'à celle d'Alexandrie, mais dont il n'a pas toujours tenu compte. L'interprétation allégorique, pratiquée par Philon et Josèphe, *Epist.*, III, 19, et si chère aux alexandrins, il était loin de l'interdire, mais il voulait qu'elle offrît de sages aperçus. *Epist.*, IV, 117. Il en a même usé parfois, sans y bien réussir, ainsi qu'on peut s'en convaincre par la lecture de quelques lettres. *Epist.*, I, 42, 192, 193, 206, 210. Cela n'a pas empêché Richard Simon de déclarer qu'Isidore « mérite d'être mis au rang des plus habiles commentateurs tant du Vieux que du Nouveau Testament. » *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, p. 306. Il serait à ranger parmi les meilleurs interprètes de son temps, s'il avait mieux usé de la critique et s'il s'était moins complu dans d'étranges allégories : telle est, du moins, la conclusion de Niemayer, *De' Isodori Pelus. vita*, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 10C.

4. *Importance de l'Écriture.* — L'Écriture offre une doctrine céleste. *Epist.*, V, 126. Elle est une règle de vérite, κανόνα τῆς ἀληθείας, *Epist.*, IV, 114; un viatique de salut, ἐφόδιον τῆς σωτηρίας. *Epist.*, II, 73. Sans doute, bien des obscurites s'y mêlent a des passages faciles à saisir; Dieu, dans sa sagesse, l'a voulu ainsi pour que la clarté des uns nous engageât à admettre l'obscurité des autres, bien que nous ne les comprenions pas. *Epist.*, IV, 82. Car il ne faut pas vouloir pénétrer des mystères incompréhensibles. *Epist.*, I, 24. Telle quelle, et quoi qu'elle passe pour barbare aux yeux des grecs, l'Écriture a remporté plus de succès que

toute l'éloquence attique. *Epist.*, IV, 28. Sa lecture est très utile : elle aide à corriger les mauvaises habitudes et les vices, *Epist.*, II, 135; elle occupe tout l'esprit, fait oublier les choses terrestres, *Epist.*, III, 388, inspire l'admiration de la sagesse et de la bonté de Dieu, chasse l'ignorance, rend probe et sage *Epist.*, IV 160. Et c'est parce qu'on ne pratique pas assez sa lecture que le christianisme a baissé et qu'il y a tant de tragédies et de calamités. *Epist.*, IV, 133. Mais avant de s'y livrer, il importe de purifier son cœur. *Epist.*, IV, 133. Il faut chercher à l'entendre pour croire ce qu'elle enseigne et pratiquer ce qu'elle prescrit. *Epist.*, IV, 43. C'est dans l'ordre suivant qu'on doit lire en particulier les livres de Salomon : d'abord les *Proverbes*, pour y apprendre les vertus morales; ensuite l'*Ecclésiaste*, pour reconnaître la vanité des biens de ce monde, et enfin le *Cantique des Cantiques*, pour goûter les biens spirituels. *Epist.*, IV, 40.

2° *Sur le dogme.* — 1. *La Trinité.* — Sur ce dogme fondamental de l'enseignement chrétien, Isidore veut qu'on s'en tienne fermement aux décisions du concile de Nicée comme à la règle de foi. *Epist.*, IV, 99. On doit dire : unique est l'essence divine, et trois sont les personnes : μία ἡ θεότης, τρεῖς δὲ αἱ ὑποστάσεις. *Epist.*, I, 247, col. 332. Et cela, sans confondre les personnes et l'essence, car l'unité s'applique à l'essence, et la trinité aux personnes. *Epist.*, I, 59, 67, 138, 247; II, 142, 143; III, 18, 112; IV, 99.

2. *Christologie.* — La chute primitive a été la source des plus grands maux, tant pour le corps que pour l'âme de l'homme. Car, sans corrompre totalement la nature humaine, puisque cette nature a conservé malgré tout quelques germes de probité, *Epist.*, III, 2; IV, 53, elle a, d'une part, soumis le corps à la souffrance et à la mort, *Epist.*, IV, 204, et, d'autre part, porté l'âme à pécher. *Epist.*, III, 162. Sous la suggestion du démon, le mal moral n'a fait que croître. Mais Dieu, prenant en pitié l'homme, a envoyé son Fils pour le racheter. C'est pourquoi le Verbe s'est incarné : il a pris chair *dans* et *de* la Vierge Marie, ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς. *Epist.*, I, 121, col. 299. Et il est devenu vraiment semblable à nous en tout sauf le péché. *Epist.*, I, 193. Il a été formé sans intervention de semence humaine et n'a nui en rien à l'integrité de sa mère : τὸν δὲ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν κυήσασαν, αὐτὸς συλληφθεὶς ἀσπόρως προερχόμενος ἤνοιξε, καὶ πάλιν ἐσφραγισμένην κατέλιπεν. *Epist.*, I, 23, col. 196. Il est devenu vraiment homme tout en restant vraiment Dieu, digne de notre adoration, un seul en deux natures : εἷς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν φύσεων. *Ibid.*, col. 197. En prenant ce qu'il n'était pas, il n'a rien changé à ce qu'il était : οὔτε ὃ ἦν τραπεὶς καὶ ὃ οὐκ ἦν προσλαβών. *Epist.*, IV, 123, col. 369. Il possède ainsi deux natures, Fils unique de Dieu, sans rien changer à ce qu'il était en devenant ce que nous sommes ἐκ δύο φύσεων, εἷς υἱὸς ὢν Θεοῦ, οὐ τραπεὶς ὅπερ ἦν, ἐν τῷ γένεσθαι ὅ ἐσμεν. *Epist.*, I, 303, col. 360. En prenant l'humanité, le Fils éternel de Dieu n'a subi ni changement ni confusion ni partage. *Epist.*, I, 419.

Devenu homme, il s'est fait la victime propitiatoire pour tous, apaisant ainsi la colère divine, nous réconciliant avec son Père, nous rendant la grâce, nous méritant ce don par excellence d'être les enfants adoptifs : preuve tout à la fois de la souveraine justice et de la bonté infinie de Dieu. *Epist.*, IV, 100. Il a repandu son sang précieux pour les hommes. *Epist.*, II, 127. Il est mort pour les pécheurs. *Epist.*, II, 117. Il a expié dans sa totalité le péché du monde. *Epist.*, IV, 73. Et, par là, non seulement il a vaincu la mort par sa mort, *Epist.*, IV, 128, et crucifié le péché et la mort, *Epist.*, II, 192, mais encore il a triomphé du démon, *Epist.*, IV, 108, et de toute la multitude des faux dieux. *Epist.*, IV, 150. Il ne faut point dire la passion de Dieu, mais la passion du Christ, car ce n'est pas dans sa divinité qu'il a souffert, chose impossible, *Epist.*, IV, 166, mais seulement dans sa chair. *Epist.*, I, 124. Par sa résurrection, il nous a mérité de ressusciter un jour comme lui et nous a rendu l'immortalité. *Epist.*, I, 123. On voit par tout ceci qu'Isidore est beaucoup plus proche de la christologie antiochienne que de celle d'Alexandrie.

3. *Justification et salut.* — Isidore de Péluse s'est fait souvent l'écho de la parole de saint Jacques : « La foi sans les œuvres est une foi morte. » Jac., II, 20. La foi seule, dit-il, ne sauve personne; elle doit être accompagnée de bonnes œuvres. *Epist.*, III, 73; IV, 65. De même que le matelot doit mettre à profit les vents favorables que Dieu lui envoie, de même l'homme doit coopérer à la bonne volonté que Dieu lui donne pour le bien. *Epist.*, II, 2. Il doit joindre la vertu à la saine doctrine de la piété. *Epist.*, IV, 20. C'est la grâce divine jointe à l'industrie humaine, qui sauve l'homme. *Epist.*, IV, 51. Mais elle n'est pas accordée à tous indistinctement. Isidore semble compromettre sa gratuité, en faisant dépendre pour ainsi dire sa collation des bonnes dispositions d'un chacun, *Epist.*, III, 271, de la préparation qu'on y apporte, *Epist.*, III, 316, mais il a soin de dire que, pour l'obtenir, il faut faire tout ce qu'on doit et l'implorer, car alors elle survient et assure la victoire; mais si on ne fait pas tout ce qu'on doit, c'est en vain qu'on l'implorerait. *Epist.*, III, 406. Dieu ne la refuse pas à ceux qui ont bonne volonté et font tout ce qu'ils peuvent. *Epist.*, IV, 171; V, 237, 459. De son côté l'homme doit faire tout ce qu'il peut pour coopérer à la grâce, *Epist.*, II, 2, et se bien garder de la rendre inutile. *Epist.*, II, 61. Le désir du salut implique l'emploi des moyens qui le procurent. *Epist.*, II, 27. Mais ce n'est pas à lui-même que l'homme doit attribuer le bien qu'il fait, c'est à la grâce. *Epist.*, II, 242. Au lieu de trop se fier à lui-même, il doit mettre sa confiance dans le secours victorieux de Dieu *ibid.*; et s'il est vaincu, il ne peut imputer sa défaite qu'à lui-même. *Epist.*, IV, 64. Ce n'est point par la force et la coaction que le salut est assuré, mais par la persuasion et la douceur; chacun est l'arbitre de son salut et ne sera justement récompensé ou puni que d'après l'usage bon ou mauvais qu'il aura fait de sa liberté. *Epist.*, II, 129.

4. *Quelques autres points de doctrine.* — L'orthodoxie d'Isidore de Péluse se montre en particulier dans l'appréciation qu'il formule en passant sur les erreurs passées ou contemporaines. Il connaissait bien les hérésies anciennes des IIe et IIIe siècles, qu'il flétrit ou repousse d'un mot : celles des marcionites, *Epist.*, I, 371; des montanistes, *Epist.*, I, 67, 242, 245, 499, 500; des manichéens, *Epist.*, I, 52, 102, 245, 413; II, 133; des novatiens, *Epist.*, I, 100, 338; des sabelliens, *Epist.*, I, 67, 138, 247, III, 149. Mais il insiste davantage sur celles du IVe siècle, qui ruinaient le dogme de la Trinité, en niant la divinité du Fils, comme les ariens et les anoméens, *Epist.*, I, 241, 246, 353; III, 31, 335, 342, ou celle du Saint-Esprit, comme les macédoniens. *Epist.*, I, 20, 60, 97, 109, 499, 500. Il s'occupa surtout, comme nous l'avons vu, de celle qui éclata de son temps, le nestorianisme.

Il eut aussi à combattre les juifs. Ceux-ci, admettant l'Écriture, c'est à l'aide de l'Écriture et de juifs célèbres, tels que Josèphe et Philon, qu'il les combattit. Vous niez la divinité de Jésus-Christ, leur disait-il, mais d'une part Josèphe n'a-t-il pas avoué que le Christ a fait des miracles et qu'il a été divinement envoyé au monde comme le précepteur du genre humain? *Epist.*, IV, 225. Et Philon, d'autre part, n'a-t-il pas attribué la nature divine au Logos? *Epist.*, II, 143. Les Juifs repoussaient toute interprétation allégorique de l'Ancien Testament, mais Josèphe et Philon ne se faisaient pas faute d'y recourir. *Epist.*, III, 19. Isidore montre que les prophéties messianiques se sont accomplies en Jésus-

Christ, et il affirme la réalité de la conception du Verbe dans les entrailles d'une Vierge. *Epist.*, I, 141; IV, 17.

Dans sa polémique contre les païens, on peut savoir par ses lettres, malgré la perte des deux ouvrages qu'il composa contre eux, ce qu'il pensait de la mythologie et de la philosophie de ces détracteurs du christianisme. Il n'y a, observait-il, qu'à comparer les saints Livres avec les écrits des païens pour voir aussitôt de quel côté est la religion vraie. *Epist.*, I, 21. Les premiers contiennent des vérités sublimes, qui inspirent le respect; les autres sont remplis de fables et de folies, dignes de tout mépris. La mythologie renferme tellement d'impiétés et d'obscénités qu'il est impossible de justifier, aux yeux de la saine raison, le culte des dieux. *Epist.*, II, 92; IV, 194. Ce culte porte en lui des marques évidentes de fausseté, au lieu que la religion chrétienne possède les caractères de la vérité. *Epist.*, IV, 27-30. On accuse celle-ci de nouveauté, mais elle n'est nouvelle que parce qu'elle corrige un état déjà ancien, défectueux et mauvais. *Epist.*, II, 46. Son établissement tient du prodige. *Epist.*, I, 270. Et ses succès sans cesse croissants parmi les gens du peuple, les humbles et les petits, au sein même et au détriment du paganisme, montrent combien l'enseignement apostolique l'emporte en force et en efficacité. *Epist.*, IV, 76. On a tort d'opposer la mère des dieux à Marie, car ce qui la caractérise, c'est le débordement de ses passions, tandis que Marie a conçu et enfanté sans intervention humaine et sans la moindre souillure : οὔτε σπορᾶς γενομένης, οὔτε φθορᾶς μεσιτευσάσης. *Epist.*, I, 54, col. 216.

Isidore ne condamne pas en bloc la philosophie grecque, puisqu'il permet d'en joindre l'étude à la lecture de l'Écriture, *Epist.*, II, 3, mais il doute qu'on en puisse tirer quelque fruit. *Epist.*, IV, 127. Les sages grecs ne sont pas des πνευματικοί, comme saint Paul, s'élevant par la foi au-dessus de la raison, mais des ψυχικοί, qui ne s'appuient que sur des raisonnements et des syllogismes. Il n'y a aucun crédit à leur accorder dès qu'ils se heurtent à quelque enseignement de la Bible.. *Epist.*, III, 37. Et du moment qu'ils repoussent cet enseignement, il faut les réfuter par des arguments tirés de la raison ou par l'opinion d'autres philosophes. *Epist.*, II, 146. C'est ainsi qu'il en agissait lui-même à plusieurs reprises, notamment au sujet de la résurrection, *Epist.*, II, 43, opposant Homère à Homère, *Epist.*, II, 228, Isocrate à Démosthène. *Epist.*, II, 146.

Il s'en prend surtout à leur doctrine sur le destin et la mortalité de l'âme. Il n'y a pas de destin. *Epist.*, III, 135. Le fatalisme accuse une fausse notion de la divinité et une négation, rationnellement insoutenable, de la Providence. *Epist.*, III, 154. C'est la Providence, et nullement l'influence des astres ou la fatalité, qui règle les événements. *Epist.*, III, 135, 154, 191. Ceux-ci n'arrivent point parce que Dieu les connaît ou les prédit, mais il les connaît et les prédit parce qu'ils doivent arriver. *Epist.*, I, 56. Cf. sur la Providence, *Epist.*, IV, 151; V, 66; et sur le fatalisme, *Epist.*, III, 26, 102, 253; V, 117.

Au sujet de l'âme humaine, Isidore réfute l'opinion de ceux qui en faisaient une portion de la substance divine, *Epist.*, IV, 124, et celle d'Origène qui soutenait sa préexistence et sa chute avant son introduction dans le corps. *Epist.*, IV, 163. Il affirme son immortalité, *Epist.*, III, 295; IV, 125, 146, et sa liberté. *Epist.*, I, 271, 303. Dieu, dit-il, ne la contraint pas à obéir, il l'y invite seulement par respect pour sa liberté; et c'est uniquement le bon ou le mauvais usage de cette liberté qui sauve l'homme ou qui le perd. *Epist.*, II, 129.

Au sujet des sacrements, Isidore de Péluse a soutenu leur validité, qu'il déclare indépendante de la valeur morale de celui qu'il les confère. C'est l'enseignement qu'il donnait aux fidèles de Péluse, qui ne voulaient pas recevoir les sacrements des mains de leur clergé. La vie déréglée des ministres de l'Église, leur écrivait-il, n'empêche en aucune manière l'effet des sacrements dans ceux qui les reçoivent. *Epist.*, II, 37, 52; III, 34, 394. Un prêtre, même coupable, et en cela digne de châtiment, n'en reste pas moins l'ange du Seigneur, parce qu'il offre le sacrifice divin et travaille au salut des âmes. *Epist.*, I, 349. Du baptême, Isidore signale les effets, *Epist.*, III, 195; V, 197; de la pénitence, il dit du prêtre qu'il a le pouvoir de lier et de délier, *Epist.*, III, 260, et du pécheur pardonné qu'il ne doit pas retomber dans le péché en escomptant une nouvelle grâce de pénitence. *Epist.*, III, 157. A propos de l'eucharistie, il affirme le dogme de la présence réelle en termes qui ne laissent aucun doute. L'Esprit Saint, dit-il, fait que le pain commun et ordinaire, qui est offert sur la table mystique, devient le propre corps dont le Fils de Dieu s'est revêtu dans son incarnation. *Epist.*, I, 109. Le ministère des prêtres qui consacrent les dons divins sur un linge propre étendu sur l'autel, est le même que celui de Joseph d'Arimathie envers Jésus-Christ. Lorsque nous sanctifions sur ce linge le pain qui est offert, nous trouvons indubitablement le corps de Jésus-Christ. *Epist.*, I, 123. On donne le nom de communion à la participation des mystères, parce qu'elle nous procure l'union avec Dieu et nous rend participants de son royaume. *Epist.*, I, 128. Comparant le mariage et la virginité, Isidore déclare celle-ci préférable, comme le ciel est préférable à la terre et l'âme au corps. *Epist.*, IV, 192. Cependant le mariage est bon, mais meilleure est la virginité. *Epist.*, II, 133. Nulle part Idisore ne signale le nombre des sacrements.

On a vu plus haut comment il opposait le christianisme au paganisme. Plusieurs fois il revient sur les preuves de la vérité de la religion chrétienne. *Epist.*, I, 266, 270; II, 4, 251; III, 182, 317, 345; IV, 76, 80, 150, et sur la nature de cette religion, hors de laquelle il ne voit pas de salut. *Epist.*, II, 246; IV, 103; V, 469, 569. Il voit dans l'Église une assemblée de saints, unis par la vraie foi et par la bonne vie. *Epist.*, II, 246. Il n'en exclut pourtant pas les pécheurs ou mauvais chrétiens, puisque tous les chrétiens, dit-il, dispersés sur toute la terre, formant le corps de Jésus-Christ. *Epist.*, II, 103.

Il justifie le culte rendu aux reliques des martyrs par les faveurs qu'en retirent ceux qui le pratiquent. *Epist.*, I, 55. C'est un bel acte de piété, observe-t-il, que d'orner la tombe des martyrs, mais mieux vaut encore imiter leurs vertus. *Epist.*, I, 189. Enfin il rend témoignage au dogme de la résurrection des corps. *Epist.*, I, 284; II, 43; III, 77; IV, 201; V, 179.

3° *Sur la morale.* — Non moins intéressantes sont les lettres d'Isidore de Péluse sur la morale, la discipline, la vie chrétienne et les usages de son temps. Dans l'impossibilité de tout citer, nous allons nous restreindre à quelques points principaux relatifs à la vie des prêtres, des moines et des fidèles.

1. *Le clergé.* — C'est moins des vertus du clergé de son temps que de ses défauts que traite Isidore dans ses lettres. Il sait reconnaître et apprécier les mérites, mais il écrit plus souvent pour reprendre et blâmer que pour louer. Or, l'un des vices qu'il flétrit le plus énergiquement parmi les gens d'Église, c'est la simonie, qui fait de la collation des sacrements un commerce illicite et sacrilège de nature à avilir le ministère, à le rendre infructueux et à attirer sur ceux qui s'y livrent les plus grands châtiments de Dieu. *Epist.*, I, 26, 29, 30, 106, 111, 119, 145, 148, 315. C'était notamment le fléau du clergé de Péluse, si bien que les fidèles se refusaient à recevoir les sacrements de ses mains, estimant à tort que ces sacrements étaient sans valeur.

Quelques prêtres, entraînés par l'ambition, recherchaient l'épiscopat, alléguant le mot de saint Paul : εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.

I Tim., III, 1. C'est mal entendre la pensée de l'apôtre, observe Isidore, et lui donner une fausse interprétation. Car la suite du passage devrait suffire à réprimer un pareil désir. La plupart, en effet, n'offrent pas les qualités requises par l'apôtre pour une fonction si auguste et si redoutable. En s'exprimant conditionnellement, comme il l'a fait, l'apôtre a voulu mettre les ambitieux en garde contre la passion qui les pousse à désirer l'épiscopat sans tenir compte des vertus qu'il requiert, de la vigilance et des soins, des labeurs et des peines qu'il impose, des dangers qu'il fait courir. Isidore qualifie de divin l'épiscopat ; il le trouve si redoutable que les meilleurs eux-mêmes devraient se garder de le désirer. *Epist.*, III, 216 ; IV, 219. Ceux-là seuls peuvent le désirer qui s'appliquent à reproduire la vie de saint Paul, *Epist.*, I, 104, et qui y voient le moyen, non de satisfaire leur orgueil ou leurs convoitises, mais d'exercer une paternité spirituelle. *Epist.*, II, 125. L'évêque doit imiter le bon Pasteur. *Epist.*, I, 136. Ce n'est pas assez pour un évêque d'avoir de bonnes mœurs, il doit encore posséder la science et savoir parler. *Epist.*, II, 217. Et il ne peut être utile à ses sujets celui qui est parvenu à l'épiscopat sans avoir passé, comme l'exigent les canons, par les degrés inférieurs. *Epist.*, II, 264. L'évêque peu soigneux du salut des âmes, ne se préoccupant que de faste et d'argent, déshonore sa propre personne. *Epist.*, II, 200.

Comparant le clergé de son temps avec celui des âges précédents, Isidore écrit : « On n'élevait alors au sacerdoce que les gens vertueux, on y élève aujourd'hui ceux qui aiment l'argent. On fuyait alors l'épiscopat à cause de la grandeur de sa dignité, on le souhaite aujourd'hui, on l'accepte volontiers, on s'en empare dans la vue de se procurer une abondance de délices. Jadis on se faisait un honneur de la pauvreté volontaire, aujourd'hui on ne cherche qu'à gagner de l'argent. Alors on pensait au jugement de Dieu, aujourd'hui on n'y pense plus. Alors on était prêt à tout souffrir, aujourd'hui on est prêt à faire souffrir les autres. Qu'est-il besoin d'en dire davantage? La dignité du sacerdoce est changée en un désir de régner ; on est passé de l'humilité à l'orgueil, du jeûne aux délices, de la qualité d'économe et de dispensateur à celle de maître et de propriétaire des biens de l'Église. » *Epist.*, V, 8. Isidore convient pourtant que tous les évêques de son temps n'en étaient pas là ; car il appréciait notamment certains d'entre eux, tels que Lampétius, *Epist.*, II, 221, Sérapion, *Epist.*, III, 44, et son ami Hermogènes. *Epist.*, V, 466. Mais il se plaint en général du manque d'énergie des prélats pour reprendre le dérèglement des autres et il félicite, quant à lui, Hiérax, un prêtre vertueux, d'avoir fui l'épiscopat comme une charge dangereuse. *Epist.*, II, 125.

A propos de pardon accordé par le prêtre Zosime à un pécheur, coupable de parjure, qui lui avait offert quelques poissons, Isidore déclare que le prêtre possède bien le pouvoir de lier et de délier, mais à la condition d'exiger la réparation de l'injustice ou du dommage causé et de ne point accepter de présents. *Epist.*, III, 260. Les diacres, dit il, sont l'œil de l'évêque ; ils doivent soigneusement veiller sur les biens de l'Église, *Epist.*, IV, 188, et ne point pratiquer l'avarice, parce que, sous prétexte d'augmenter leurs richesses, ils prépareraient ainsi de la matière pour le feu futur. *Epist.*, I, 19. Les membres du clergé doivent conformer leur vie aux enseignements qu'ils donnent ; sans quoi, loin de convertir les auditeurs, on les incite à se moquer de ceux qui parlent. *Epist.*, I, 112. Mieux vaut vivre et agir bien que de parler avec correction et élégance ; c'est par l'action plus que par la parole qu'on avance dans la vie spirituelle. *Epist.*, I, 14. S'exprimer avec élégance, c'est ressembler à une cymbale retentissante ; bien agir est le propre des anges. *Epist.*, I, 163.

2. *Les moines.* — On peut entrevoir par ce qui précède ce que l'abbé de Péluse exigeait des moines. Il voyait dans la vie monastique l'idéal de la perfection et l'accomplissement de tous les commandements de Dieu. *Epist.*, I, 278. A ses yeux, Jean-Baptiste en était le modèle, et pour le vêtement en poils de chameau, et pour la frugalité. *Epist.*, I, 5. Ce genre de vie exige, disait-il, la retraite pour oublier tout ce qu'on a quitté et l'obéissance pour renoncer à ses propres habitudes et pratiquer la mortification de la chair. Le moine doit donc s'éloigner du tumulte des affaires, *Epist.*, I, 25, ne pas courir les villes et ne point fréquenter les spectacles publics. *Epist.*, I, 92. Il doit être humble, car c'est en vain qu'il aurait quitté les richesses et les honneurs du siècle, s'il se livre à l'orgueil. *Epist.*, I, 15. Il ne doit pas se gouverner au gré de ses désirs, mais suivant la volonté de ses supérieurs, de ceux qui ont vieilli dans la pratique de la vie religieuse. Car si pour apprendre quelque vil métier ou un art mécanique, on recherche avec soin les maîtres les plus réputés, à plus forte raison, pour s'instruire de la sagesse divine, faut-il s'adresser à ceux qui en ont l'expérience. *Epist.*, I, 260. Le moine doit se contenter d'un seul vêtement et d'une simple nourriture d'herbes, à moins que la faiblesse de son tempérament ne s'y oppose ; dans ce cas il doit s'en tenir aux prescriptions de son supérieur. *Epist.*, I, 5. Il doit s'abstenir de tout jeûne immodéré. *Epist.*, II, 45. Qu'il ne se flatte pas, même en pleine solitude, d'échapper aux tentations, puisque Jésus-Christ a été tenté au désert. *Epist.*, I, 75. Le désert offre du moins cet avantage qu'on n'y est point troublé par l'inquiétude des mauvaises affaires ni par les entretiens qui blessent la pudeur. *Epist.*, I, 92, 220. Le moine doit se livrer à un travail manuel, *Epist.*, I, 49 ; ne pas affecter de bien parler et, s'il a quelque talent de parole, ne pas chercher à plaire par un débit trop étudié. *Epist.*, I, 62. Il doit s'interdire la lecture des auteurs profanes, parce qu'elle pourrait souiller son imagination et réveiller d'anciennes passions. *Epist.*, I, 63.

Évidemment, au milieu de si nombreux monastères et parmi tant de milliers de cénobites, tout n'était pas parfait. Isidore signale, en effet, ici un défaut d'hospitalité, *Epist.*, I, 50, là un excès de bouche, *Epist.*, I, 392, ailleurs une humeur batailleuse. *Epist.*, I, 298. Mais c'est peu relativement à ce qu'il a dit du clergé.

3. *Les fidèles et la vie chrétienne.* — Trop nombreux sont les passages où Isidore, parlant de la vie chrétienne, signale les défauts à éviter, les vertus à pratiquer, pour qu'on puisse les rapporter. Qu'il suffise d'indiquer ceux où il traite de la nature et des conséquences du péché, *Epist.*, III, 261 ; IV, 52 ; V, 175, 472, 561 ; de son remède par la pénitence, *Epist.*, I, 408 ; III, 71, 177, 269 ; V, 8, 9, 253, 307, 317, 506, 539 ; de la nécessité du combat spirituel, *Epist.*, I, 4, 144, 264 ; II, 12, 24, 103-107, 161, 164, 179, 189, 225, 242, 256, 267, 268 ; III, 60, 205, 228 ; IV, 195 ; V, 19, 27, 60, 139, 144, 316, 350, 364, 424, 509, 533, 546 ; de l'obligation de repousser les tentations, *Epist.*, I, 393 ; II, 76, 164, 280 ; III, 83, 156, 160, 385 ; IV, 138 ; V, 28, 39, 68, 96, 226, 270, 306, 314, 350, 369 ; de la patience à supporter les injures et l'adversité ; *Epist.*, II, 51, 71, 132, 291 ; III, 26, 330 ; V, 71, 96, 100, 238, 251, 269, 270, 282, 313, 350, 471 ; de la perfection chrétienne et des moyens de l'atteindre. *Epist.*, I, 8, 27, 162, 403, 435, 441, 442 ; II, 19, 23, 106, 201, 225 ; III, 118, 280, IV, 41 ; V, 162, 288, 296.

Trois choses, disait Isidore, sont nécessaires à la vie chrétienne : la prière, la vertu, la foi ; la prière comme l'ornement, la vertu comme le corps, la foi comme l'âme. *Epist.*, V, 162. Ce n'est pas tant le vêtement et le langage qui font le vrai chrétien, c'est plutôt sa conduite et ses bonnes mœurs. *Epist.*, IV, 34. Par sa participation aux mystères sacrés, c'est-à-dire à l'eucharistie, le

baptise s'unit à Jésus-Christ comme le corps à la tête. *Epist.*, III, 195. Il interdisait d'assister aux spectacles à cause du danger moral qu'ils offrent. *Epist.*, III, 336; v, 185; ils sont, en effet, l'école de la débauche, *Epist.*, v, 463; ils perdent la jeunesse, *Epist.*, v, 186; il faut donc en détourner tous les hommes. *Epist.*, v, 517.

Bien des choses, selon l'usage qu'on en fait, conduisent au bien ou tournent au mal. « Les richesses sont bonnes, mais pour ceux qui savent en bien user et les administrer sagement. La pauvreté est bonne, mais pour ceux qui la supportent avec une âme forte et courageuse. Les honneurs sont bons, mais pour ceux qui les emploient à la défense, au soulagement des affligés et des opprimés. Le pouvoir est bon, mais pour celui qui gouverne avec équité et qui ne s'en sert pas pour se venger de ses inférieurs. La force est bonne, mais pour ceux qui la font servir à la défense des faibles. Ce ne sont donc pas les choses en elles-êmmes qu'il faut accuser, puisqu'elles peuvent être l'instrument de la vertu, mais les dispositions de celui qui peut mal user de ce qui est bon. » *Epist.*, III, 172.

Si chacun était traité ici-bas selon ses mérites, le jugement dernier deviendrait inutile, *Epist.*, v, 179; mais il ne sera pas inutile, car on voit dans ce monde beaucoup de méchants prospérer, et des justes souvent affligés. *Epist.*, v, 215. C'est dans l'autre vie que les méchants subiront la peine qu'ils méritent et que les justes seront récompensés. *Epist.*, v, 221, 222.

I. SOURCES. — Pour les lettres de saint Isidore de Péluse, Migne a reproduit, *P. G.*, t. LXXVIII, l'édition de Pierre Poussines, *Collationes Isidorianæ*, Rome, 1670, en la faisant précéder de l'étude critique de Hermann Niemeyer, *De Isidori Pelusiotæ vita, scriptis et doctrina*, Halle, 1825; l'édition de Poussines avait été précédée par celle de A. Morel, Paris, 1638 : *Synodicon adversus Tragædiam Irenæi*, *P. G.*, t. LXXXIV; 13 des 49 lettres contenues dans le *Synodicon*, ont été publiées par Mansi, *Concil.*, t. v, col. 758-762, en latin, d'après un ms. du Vatican; les 49 lettres de la même version latine avaient été éditées, d'après le *Cod. Casin.*, *11*, du XII[e] siècle, par Baluze sous le titre de *Nova collectio* et elles ont passé dans les *Concilia* de Labbe-Colet, t. IV, p. 235 sq.; elles ont été rééditées dans *Bibliotheca Casinensis*, 1873, t. I, Appendix, p. 7-24; R. Aigrain, *Quarante-neuf lettres de S. Isidore de Péluse*, édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux mss. du concile d'Éphèse, Paris, 1911; Facundus d'Hermiane, *Defensio trium capitulorum*, l. II, c. IV, *P. L*, t. LXVII, col. 573-574; S. Éphrem d'Antioche, dans Photius, *Bibliotheca*, 228, *P. G.*, t. CIII, col. 964; Évagre, *H. E.*, I, 15, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2464; Nicéphore Calliste, *H. E.* XIV, *P. G.*, t. CXLVI.

II. TRAVAUX. — Henschenius, *Comment. histor. de S. Isidoro Pelusiota*, dans les *Acta sanctorum*, au 4 février; Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693, t. IV, p. 3-14; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1701, t. XV, p. 97-119, 847; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques*, Paris, 1858, t. VIII, p. 476-498; Heumann, *Dissert. de Isidoro Pelusiota et ejus operibus*, Gœttingue, 1737; A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1807, t. X, p. 480-494; Glueck, *Isidori Pelusiotæ summa doctrina moralis*, Wurzbourg, 1848; L. Boher, *De arte hermeneutica S. Isidori Pelusiotæ*, Cracovie, 1878; Bouvy, *De S. Isidori Pelusiotæ libri III*, Nîmes, 1885; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 314; Bardenhewer, *Patrologie*, 3[e] édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 316; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ*, Inspruck, 1896, t. IIb, p. 128-143; *Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 444-447; B. Lundström, *De Isidori Pelusiotæ epistolis recensendis prælusiones*, dans *Eranos*, 1897, t. II, p. 67-80; N. Capo, dans *Studi italiani di filologia classica*, Florence, 1901, t. IX, p. 419-466, C. H. Turner, *The Letters of Isidore of Pelusium*, dans *Journal of theological studies*, Cambridge, 1905, t. VI, p. 70-86; K. Lake, *Further notes on the mss. of Isidore of Pelusium*, *ibid.*, p. 270-284; L. J. Sicking, *Isidores van Pelusium*, dans *De Katholick*, 1906, t. CXXX, p. 109-129 (d'après lui, Isidore serait originaire d'Alexandrie d'Antioche; cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1912, t. XIII, p. 414-415); E. Lyon, *Le droit chrétien. Isidore de Péluse*, dans les *Études historico-juridiques*, offertes à M. Th. Girard, Paris, 1912, p. 209-223; L. Bayer, *Isidors von Pelusium klassische Bildung*, Paderborn, 1915; J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 220-221; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1878-1888, t. III, p. 315-320; *Kirchenlexikon*, 2[e] édit., t. VI, col. 364-369; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2232-2233.

G. BAREILLE.

4. ISIDORE DE SÉVILLE (Saint), archevêque et docteur de l'Église († 636). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — 1° *Sa jeunesse.* — 1. *Sa famille.* — On ignore la date exacte et le vrai lieu de sa naissance : les précisions données plus tard par les auteurs espagnols ne sont que des conjectures. Ses parents étaient des catholiques de race hispano-romaine Son père Sévérien dut occuper un rang distingué à Carthagène : lequel? Sobre de détails sur sa famille, saint Isidore en parlant de son frère dans son *De viris illustribus*, XLI, se borne à cette phrase : *Leander genitus patre Severiano, carthaginensis provinciæ.* Sévérien était-il duc de Carthagène, comme l'ont soutenu dans la suite certains écrivains espagnols? Ni saint Isidore, ni aucun témoignage contemporain n'autorisent à l'affirmer; ce titre, en tout cas, ne lui a pas été donné dans les offices de l'Église de Tolède. Lors de l'invasion d'Agila, l'an 587 de l'ère espagnole, c'est-à-dire en 549, Sévérien dut fuir sa cité d'origine, ruinée par les Goths ariens : il se réfugia à Séville. Il eut quatre enfants, tous inscrits au catalogue des saints. Les deux premiers, Léandre et Florentine, étaient nés certainement à Carthagène; les deux autres, Fulgence et Isidore, naquirent vraisemblablement dans la capitale de la Bétique, le dernier vers l'an 560. Le père et la mère, morts peu après, avaient confié aux soins des deux aînés le plus jeune et le plus aimé de leurs enfants; et c'est ainsi qu'Isidore, devenu orphelin, fut élevé par son frère Léandre, qui devint archevêque de Séville, et par sa sœur Florentine, qui embrassa la vie religieuse.

2. *Son éducation.* — Léandre, en effet, traita toujours dans la suite Isidore comme son fils, et veilla avec sa sœur à son instruction et à son éducation. Florentine ayant manifesté un jour le désir de revoir les lieux de son enfance, Léandre l'en dissuada, parce que Dieu avait jugé bon de la retirer de Sodome. *Malum quod illa experta fuit*, lui écrivit-il en parlant de leur mère, *tu prudenter evita;* ce sol natal, du reste, avait perdu sa liberté, sa beauté et sa fertilité. Mieux valait donc, ajoutait-il, qu'elle restât dans son nid et qu'elle veillât tout particulièrement sur le plus jeune de leurs frères. *Regula*, XXI, *P. L.*, t. LXXII, col. 892. Isidore fut confié, tout enfant, à l'un des monastères de la ville ou des environs, où il fit de fortes études et puisa des connaissances vraiment étonnantes pour l'époque et dans le milieu où il vécut. Il n'est pas, en effet, d'auteur sacré ou profane, surtout parmi les latins, dont il n'ait lu et mis à profit les ouvrages. Mais il n'étudia pas uniquement pour le vain plaisir de savoir; il poursuivit un double but : celui d'être utile à son pays pour le soustraire à la barbarie et celui de faire triompher la foi catholique contre l'hérésie arienne.

3. *Son prosélytisme.* — L'Espagne presque tout entière était au pouvoir des Goths ariens, et la difficulté était de ramener ces hérétiques à la vraie foi. Il y eut une lueur d'espoir, lorsque le fils aîné du roi Léovigilde (569-585), Herménégilde, qui avait épousé la fille du roi franc Sigebert et de Brunehaut, passa au catholicisme. Il est vrai qu'il dut aussitôt s'enfuir à Séville ou qu'il y fut exilé. Mais là, loin des menaces paternelles, et très vraisemblablement sous l'inspiration de Léandre, il chercha à former un parti pour la conversion de l'Espagne. Il sollicita le concours du lieutenant de l'empereur de Byzance et envoya Léandre en mission à Constantinople; c'est là, en effet, que Léandre se rencontra

avec le futur pape saint Grégoire le Grand, qui lui écrivait plus tard : *Te illuc injuncta pro causis fidei Wisigothorum legatio perduxisset. Moral.*, epist. I, *P. L.*, t. LXXV, col. 510. Durant cette mission, Isidore, alors âgé de plus de vingt ans, crut le moment propice pour faire œuvre de propagande en combattant ouvertement l'arianisme. Ce ne fut pas sans horreur qu'en 585 il apprit le guet-apens tendu à Herménégilde et le meurtre qui en fut la suite. Mais survint presque aussitôt la mort du roi persécuteur, suivie de l'avènement de Récarède, qui, comme son frère, abjura l'arianisme et entraîna par son exemple la conversion en masse de tout le royaume goth. Ce grand événement, si conforme aux vœux d'Isidore, fut célébré au IIIe concile de Tolède, en 589, où siégea et signa, comme métropolitain de la Bétique, saint Léandre. Isidore rentra dès lors dans le cloître, comme clerc ou comme moine, pour y continuer la lecture attentive des auteurs et enrichir de plus en plus sa collection d'extraits.

2° *Son épiscopat.* — 1. *Il remplace son frère Léandre sur le siège de Seville.* — A la mort de Léandre, du temps de l'empereur Maxime († 602) et du roi Récarède († 601), donc au plus tard en 601, Isidore fut élu pour remplacer son frère sur le siège métropolitain de la Bétique; c'est la date consignée par un contemporain et un ami d'Isidore, saint Braulio, évêque de Saragosse, dans sa *Prænotatio in libros divi Isidori*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 15-17. Saint Ildefonse ajoute qu'il occupa ce siège une quarantaine d'années, *De viris illustribus*, IX, *P. L.*, t. LXXXI, col. 28; exactement jusqu'au début du règne de Chintilla en 636, comme a eu soin de le préciser un disciple d'Isidore, qui a raconté la mort édifiante de son maître. *P. L.*, t. LXXXI, col. 32. Ce long épiscopat fut consacré par Isidore aux intérêts de son siège, de sa province et de l'Espagne; il ne fut pas sans fruits; n'en retenons que les faits principaux.

2. *Il signe à un synode de la province de Carthagène.* — En 610, se tint à Tolède, à la cour du roi Gondemar, un synode de la province carthaginoise, où il fut décidé que le titre de métropolitain de cette province n'appartiendrait plus au siège de Carthagène, mais à celui de Tolède, la capitale du royaume. Bien qu'étranger à cette province, Isidore, alors l'hôte du roi, fut invité à signer le premier ce décret; c'est ce qu'il fit en ces termes : *Ego Isidorus, Hispalensis ecclesiæ provinciæ Beticæ metropolitanus episcopus, dum in urbem Toletanam, pro occursu regis, advenissem, agnitis his constitutionibus, assensum præbui et subscripsi.*

3. *Il convoque lui-même des synodes.* — Par deux fois, en 619 et en 625, Isidore convoqua à Séville les évêques de la Bétique pour régler certaines affaires litigieuses et délicates. Dans le premier de ces synodes, il trancha d'abord le différend survenu entre son frère Fulgence, évêque d'Astigi (Ecija), et Honorius, évêque de Cordoue, au sujet de la délimitation de leurs diocèses; puis il traita l'affaire de l'évêque eutychien Grégoire, de la secte des acéphales, qui, chassé de la Syrie, avait trouvé un refuge en Espagne. Pour couper court à toute suspicion et à toute propagande d'erreur de sa part, Isidore exigea de lui une abjuration formelle de l'hérésie monophysite et une confession de foi orthodoxe. Dans le second, il déposa le successeur de saint Fulgence, Martianus, et le remplaça par Habentius. Cf. Florez, *España sagrada*, t. X, p. 106.

4. *Il préside le IVe concile national de Tolède.* — A titre du plus ancien métropolitain de l'Espagne, Isidore eut à présider, en 633, le IVe concile national, qui est resté le plus célèbre de la péninsule, à cause des décisions qui furent prises tant au point de vue religieux et ecclésiastique qu'au point de vue civil et politique; il en fut vraiment l'âme.

a) *Au point de vue religieux.* — Le concile commença d'abord par promulguer un symbole; puis il imposa à toute l'Espagne ainsi qu'à la Gaule narbonnaise l'uniformité pour le chant de l'office et les rites de la messe : *Ut unus ordo orandi atque psallendi per omnem Hispaniam atque Galliam conservaretur, unus modus in missarum solemnitate, unus in matutinis vespertinisque officiis*, can. 2. Il régla ensuite plusieurs points de discipline et de liturgie, can. 7-19. Il rappela aux prêtres l'obligation de la chasteté, can. 21-27, et aux évêques le devoir de surveiller les juges civils et de dénoncer leurs abus, can. 32. Il déclara tous les clercs exempts de redevances et de corvées, can. 47.

b) *Relativement aux juifs.* — La question juive, en 633, n'était pas nouvelle en Espagne et ne devait pas de sitôt recevoir une solution définitive, mais elle s'imposait à l'attention du pouvoir civil et ecclésiastique dans l'intérêt de la paix et du bien public. Déjà, en 589, le IIIe concile de Tolède s'en était occupé. Il avait interdit aux juifs : toute fonction qui leur aurait permis d'édicter des peines contre les chrétiens; toute union avec une femme chrétienne, soit comme épouse, soit comme concubine, les enfants nés d'une telle union devant être baptisés; tout achat d'esclaves chrétiens, ceux-ci ayant droit à l'affranchissement gratuit s'ils avaient été l'objet de quelque rite judaïque; autant de mesures sages qui, sans léser les juifs, protégeaient les chrétiens. Quelques années plus tard, Sisebut obligea les juifs à recevoir le baptême; c'est ce que note simplement Isidore dans son *Chronicon*, CXX, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1056, mais ce qu'il blâme avec raison dans son *Historia de regibus Gothorum*, LX, *ibid.*, col. 1093, où il dit de Sisebut : *Initio regni judæos in fidem chistianam promovens, æmulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam, potestate enim compulit quos provocare fidei ratione oportuit.* Aussi, ayant lui-même à s'occuper des juifs, maintint-il tout d'abord les décisions prises au IIIe concile de Tolède, mais il eut soin de faire décréter qu'on ne forcerait plus désormais aucun juif à se faire chrétien. Les juifs restaient exclus des emplois publics et ne pouvaient plus posséder d'esclaves chrétiens; si l'un d'eux avait épousé une chrétienne, il était mis en demeure ou de se séparer d'elle ou de se convertir. Restait à liquider le passé et à prendre des mesures pour l'avenir; car la plupart de ceux qui avaient été contraints sous Sisebut à recevoir le baptême étaient retombés dans le judaïsme : ceux-là devaient être ramenés de force à la vraie foi; leurs enfants, s'ils étaient circoncis, devaient être soustraits à leur autorité pour être confiés à des communautés ou à des fidèles recommandables, et leurs esclaves, s'ils avaient été circoncis par eux, devaient être affranchis aussitôt. Désormais tout juif baptisé, qui viendrait à renier son baptême, serait condamné à la perte de tous ses biens au profit de ses enfants, si ces derniers étaient chrétiens, can. 57-66.

c) *Relativement à l'État.* — C'était là, à vrai dire, l'un des points les plus importants à traiter, car on était au lendemain d'une révolution : il s'agissait de mettre un terme aux discordes civiles et d'assurer la paix, en tranchant le différend survenu entre Suinthila et Sisenand. Sisenand, en effet, avait pris les armes pour détrôner le roi régnant, et Suinthila, devant la révolte triomphante, avait dû abandonner le pouvoir. Sisenand, intéressé à se faire reconnaître, s'était montré plein de déférence à l'égard de l'épiscopat et ne ménagea pas les promesses. Loin d'être inquiété pour sa révolte et son élection, qui avaient tous les caractères d'une usurpation, il fut acclamé et solennellement reconnu comme le roi légitime. Quant à Suinthila, il fut condamné à la dégradation et la perte de tous ses biens. Le concile, disposant ainsi des affaires de l'État, menaça d'anathème quiconque attenterait aux jours du nouveau roi, le dépouillerait du pouvoir ou usurperait son trône, et décida qu'à la mort de Sisenand son successeur serait



élu par tous les grands de la nation et par les évêques, can. 75. Ainsi s'affirmait, en Espagne, l'action politique du clergé et l'union étroite de l'Église et de l'État.

d) *Relativement à l'instruction et à l'éducation du clergé.* — Isidore, qui avait tant profité de son séjour dans les écoles monastiques et qui comprenait l'importance capitale de l'instruction et de l'éducation pour le clergé, avait fondé à Séville un collège pour les jeunes clercs sous la direction d'un supérieur qui fût à la fois un *magisrer doctrinæ* et un *testis vitæ*. C'est là que fut élevé saint Ildefonse. Il eut soin en outre de faire décréter qu'un établissement semblable serait institué dans chaque diocèse, can. 24. Voir les canons du IV[e] concile de Tolède, dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1909, t. III, p. 267-276.

3° *Sa mort.* — Isidore ne devait survivre que trois ans au IV[e] concile de Tolède. Déjà vieux et « sentant approcher sa fin, raconte son disciple, *P. L.*, t. LXXXI, col. 30-32, il redoubla ses aumônes avec une telle profusion que, pendant les six derniers mois de sa vie, on voyait venir chez lui de tous côtés une foule de pauvres depuis le matin jusqu'au soir. Quelques jours avant sa mort il pria deux évêques, Jean et Éparchius, de le venir voir. Il se rendit avec eux à l'église, suivi d'une grande partie de son clergé et du peuple. Quant il fut au milieu du chœur, l'un des évêques mit sur lui un cilice, l'autre de la cendre. Alors, levant les mains vers le ciel, il pria et demanda à haute voix pardon de ses péchés. Ensuite il reçut de la main de ces évêques le corps et le sang du Christ, se recommanda aux prières des assistants, remit les obligations à ses débiteurs et fit distribuer aux pauvres tout ce qui lui restait d'argent. De retour à son logis, il mourut en paix le 4 avril 636. » Cf. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclés.*, t. XI, p. 711; Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 310.

4° *Sa célébrité.* — 1. *L'opinion des contemporains.* — Très renommé pendant sa vie, Isidore est resté l'une des gloires de l'Espagne. Déjà son ami, Braulio, évêque de Saragosse, prit soin d'insérer son nom dans le *De viris illustribus* d'Isidore lui-même et d'y dresser la liste de ses principaux ouvrages. Il y vante son éloquence, sa science, sa charité; il le considère comme le plus grand érudit de son époque, comme le restaurateur des études, comme l'homme providentiellement suscité par Dieu pour sauver les documents des anciens, relever l'Espagne et l'empêcher de tomber dans la rusticité. *Prænotatio librorum divi Isidori*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 15-17.

2. *Sa vaste érudition.* — Cet éloge enthousiaste était mérité en grande partie; car, sans être un homme de génie, Isidore fut un grand érudit. Il connaissait une grande partie des œuvres de l'antiquité sacrée et profane, et il y puisa à pleines mains, transcrivant textuellement, au fur et à mesure de ses multiples lectures, tout ce qui lui paraissait digne d'être retenu, et amassant ainsi pour ses futurs travaux des extraits précieux qu'il n'avait plus qu'à mettre en ordre. Il fut surtout un compilateur, comme le montre l'étendue encyclopédique de ses citations.

Ayant ainsi recueilli tout ce qui touche à l'exégèse, à la théologie, à la morale, à la liturgie, à l'histoire, à la grammaire, aux sciences cosmologiques, astronomiques et physiques, Isidore se contenta, quand il eut à traiter un sujet, d'utiliser la collection de ses notes, exprimant ainsi, comme un écho fidèle, moins sa propre pensée que celle de ses devanciers. Et telle fut constamment sa méthode ainsi qu'il a eu soin à plusieurs reprises d'en prevenir loyalement ses lecteurs, *P. L.*, t. LXXXII, col. 73; LXXXIII, col. 207, 737, 964; si bien qu'il aurait pu écrire en tête de chacun de ses nombreux ouvrages ce qu'il a mis dans la préface de ses *Quæstiones in Vetus Testamentum: Lector non nostra leget sed veterum releget*. *P. L.*, t. LXXXIII, col. 209.

3. *Son titre de docteur de l'Église.* — Traduisant la pensée des contemporains, le VIII[e] concile de Tolède, en 653, parle d'Isidore en ces termes : *Doctor egregius, Ecclesiæ catholicæ novissimun decus, præcedentibus ætate postremus, doctrina et comparatione non infimus et, quod majus est, in sæculorum fine doctissimus.* Mansi, *Concil.*, t. X, col. 1215. C'est ce même titre de docteur que lui donne encore le concile de Tolède de 688. Aussi l'Église de Séville n'hésita pas à insérer dans l'office de son saint évêque l'antienne *O doctor optime*, et dans la messe l'évangile propre à la fête des docteurs : *Vos estis sal terræ :* office et messe qui reçurent, pour l'Espagne et les pays soumis au roi catholique, l'approbation de Grégoire XIII (1572-1585). Finalement ce titre fut reconnu pour toute l'Église, le 25 avril 1722, par Innocent XIII, Cf. Benoît XIV, *De beatif. sanct.*, l. IV, part. II, c. XI, n. 15. Comme ses deux frères, Léandre et Fulgence, et comme sa sœur Florentine, Isidore a été inscrit au catalogue des saints; sa fête est fixée au 4 avril. *Acta sanctorum*, aprilis t. I, p. 325-361.

II. ŒUVRES. — Durant son long épiscopat, Isidore composa un grand nombre d'ouvrages, dont quelques-uns ne sont point parvenus jusqu'à nous. Braulio, en effet, après en avoir signalé 17, ajoute ces mots : *sunt et alia multa opuscula*. *Prænotatio*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 17. Ceux qui restent sont caractéristiques quant au genre et à la méthode du saint. Ils roulent sur les matières les plus variées; car ainsi que l'a observé Arevalo, *Isidoriana*, part. I, c. I, n. 3, *P. L.*, t. LXXXI, col. 11, il n'est pas de sujet qu'Isidore n'ait abordé : *nil intentatum reliquit*. Laissant de côté tout ce qui a trait au droit canon et à la liturgie, et qui trouvera sa place dans les dictionnaires consacrés à ces deux sciences, nous nous bornerons à parcourir succinctement ses œuvres, non dans leur suite chronologique, car il n'y en a guère que quatre ou cinq que l'on puisse dater approximativement, mais dans l'ordre des matières adopté par Arevalo, le dernier et le meilleur éditeur des ouvrages de saint Isidore.

1° *Etymologiæ* — C'est le plus long et le principal ouvrage du saint. Isidore y travailla longtemps sans pouvoir l'achever comme il l'aurait voulu. Mais sollicité plusieurs années de suite par Braulio pour qu'il le lui envoyât complet et en ordre, il finit par céder, vers 630. Il l'expédia à son ami avec une dédicace, mais tel qu'il était encore, *inemendatum*, en lui laissant le soin de l'amender lui-même. Son titre général est celui d'*Etymologiæ*, sous lequel Isidore le désigne plusieurs fois; mais comme il est qualifié dans la préface d'*opus de origine quarumdam rerum*, Margarin de la Bigne et du Breul lui ont donné aussi le titre d'*Origines*. Sa division actuelle en vingt livres est-elle due à Isidore ou à Braulio? C'est ce qu'on ne saurait dire, car les manuscrits varient et pour le nombre et pour l'ordre de ces livres.

En voici le résumé : le I[er] livre traite de la grammaire; le II[e], de la rhétorique et de la dialectique; ces deux livres sont plus développés dans les *Differentiæ*, mais dans le même esprit, selon le même plan et la même méthode; le III[e], de l'arithmétique, de la géométrie, de la musique et de l'astronomie; le IV[e], de la médecine; le V[e], des lois et des temps : celui-ci est un résumé du *Chronicon*, ou abrégé de l'histoire universelle, en six époques, depuis les origines du monde jusqu'à l'an 627 après Jésus-Christ; le VI[e], des livres et des offices de l'Église : il y est question du cycle pascal et il est plus développé dans le *De officiis;* le VII[e], de Dieu, des anges et des différentes classes de fidèles : c'est un abrégé de théologie; le VIII[e], de l'Église et des sectes; le IX[e], des langues, des peuples, des royaumes, des armées, de la population civile, des degrés de parenté; le X[e], des mots : c'est un index alphabétique des plus curieux; le XI[e], de

l'homme et des monstres; le XIIe, des animaux; le XIIIe, du monde et de ses parties : c'est une sorte de cosmologie générale; le XIVe, de la terre et de ses parties : c'est une géographie; le XVe, des édifices, des champs et des routes; le XVIe, des pierres et des métaux; le XVIIe, de la culture des champs et des jardins; le XVIIIe, de la guerre et des jeux; le XIXe, des vaisseaux, des constructions et des costumes; le XXe, des mets et des boissons, des ustensiles de ménage et des instruments aratoires.

Il y a là, comme on le voit, une sorte d'encyclopédie. Tout y est traité d'une manière uniforme, l'étymologie des mots servant à l'explication des choses. Mais il y a l'étymologie *secundum naturam* et l'étymologie *secundum propositum*. A défaut de la première, Isidore recourt à la seconde. Or, quelque ingéniosité qu'on y déploie, il y a toujours place alors pour l'arbitraire. Aussi, à côté d'étymologies pertinentes et parfois fort remarquables, combien qui prêtent à sourire ou même semblent ridicules! Isidore, il est vrai, ne les a pas inventées, mais alors à quoi bon les transcrire sans tenir compte de leur invraisemblance, ni même de leur contradiction ou de leur absurdité? Arevalo a vainement essayé de l'en excuser, quand il écrit : *Scriptores collectaneorum magis excusandi sunt, si quædam aliquantulum absurda aut minus credibilia proferant. Propositum enim illis erat, non tam ut vera a falsis discernerent, quam ut aliorum dicta congererent et aliis dijudicanda proponerent. Isidoriana*, part. II, c. LXI, n. 10, *P. L.*, t. LXXXI, col. 386. Un choix plus judicieux s'imposait. A vrai dire, dans une œuvre de ce genre, Isidore n'a pas été plus heureux que Platon chez les grecs, Varron chez les latins et Philon chez les juifs. Mais, telle quelle, sa compilation n'en fut pas moins, pour tout le moyen âge, une mine de renseignements et un manuel à la portée de tous.

2° *Differentiæ, sive de proprietate sermonum.* — Isidore dit avoir eu en vue ici le traité correspondant de Caton, mais il a aussi emprunté à d'autres. Il a divisé son travail en deux livres. Le Ier, *De differentiis verborum*, disposé par ordre alphabétique, comprend 610 différences, quelques-unes subtiles et bien appropriées; par exemple : entre *aptum* et *utile;* aptum, *ad tempus;* utile, *ad perpetuum;* entre *ante* et *antea;* ante *locum significat et personam;* antea, *tantum tempus;* entre *alterum* et *alium;* alter *de duobus dicitur;* alius, *de multis*, etc. Le IIe, *De differentiis rerum*, en 40 sections et 170 paragraphes, marque la différence des choses, comme par exemple entre *Deus* et *Dominus*, *Trinitas* et *Unitas*, *substantia* et *essentia*, *animus* et *anima*, *anima* et *spiritus*, etc. C'est, en fait, un vrai petit traité de théologie sur la Trinité, le pouvoir et la nature du Christ, le paradis, les anges, les hommes, le libre arbitre, la chute, la grâce, la loi et l'Évangile, la vie active et la vie contemplative, etc.

3° *Allegoriæ.* — Ouvrage dédié à Orosio, personnage inconnu, ou plutôt Orontio, qui fut métropolitain de Mérida avant 638, ces *Allegoriæ* forment une suite d'interprétations ou d'explications spirituelles, d'à peine quelques lignes chacune, sur des noms, des caractères, des personnages de l'Écriture : 129 pour l'Ancien Testament, d'Adam aux Macchabées; 121 pour le Nouveau, la plupart de celles-ci concernant les paraboles et les miracles du Sauveur. *Hæc*, dit Isidore dans sa préface, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 97, *non meo conservavi arbitrio, sed tuo commisi corrigenda judicio.* Même esprit et même méthode que dans les *Etymologiæ*.

4° *De ortu et obitu Patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur.* — C'est une série de très courtes notices biographiques sur 64 personnages de l'Ancien Testament, d'Adam aux Macchabées, et 22 du Nouveau, de Zacharie à Tite. Son attribution à saint Isidore, dans sa forme actuelle, n'est pas acceptable, dit Mgr Duchesne, *S. Jacques de Galice*, p. 156-157, dans les *Annales du midi*, 1890, t. XII, p. 145-179. C'est là que se trouve, en effet, *De ortu*, LXI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 151, le passage interpolé qui, de saint Jacques le Majeur, frère de saint Jean, fait l'apôtre de l'Espagne, l'auteur de l'Épître et la victime d'Hérode le Tétrarque. Or saint Jacques le Majeur n'a pas écrit l'Épître en question et fut mis à mort à Jérusalem par Hérode Agrippa Ier.

5° *In libros Veteris ac Novi Testamenti proœmia.* — Très courtes introductions à plusieurs livres de la Bible, y compris Tobie, Judith et les Macchabées, précédées d'une introduction générale également très courte. A remarquer simplement que, dans la liste des livres du Nouveau Testament, les Actes sont placés à la fin entre l'Épître de saint Jude et l'Apocalypse de saint Jean, *Proœmia*, XIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 160; c'est du reste la même place qu'Isidore leur assigne dans son *De officiis ecclesiasticis*, I, XI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 746.

6° *Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt.* — Il est question dans ce petit traité de divers nombres qui se trouvent dans l'Écriture, à savoir de 1 à 16, de 18 à 20, puis des nombres suivants : 24, 30, 40, 46, 50 et 60. Isidore en donne une explication mystique qu'il clôture en faisant remarquer, à la suite de saint Augustin, que le nombre de 153 est la somme des dix-sept premiers chiffres. Or 153 est le nombre des poissons pris dans le coup de filet de la pêche miraculeuse.

7° *De Veteri et Novo Testamento quæstiones.* — D'un intérêt plus relevé que le précédent, cet opuscule, quoique beaucoup plus court, quatre pages à peine dans Migne, fait passer sous les yeux, dans une suite de 41 questions, la substance et l'enseignement de l'Écriture. *Dic mihi quid est inter Novum et Vetus Testamentum? — Vetus est peccatum Adæ; unde dicit Apostolus : Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen*, etc. *Novum est Christus de Virgine natus; unde Propheta dicit : Cantate Domino canticum novum; quia homo novus venit; nova præcepta attulit*, etc. *Quæstiones*, I, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 201.

8° *Mysticorum expositiones sacramentorum, seu quæstiones in Vetus Testamentum.* — Dans ce traité assez étendu, Isidore donne une interprétation mystique des principaux événements rapportés dans les livres de Moïse, de Josué, des Juges, de Samuel, des Rois, d'Esdras et des Macchabées : il y voit autant de figures de l'avenir. C'est, selon sa constante méthode, une série d'emprunts, que tantôt il abrège ou modifie, et auxquels il ajoute parfois. *Veterum ecclesiasticorum sententias congregantes... veluti ex diversis pratis flores lectos... et pauca de multis breviter perstringentes, pleraque etiam adjicientes vel aliqua ex parte mutantes. Præf.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 207. L'allégorie y est souvent poussée jusqu'à l'excès, elle est du moins d'un ton très moralisant.

9° *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judæos.* — Ce titre pourrait faire croire à un traité d'apologétique ou de controverse, mais il n'en est pas tout à fait ainsi. Sans doute, dans son épître dédicatoire à sa sœur Florentine, Isidore dit : *Ut prophetarum auctoritas fidei gratiam firmet et infidelium judæorum imperitiam probet*, ce qui semble annoncer une thèse, mais il ajoute : *Hæc, sancta soror, te petente, ob ædificationem studii tui tibi dicavi. P. L.*, t. LXXXIII, col. 449; c'est, en effet, une exposition sereine plutôt qu'une œuvre de polémique. Dans le premier livre, on traite, textes en mains, de la personne du Christ, de son existence dans le sein du Père avant la création, de son incarnation, de sa passion, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension et de son retour futur pour le jugement, le tout terminé par cette observation : *Tenent ista omnia libri Hebræorum, legunt cuncta judæi sed non intelligunt. Cont. judæos*, I, 62, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 498.

Dans le second, on montre les suites de l'incarnation, à savoir : la vocation des gentils, la dispersion des juifs et la cessation du sabbat; après quoi vient simplement cette exclamation : *O infelicium judæorum deflenda dementia! Cont. judæos*, II, 28; *ibid.*, col. 536. Cette manière d'argumenter contre les juifs, quelque intérêt qu'elle offre pour l'époque, est loin de rappeler le célèbre *Dialogue avec Tryphon*, de saint Justin.

10° *Sententiarum libri tres*. — Autrement dit, ajoute Braulio, *De summo bono*. Voici un manuel de doctrine et de pratique chrétiennes, emprunté surtout à saint Augustin et à saint Grégoire le Grand. Il est divisé en trois livres. Dans le Ier, il est question de Dieu et de ses attributs, de la création, de l'origine du mal, des anges, de l'homme, de l'âme et des sens, du Christ, du Saint-Esprit, de l'Église et des hérésies, de la loi, du symbole et de la prière, du baptême et de la communion, du martyre, des miracles des saints, de l'Antechrist, de la résurrection et du jugement, du châtiment des damnés et de la récompense des justes. Dans le IIe, de la sagesse, de la foi, de la charité, de l'espérance, de la grâce, de la prédestination, de l'exemple des saints, de la confession des péchés et de la pénitence, du désespoir, de ceux que Dieu abandonne, de la rechute, des vices et des vertus. Dans le IIIe qui est d'une grande utilité pratique, il s'agit des châtiments de Dieu et de la patience qu'il faut avoir à les supporter, de la tentation, et de ses remèdes, prière, lecture et étude, de la science sans la grâce, de la contemplation et de l'action, de la vie des moines, des chefs de l'Église, des princes, des juges et des jugements, de la brièveté de la vie et de la mort.

11° *De ecclesiasticis officiis*. — Dédié à Fulgence († 620), frère du saint, ce traité d'Isidore contient des renseignements précieux sur l'état du culte divin et des fonctions ecclésiastiques dans l'Église gothique du VIIe siècle. Le premier livre, relatif au culte, passe en revue les chants, les cantiques, les psaumes, les hymnes, les antiennes, les prières, les répons, les leçons, l'alléluia, les offertoires, l'ordre et les prières de la messe dans la liturgie gallicane, cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 189 sq., le symbole, les bénédictions, le sacrifice, les offices de tierce, sexte, none, vêpres et complies, les vigiles, les matines, le dimanche, le samedi, la Noël, l'Épiphanie, les Rameaux, les trois derniers jours du carême, les fêtes de Pâques, de l'Ascension, de la Pentecôte, des martyrs, de la dédicace; les jeûnes du carême, de la Pentecôte, du septième mois, des calendes de novembre et de janvier, l'abstinence. Le second livre, relatif aux membres du clergé et aux diverses catégories de fidèles, traite des clercs : évêques, archevêques, prêtres, diacres, sous-diacres, lecteurs, chantres, exorcistes, acolytes, portiers; des moines, des pénitents, des vierges, des veuves, des personnes mariées, des catéchumènes, des compétents, du symbole et de la règle de foi qui précèdent la collation du baptême, de la chrismation, de l'imposition des mains ou de la confirmation.

12° *Synonyma, de lamentatione animæ peccatricis*. — Ces deux titres, dont le premier fait plutôt penser à quelque traité de grammaire, et dont le second parle des gémissements d'un pécheur, se justifient également, l'un pour la forme, l'autre pour le fond. En effet, chaque idée est présentée plusieurs fois par des expressions différentes, mais équivalentes : de là le titre de *Synonyma*. Mais comme il s'agit d'un pauvre pécheur qui gémit sur son propre état, le second titre explique la matière du traité. C'est une sorte de soliloque ou plutôt de dialogue intime entre l'homme et sa raison. L'homme, sous le poids des maux qui l'oppriment, en vient à désirer la mort; mais la raison intervient pour relever son courage, lui rendre l'espoir du pardon, le ramener dans la bonne voie et le pousser jusqu'au sommet de la perfection. Il a tort, en effet, de se plaindre, car les épreuves ont leur utilité : Dieu les permet pour notre amendement, et elles sont la juste punition de nos fautes. Mieux vaut donc lutter, se convertir, opposer de bonnes habitudes aux mauvaises, persévérer dans la crainte de mourir comme un impie et d'encourir les châtiments éternels : tel est l'objet du premier livre, au commencement duquel se lit cette sentence : *Melius est bene mori quam male vivere; melius est non esse quam infeliciter esse. Syn.*, I, 21, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 832. Dans le second livre, la raison continue à donner des conseils appropriés et détaillés pour conserver la chasteté, résister aux tentations, pratiquer la prière, la vigilance, la mortification, et poursuivre la conquête des biens célestes, etc., et elle conclut : *Donum scientiæ acceptum retine, imple opere quod didicisti prædicatione. Syn.*, II, 100, *ibid.*, col. 868. Et le pécheur aussitôt de remercier la raison. Cette œuvre de direction morale est, au point de vue de la piété, la plus intéressante de saint Isidore.

13° *Regula monachorum*. — Résumé de tout ce que l'on trouve épars dans les ouvrages des Pères relativement à la disposition et à la distribution d'un monastère, à l'élection de l'abbé et à la vie des moines.

14° *Epistolæ*. — En dehors des lettres, qui servent de préface ou de dédicace à cinq de ses ouvrages, on n'en a conservé que quelques autres : trois à Braulio, évêque de Saragosse; une à Leudefred, de Cordoue, concernant les membres et les fonctions du clergé dans l'Église; une à Massona, de Mérida, sur la réintégration, après pénitence, des clercs tombés dans le péché; une à Helladius, sur la chute de l'évêque de Cordoue; une au duc Claude, sur ses victoires; une à l'archidiacre Redemptus, sur certains points de liturgie; une autre enfin à Eugène, sur l'éminente dignité des évêques, en tant que successeurs des apôtres, et plus particulièrement du pontife romain, tête de l'Église.

15° *De ordine creaturarum*. — Cet opuscule, retenu comme authentique par Arevalo, traite d'abord de la Trinité, puis des créatures spirituelles, c'est-à-dire des anges distribués en neuf chœurs, du diable et des démons, ensuite des eaux supérieures du firmament, du soleil, de la lune, de l'espace supérieur et inférieur, des eaux et de l'océan, du paradis, et enfin de l'homme après le péché, de la diversité des pécheurs et du lieu de leur peine, du feu du purgatoire et de la vie future.

16° *De natura rerum*. — Dédié au roi Sisebut après avoir été composé sur sa demande, ce petit travail résume tout ce que les anciens ont écrit sur le jour, la nuit, la semaine, le mois, l'année, les saisons, le solstice et l'équinoxe, le monde et ses parties, le ciel et les sept planètes alors connues, le cours du soleil et de la lune, les éclipses, les étoiles filantes et les comètes, le tonnerre et les éclairs, l'arc-en-ciel, les nuages, la pluie, la neige, la grêle, les vents, les tremblements de terre, etc. Pour les diverses sources, voir Becker, *De natura rerum*, Berlin, 1857.

17° *Chronicon*. — Toujours fidèle à sa méthode, Isidore résume dans cette chronique, en une suite de 122 paragraphes, les six âges de l'histoire du monde, depuis la création jusqu'à l'an 654 de l'ère espagnole, c'est-à-dire jusqu'en 616, en empruntant ses matériaux aux travaux de Jules Africain, d'Eusèbe, de saint Jérôme et de Victor de Tunnunum, et en y ajoutant quelques renseignements sur l'histoire de l'Espagne. Il a soin, à la fin, de rappeler la victoire de Léovigilde, sur les Suèves, le soulèvement d'Herménégilde, mais sans faire la moindre allusion à sa mort violente, la conversion de Récarède et de tous les Goths d'Espagne, et la part que prit à ce grand événement son frère Léandre. Pour les sources, voir Hertzberg, *Ueber die Croniken des Isidorus von Sevilla*, dans

Forschungen zur deutschen Geschichte, 1875, t. xv, p. 289-360.

18° *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum.* — Ce résumé historique, tout à l'honneur de l'Espagne dont il célèbre la richesse, la fécondité et la gloire, est d'une valeur inappréciable et constitue la source principale pour l'histoire des Visigoths, depuis leurs origines jusqu'à la cinquième année du règne de Suintila, en 621, c'est-à-dire pendant 256 années; pour l'histoire des Vandales, depuis leur entrée en Espagne sous Gundéric, en 408, jusqu'à l'invasion de l'Afrique et la défaite de Gélimer, en 522; et enfin pour l'histoire des Suèves, qui, entrés en Espagne en même temps que les Alains. les Vandales, s'y maintinrent jusqu'en 585, lors de leur incorporation au royaume des Goths. Cf. Hertzberg, *Die Historien und die Chroniken des Isidorus von Sevilla*, Gœttingue, 1874.

19° *De viris illustribus.* — Sur une liste de 46 noms, dont il est question dans ce traité, treize appartiennent à des auteurs espagnols, ce qui nous vaut des renseignements précieux sur plusieurs évêques d'Espagne, antérieurs au VIIe siècle. On y trouve une note sévère sur la mort d'Osius et un éloge mérité de Léandre au sujet de son influence religieuse et de la part qu'il prit à la conversion des Goths.

III. Doctrine. — 1° *Observation préliminaire.* — Sur l'Écriture, le dogme, la morale, la discipline et la liturgie, saint Isidore a résumé la science de son temps; mais c'est moins sa pensée qu'il nous donne que celle des autres. Il s'est contenté d'être l'écho de la tradition, dont il a pris soin de recueillir et de reproduire les témoignages, et, à ce point de vue, son œuvre est des plus précieuses; c'est celle d'un disciple très averti, d'un témoin autorisé, mais ce n'est pas celle d'un initiateur ou d'un maître. S'en tenant trop exclusivement à sa méthode de collectionneur et de rapporteur, il n'a pas donné, dans quelque œuvre originale et forte, toute la mesure de son talent. Dans ces conditions, il serait difficile de parler de son enseignement personnel; il suffira de signaler quelques points particuliers sur lesquels son témoignage est bon à recueillir ou à propos desquels il a été l'objet d'accusations injustifiées.

2° *Sur l'Écriture.* — 1. *Le canon.* — Par trois fois, saint Isidore a donné le catalogue des livres de la Bible. *Etym.*, vi, i; *In libros Veteris et Novi Testamenti proœmia*, prol., 2-13; *De officiis ecclesiasticis*, I, xi, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 150-160, 229, 746. Pour l'Ancien Testament, c'est la liste du *Prologus galeatus*. Aux trois classes des protocanoniques, livres historiques, prophétiques et hagiographes, Isidore joint celle des deut rocanoniques, la Sagesse, l'Écclésiastique, Tobie, Judith et les deux livres des Macchabées, parce que l'Église, dit-il, les tient pour des livres divins. Pour le Nouveau Testament, c'est l'*ordo evangelicus* ou les quatre Évangiles; l'*ordo apostolicus :* les quatorze Épîtres de saint Paul, les sept Épîtres catholiques rangées dans l'ordre suivant : Pierre, Jacques, Jean et Jude, et enfin les Actes et l'Apocalypse. Ce dernier livre était encore contesté en Espagne, mais Isidore eut soin, au IVe concile de Tolède, de faire porter ce décret : « L'autorité de plusieurs conciles et les décrets synodaux des pontifes romains déclarent que le livre de l'Apocalypse est de Jean l'Évangéliste et ordonnent de le recevoir parmi les livres divins. Mais il y a beaucoup de gens qui contestent son autorité et qui ne veulent pas l'expliquer dans l'Église de Dieu. Si désormais quelqu'un ne le reçoit pas ou ne le prend pas pour texte d'explication pendant la messe, de Pâques à la Pentecôte, il sera excommunié. » Can. 17.

2. *L'inspiration.* — Saint Isidore affirme le fait de l'inspiration divine de tous les auteurs sacrés, mais sans en spécifier la nature; il se contente de dire : *Auctor earumdem Scripturarum Spiritus Sanctus esse creditur; ipse enim scripsit qui prophetis suis scribenda dictavit. De offic. eccle.*, I, xii, 13, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 750. Quant au rôle et à la part de l'écrivain sacré dans la rédaction de son œuvre, il n'en parle pas, cette question n'ayant pas encore été pleinement élucidée.

3. *L'interprétation.* — Isidore connaît la multiple signification du texte sacré; il sait qu'on peut l'entendre au sens littéral ou spirituel, au sens propre ou métaphorique. *Scriptura non solum historialiter sed etiam mysterio sensu, id est spiritualiter, sentienda est. De fide cath.*, II, xx, 1, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 528. *Scriptura sacra ratione tripartita intelligitur;* d'abord *secundum litteram sine ulla figurali intentione;* ensuite, *secundum figuralem intelligentiam absque aliquo rerum respectu;* enfin, *salva historica rerum narratione, mystica ratione. De ord. creat.*, x, 6-7, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 939. Pour l'intelligence des passages les plus obscurs, il rappelle, à la suite de saint Augustin, mais sans y joindre les judicieuses réflexions de l'évêque d'Hippone dans son *De doctrina christiana*, III, xxx-xxxvii, 42-56, les sept règles du donatiste Tichonius. *Sent.*, I, xix, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 581-586.

3° *Sur le dogme.* — Deux points de doctrine ont paru répréhensibles dans saint Isidore : l'un sur la prédestination, l'autre sur la transsubstantiation; qu'en est-il?

1. *La prédestination.* — Saint Isidore parle dans un passage de la *gemina prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Sent.*, II, vi, 1, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 606. Hincmar de Reims, au IXe siècle, a conclu de là que l'évêque de Séville était un successeur des Gaulois qu'avait combattus saint Augustin dans son *De prædestinatione sanctorum* et son *De bono perseverantiæ*. C'est bien à tort, car il n'y a pas de preuve que le prédestinatianisme ait paru en Espagne, soit de provenance gauloise, soit d'ailleurs. L'erreur, des prédestinatiens du IXe siècle fut de croire que Dieu prédestine les pécheurs, non seulement à la damnation, mais aussi au péché. Or, saint Isidore distingue avec raison l'une de l'autre; il nie la prédestination au péché; car Dieu ne veut pas le péché, il ne fait que le permettre; et s'il est question de l'endurcissement ou de l'aveuglement du pécheur, il faut prendre garde au rôle négatif de Dieu. *Obdurare dicitur Deus hominem, non ejus faciendo duritiam, sed non auferendo eam, quam sibi ipse nutrivit. Non aliter et obcæcare dicitur quosdam Deus, non ut in eis eamdem ipse cæcitatem faciat sed quod pro eorum inutilibus meritis cæcitatem eorum ab eis ipse non auferat. Sent.*, II, v, 13, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 605. Quant à la prédestination à la peine, Isidore l'enseigne : *Miro modo æquus omnibus Conditor alios prædestinando prælegit, alios in suis moribus pravis justo judicio derelinquit; quidam enim gratissimæ misericordiæ ejus prævenientis dono salvantur, effecti vasa misericordiæ; quidam vero reprobi habiti ad pœnam prædestinati damnantur, effecti vasa iræ. Different.*, II, xxxii, 117-118, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 88.

Au sens propre et rigoureux qu'il aura dans la langue théologique, le mot de prédestination ne s'applique qu'à certaines créatures raisonnables qui doivent avoir la gloire du ciel en partage : c'est la prescience, non des mérites de la créature, mais des bienfaits de Dieu : c'est le plan éternel de Dieu statuant en lui-même l'obtention du ciel pour ceux qui, en effet, doivent un jour et pour l'éternité, être admis à ce bonheur. Il ne s'applique au pécheur que dans un sens impropre, car la réprobation implique de la part de Dieu deux choses, d'abord la permission de la faute, ensuite la volonté de la punir. Dieu permet le péché : pourquoi? C'est le grand mystère, dont il n'est point permis de demander compte à Dieu; et Dieu très justement châtie le péché non pardonné et non expié. Cf. Arevalo, *Isidoriana*, part. I, c. xxx, n. 1-11, *P. L.*, t. LXXXI, col. 150-157.

2. *La transsubstantiation.* — D'après Bingham, *Origines eccles.*, l. XV, c. v, sect. 4, Londres, 1710-1719, t. vi, p. 801, saint Isidore aurait nié la transsubstantiation. S'il s'agit du mot, il est certain que saint Isidore ne l'a pas employé, pour la bonne raison qu'il n'existait pas encore pour exprimer la nature du changement qui s'opère au sacrifice de la messe par la consécration; mais s'il s'agit du sens exprimé si bien plus tard par le mot de transsubstantiation, on ne peut pas soutenir qu'Isidore ne l'a pas enseigné. Car, dans un passage, il dit qu'on appelle corps et sang du Christ le pain et le vin, quand ils sont sanctifiés et deviennent sacrement par l'invisible opération du Saint-Esprit. *Unde hoc, eo jubente, corpus Christi et sanguinem dicimus, quod, dum sit ex fructibus terræ, sanctificatur et fit sacramentum, operante invisibiliter Spiritu Dei. Etym.*, VI, xix. Resteraient-ils pain et vin tout en devenant sacrement? Nullement, car, dans un autre passage, après avoir dit comme saint Paul : *panis, quem frangimus, corpus Christi est*, il ajoute : *Hæc autem, dum sunt visibilia, sanctificata per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt. De offic. eccl.*, I, xviii. *Transeunt*, qu'est-ce à dire? Il s'agit bien d'un changement, d'une transformation, et n'est-ce pas là l'équivalent du mot transsubstantiation? Cf. Arevalo, *Isidoriana*, part. I, c. xxx, n. 15-24, *P. L.*, t. lxxxi, col. 157-160.

4° *Sur les sacrements.* — Bingham, *Origines eccles.*, l. XII, c. i, accuse encore saint Isidore de n'avoir fait qu'un seul sacrement du baptême et de la confirmation. En effet l'évêque de Séville a écrit: *Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Etym.*, VI, xix. D'où Bingham de conclure : de même que *corpus et sanguis* ne désignent qu'un seul et même sacrement, de même *baptismus et chrisma.* Conclusion erronée, car Isidore, loin de confondre le sacrement du baptême avec celui de la confirmation, les distingue l'un de l'autre : *Sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem sanctificatio Spiritus adhibetur*, et il traite ailleurs, *De offic. eccles.*, II, xxv-xxviii, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 822-826, séparément et distinctement du baptême, de la *chrismatio* et de l'imposition des mains. Ce que l'on peut reprocher à son langage, c'est, tout au plus, un certain manque de précision fort excusable à une époque où la théorie sacramentaire n'était pas encore rigoureusement fixée. Cf. Arevalo, *Isidoriana*, part. I, c. xxx, n. 22-25, *P. L.*, t. lxxxi, col. 160-162.

5° *Sur l'origine de l'âme des enfants d'Adam.* — L'âme de l'enfant qui vient au monde a-t-elle été créée dès l'origine, ou n'est-elle créée par Dieu qu'au moment de la conception, ou bien encore ne serait-elle pas transmise du père au fils par voie de génération? Autant de questions soulevées parmi les Pères grecs et latins et résolues en sens divers. Saint Augustin est mort sans avoir pu y trouver une solution qui le satisfît. Saint Isidore, cela va sans dire, rappelle les opinions anciennes, en constatant que la question est des plus difficiles et n'a pas été tranchée. *Differ.*, II, xxx, 105; *De offic. eccl.*, II, xxiv, 3; *De ord. creat.*, xv, 10, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 85, 818, 952. Toutefois il se prononce pour la création de l'âme au moment où elle doit animer un corps humain : *Animam non esse partem divinæ substantiæ, vel naturæ, nec esse eam priusquam corporis misceatur, constat; sed tunc creari eam quando et corpus creatur, cui admisceri videtur. Sent.*, I, xii, 4, *P. L.*, t. lxxxiii, col. 5[illegible].

I. Éditions. — Margarin de La Bigne fut le premier à publier les œuvres de l'évêque de Séville sous ce titre : *S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, Paris, 1580. Son édition était incomplète et laissait à désirer. Près de vingt ans après, Grial donna une autre édition beaucoup plus soignée, mais qui est encore loin d'être satisfaisante. *Divi Isidori Hispalensis episcopi opera*, Madrid, 1599; 2 vol. 1778. Le bénédictin Jacques Du Breuil, profitant du travail de ses devanciers, améliora celle de Margarin de La Bigne et compléta celle de Grial sans la rendre plus correcte : *S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, Paris, 1601; Cologne, 1617. Au xviiie siècle, Ulloa reprit l'édition de Grial et la publia à Madrid, en 1778, revue, corrigée et augmentée des notes de Gomez. Mais il restait un examen critique à faire sur tous les ouvrages, authentiques ou supposés, de saint Isidore; ce fut l'œuvre d'Arevalo. Ce dernier, grâce à un examen attentif et à une connaissance approfondie du sujet, passa en revue les manuscrits et les éditions et ne retint comme authentiques que les ouvrages dont l'analyse a été donnée dans cet article, en suivant l'ordre de la dignité des matières et, dans chaque matière, le genre d'abord, les espèces ensuite; c'est jusqu'ici la meilleure de toutes les éditions : *S. Isidori Hispalensis episcopi opera omnia*, 4 vol., Rome, 1797-1803. Migne l'a reproduite : *P. L.*, t. lxxxi-lxxxiv, en y joignant la *Collectio canonum* attribuée à saint Isidore, ainsi que la *Liturgia mozarabica secundum regulam beati Isidori*, *P. L.*, t. lxxxv-lxxxvi. Depuis lors quelques ouvrages de saint Isidore ont fait l'objet d'éditions critiques nouvelles. La partie historique, sous ce titre : *Isidori junioris Hispalensis historia Gothorum, Wandalorum, Sueborum ad annum 624*, a été insérée dans les *Monumenta Germaniæ historica. Auctores antiquissimi*, Berlin, 1894, t. xi, p. 304-390. G. Becker a donné une édition critique du *De natura rerum*, Berlin, 1857. K. Weinhold a publié quelques fragments en vieil allemand de l'opuscule contre les juifs : *Die altdeutschen Bruchstücke des Tractats des Bischofs Isidorus von Sevilla De fide catholica contra Judæos*, Paderborn, 1874. G. A. Hench a publié un fac-similé du codex de Paris: *Der althochdeutsche Isidor. Fac-simile Ausgabe des Pariser Codex, nebst kritischen Texte der Pariser und Monseer Bruchstücke*, Strasbourg, 1893. Il reste encore beaucoup à faire. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Etymologiarum seu Originum libri XX*, 2 vol., Oxford, 1911; Beer, *Isidori Etymologiarum cod. Toletanus phototypice editus*, Leyde, 1909.

II. Sources. — S. Braulio, évêque de Saragosse, contemporain et ami de saint Isidore : *Prænotatio librorum divi Isidori*, *P. L.*, t. lxxxi, col. 15-17; S. Ildefonse, *De viris illustribus*, ix, *ibid.*, col. 27-28; un récit de la mort de l'évêque de Séville, *ibid.*, col. 30-32; *Acta sanctorum*, avril, t. i, p. 325-361.

III. Travaux. — Des biographies ont été publiées par Cajétan, Rome, 1616, par Dumesnil, 1843, par l'abbé Collombet, 1846. Sur la vie et les œuvres de saint Isidore, Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Paris, 1743, t. x, p. 195, 411-413; Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Mons, 1691, t. vi, p. 1-6; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. xi, p. 720-728; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, Madrid, 1788, p. 321 sq.; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1754-1777, t. iii, p. 101-109; t. v, p. 417-420; t. vi, p. 441-452, 477-482; t. ix, p. 173, 406-412; Arevalo, *Isidoriana*, *P. L.*, t. lxxxi; Bourret, *L'école chrétienne de Séville sous la monarchie des Wisigoths*, Paris, 1855; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, Ratisbonne, 1862-1874, t. ii, sect. ii, p. 102-113; Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. i, p. 621-636; Teuffel, *Geschichte der römischen Litteratur*, Leipzig, 1870; trad. franç., Paris, 1883, t. iii, p. 337-345; Dressel, *De Isidori Originum fontibus*, Turin, 1874; Hertzberg, *Ueber die Chroniken des Isidorus von Sevilla*, dans les *Forschungen zur deutschen Geschichte*, 1875, t. xv, p. 289-360; Menendez y Pelayo, *S. Isidore et l'importance de son rôle dans l'histoire intellectuelle de l'Espagne*, trad. franç., dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1882, t. vii, p. 258-269; Manitius, *Geschichte der christ.-latein. Poesie*, Stutgart, 1891, p. 414-420; Klusmann, *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispa. Etymologiis*, Hambourg, 1892; Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*, Munster, 1898; Bardenhewer, *[illegible]*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 568 sq.; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. ix, p. 447-453; Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 302-306; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. vi, p. 969-976; Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. iii, p. 305-313; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. i, p. 2283-2285; Schwarz, *Observationes criticæ in Isidori Hispalensis Origines*, Hirschberg, 1895; Schmitt, *Studien über den Schriftstellerkatalog des h. Isidorus*, dans [illegible] *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* de Sdralek, Breslau, 1902.

t. VI; Endt, *Isidor und Lukasscholien*, dans *Wiener Studien*, 1909; Valenti, *S. Isidoro, noticia de su vida y escritos*, Valladolid, 1909; Schenk, *De Isidori Hispalensis de natura rerum libelli fontibus* (diss.), Iena, 1909; C. H. Beeson, *Isidor-Studien*, Munich, 1913; J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 492-496.

G. BAREILLE.

5. ISIDORE GLABAS, archevêque de Thessalonique et orateur sacré de la fin du XIVe siècle. Nous ne savons rien de ses premières années, mais son épiscopat est assez bien connu. Il occupait déjà le siège de la métropole macédonienne au mois de septembre 1379. F. Miklosich et J. Muller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vienne, 1862, t. II, p. 8, 10, 17, 19; Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosolymitana*, t. I, p. 471. Déposé en 1382 pour un acte d'insubordination envers le patriarche, il ne tarda pas à rentrer en grâce, car on le retrouve parmi les membres synodaux au mois de mai 1387, *Acta patriarchatus*, t. II, p. 85, 96, 99; il faisait encore partie de cette assemblée en avril 1389. *Ibid.*, p. 99, 105, 109, 115, 130, 133. Il est de nouveau question de lui en mars 1397, *ibid.*, p. 275, mais comme d'un homme passé de vie à trépas. Et comme son successeur Gabriel était déjà entré en fonctions au mois de mai 1394, c'est dans les premiers mois de cette même année 1394 ou dans les derniers de 1393 que doit se placer la mort d'Isidore. Son éloge funèbre fut prononcé par Ibankos; on en trouve le texte dans E. Legrand, *Lettres de l'empereur Manuel Paléologue*, Paris, 1893, p. 105-108.

L'héritage littéraire d'Isidore consiste surtout en homélies, dont quatre seulement ont été publiées dans le texte original, d'abord par A. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium Conceptionis immaculatæ Virginis Deiparæ illustrandum*, Rome, 1854, t. I, p. 204-242, 418-458; t. II, p. 377-439, 597-661, puis par Migne, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 12-164. Elles ont respectivement pour objet la Nativité de la sainte Vierge, sa Présentation au temple, l'Annonciation et l'Assomption, ou, pour parler comme les grecs, la Dormition. Ils sont tirés du *Vaticanus græcus 651*, où ils sont précédés de seize homélies sur les évangiles des dimanches empruntés à saint Luc, à partir du deuxième dimanche après l'Exaltation de la sainte croix. Le codex *Angelicus 51*, qui contenait à l'origine les mêmes documents, les mentionne sous le titre de *deuxième livre* des homélies d'Isidore. Le premier livre, comprenant les homélies du carême, du temps pascal et des dimanches après la Pentecôte, est renfermé dans le *Parisinus 1192*, contenant vingt-cinq homélies dominicales, trois panégyriques de saint Démétrius, le patron de Thessalonique, et trois discours de circonstance. Cet ensemble, sans être considérable, suffit à justifier l'éloge que le Synodicon de l'Église thessalonicienne décerne à Isidore comme prédicateur, dans L. Allatius, *De Symeonum scriptis diatriba*, p. 186. L'*Ambrosianus 1056* (I. 91 inf.), qui contient les mêmes homélies que l'*Angelicus*, renferme encore huit lettres du même auteur, également conservées dans le *Vaticanus 651*, l'*Ottobonianus 379*, et l'*Angelicus* susdit; elles ont été publiées récemment par Sp. Lampros, *Nouvel Hellénomnémon*, Athènes, 1912, t. IX, p. 353-391. On possède encore de notre auteur : 1° deux curieuses réponses canoniques publiées par M. Gédeon, *Canonicæ constitutiones*, en grec, Constantinople, t. I, p. 21-26; 2° un petit traité sur le cycle pascal, contenu dans l'*Ambrosianus 346*, fol. 45; 3° un autre opuscule sur les phases de la lune, conservé dans le *Vaticanus Reginensis 43*, fol. 161.

L. PETIT.

6. ISIDORE MERCATOR. Voir DÉCRÉTALES (FAUSSES), t. IV, col. 212-222.

ISLAMISME. Voir MAHOMÉTISME, et CORAN, t. III, col. 1772-1835.

ISOCHRISTES. Dans la première moitié du VIe siècle, les querelles origénistes se rallumèrent en Orient. Dès 520, en effet, Nonnus avait répandu l'origénisme parmi les moines de la Palestine. Agapet, abbé de la Nouvelle Laure, crut couper court au mal en expulsant quelques moines, mais son successeur Mamas les réintégra : de là une grande agitation. Saint Sabas, chef suprême des moines palestiniens, essaya, en 531, d'arrêter la propagande en recourant à l'empereur, mais il mourut l'année suivante. Quant à l'empereur, bien qu'il cherchât à assurer l'unité de doctrine, il ne se laissa pas moins circonvenir par deux origénistes, Domitien et Théodore Ascidas, qui réussirent à capter sa faveur et devinrent évêques, le premier d'Ancyre en Galatie, le second de Césarée en Cappadoce. L'agitation persistant, Éphrem, patriarche d'Antioche, condamna l'origénisme renaissant, et Justinien en fit autant en 543.

Cela n'empêcha pas les origénistes de créer de nouveaux partis. Les uns, en effet, avec Damien, patriarche d'Alexandrie, se mirent à combattre les *trithéites*, qui, adoptant la doctrine du philosophe Jean Ascunages, attribuaient à chaque personne de la Trinité une nature particulière et eurent dans la suite pour principaux tenants Jean Philopon et Étienne Gobar; mais, en les combattant, ils tombèrent dans une erreur nouvelle, parce qu'ils divinisaient l'âme du Christ, dont ils soutenaient la préexistence : d'où leur nom de *protoctistes*. On les appelait aussi *damianites*, du nom de leur chef, et *tétradites* comme s'ils adoraient un quatrième dieu dans l'âme humaine du Sauveur.

Les autres se contentèrent de soutenir que les apôtres devaient être égaux au Christ : d'où leur surnom d'*isochristes*. Ils s'appuyaient sur cette parole de l'un des leurs, Théodore Ascidas, l'évêque de Césarée : « Si les apôtres font à présent des miracles et sont en si grand honneur, quel avantage recevront-ils dans la résurrection, s'ils ne sont pas rendus égaux à Jésus-Christ? » Évagre, *H. E.*, IV, 38, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2780. La doctrine d'Origène n'autorisait nullement une prétention si erronée. D'après Évagre, *loc. cit*, ces isochristes auraient été réprouvés à la suite de la condamnation des Trois Chapitres, au concile de Constantinople, en 553. Mais, comme le fait observer Valois, *loc. cit.*, leur condamnation dut être antérieure; car, au concile de 553, on ne traita, d'après les actes, que l'affaire des Trois Chapitres; et le principal instigateur de la condamnation des Trois Chapitres fut précisément l'évêque de Césarée en Cappadoce, Théodore Ascidas, qui avait fait concevoir à l'empereur l'espoir chimérique de ramener par là les monophysites à l'unité, mais qui cherchait surtout à faire oublier le bruit qui se faisait autour du nom d'Origène. Peu nombreux et sans influence appréciable dans les controverses de la première moitié du VIe siècle, ces isochristes n'ont pas laissé d'autre trace dans l'histoire des hérésies.

Évagre, *H. E.*, IV, 38, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2780; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1868, t. XI, p. 878; Walch, *Entwurf einer vollst. Historie der Ketzereien*, Leipzig, 1778, t. VIII, p. 281; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, p. 832; Wetzer et Welte, *Dictionnaire de théologie*, trad. Goschler, Paris, 1857-1865, t. XVI, p. 139-140; Funk, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, Paris, 1891, t. I, p. 210, 221, 237.

G. BAREILLE.

ISOLANI ou **DE ISOLANIS Isidore,** dominicain de la congrégation de Lombardie († 1528). — I. Biographie. II. Œuvres.

I. BIOGRAPHIE. — Isolani naquit à Milan. On ignore la date précise de sa naissance, qui semble devoir être placée dans la seconde moitié du XVe siècle et probablement vers 1477. On lit, en effet, dans la vie de la Bse Véronique du monastère de Sainte-Marthe de Milan, *Acta*

sanctorum, janvier, t. I, p. 889, vie écrite par le P. Isolani en 1518, cette phrase qui permet de serrer la date de plus près : *Quæ* (Veronica) *me annos adolescentiæ agente diem obiit.* Or la bienheureuse mourut le 13 janvier 1497, et dès lors, si l'on place l'adolescence entre la treizième et la vingtième année, on pourrait fixer approximativement à 1477 la naissance du P. Isidore de Isolanis.

Il prit l'habit des frères prêcheurs au couvent S. Maria delle Grazie à Milan et là il suivit les leçons d'un professeur remarquable par ses connaissances mathématiques et son culte des belles-lettres, Thomas de Milan. *De velocitate motuum*, præf., fol. IV ; Echard, t. II, p. 24. C'est sans doute à l'école de ce maître qu'Isidore acquit cette *oratio pura et elegans*, qui distingue tous ses écrits et que déjà Echard, t. II, p. 50, s'était plu à relever Ses études terminées et reçu lecteur en théologie, il enseigna dans différents couvents de l'ordre; l'habitude qu'il a de dater très minutieusement chacune de ses œuvres permet de le suivre, en 1513, à Saint-Apolinaire de Pavie ; en 1515, à Sainte-Anastasie de Vérone ; en 1517, à Milan et en 1519, à Crémone. En 1521 ou 1522, il remplit les fonctions de bachelier à l'université de Bologne et y enseigne la théologie. Enfin, quelque temps après, il est régent des études du *studium generale* que l'ordre avait dans cette ville. Le chapitre de la congrégation des Deux-Lombardies étant réuni à Milan le 11 mai 1518, le P. Isolani fut chargé de prononcer un discours sur les gloires de Milan ; il le fit devant le vice-roi et les notables de la ville.

Comme la date de sa naissance, celle de la mort du P. Isolani reste douteuse. Echard et après lui presque toutes les notices la placent vers 1522. Nous pouvons préciser davantage. Tiraboschi, *Storia della letteratura*, t. VII, p. 414, établit, d'après les archives du couvent, que, le 22 avril 1528, le P. Isolani était encore prieur de S. Maria delle Grazie. Par contre, une liste des religieux de ce couvent, dressée le 9 juillet de la même année, ne porte plus son nom, ce qui fait supposer qu'il était mort entre le 22 avril et le 9 juillet 1528.

II. ŒUVRES. — Sans être un théologien de premier plan, Isidore Isolani n'en est pas moins un des esprits marquants dans cette première moitié du XVIe siècle. D'une culture générale peu ordinaire, il laissa une production littéraire abondante et variée. Son plus beau titre de gloire est, sans aucun doute, d'avoir été l'un des précurseurs de la dévotion à saint Joseph. Le premier, semble-t-il, il traita *ex professo* des vertus du saint patriarche, *Acta sanctorum*, mars, t. III, p. 9 ; et Benoît XIV déclare, *De servorum Dei beatificatione*, l. IV, part. II, c. XX, n. 17, qu'avec celui de Gerson, le livre du P. Isolani est la source où se sont alimentés tous les auteurs qui ont écrit depuis sur saint Joseph. Un des premiers aussi, avec Cajétan et Silvestre Prierias, Isolani tenta d'amener Luther à se soumettre au Saint-Siège. Il le fit notamment dans deux ouvrages que nous grouperons sous ce titre commun :

1° *Œuvres polémiques*. — 1. *Revocatio Martini Lutherii augustiniani ad sanctam sedem*, sans nom d'auteur, in-4°, Crémone, 1519. Echard, *Scriptores*, t. II, p. 43, frappé de l'insistance avec laquelle l'auteur prenait la défense des théologiens dominicains si odieux à Luther, pensa que seul un membre de la famille de saint Dominique pouvait agir de la sorte. En quoi il ne se trompait pas. Malheureusement il ne poussa pas plus loin ses recherches et pour lui, comme pour tous ceux qui le suivirent, l'auteur resta « l'Inconnu de Crémone ». Luther lui-même avait écrit, le 3 août 1520, à Jean Voigt : *Quidam in Italia Cremonæ contra me scripsit indoctiss mus, sine nomine, credo ordinis prædicatorum*. De Wette, t. I, p. 475. Or le Dr. Lauchert a retrouvé, dans la dédicace d'un ouvrage d'Isolani, les *Defensiones catholicæ*, la preuve péremptoire que cet « Inconnu de Crémone » n'est autre qu'Isidore lui-même. *Historisches Jahrbuch*, 1907, p. 103-108 ; et surtout dans son livre très documenté : *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 200-216. Cf. aussi Kalkoff, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1911, t. XXXII, p. 49-52. — 2. *Disputationes catholicæ*. Cet ouvrage forme le pendant de la *Revocatio*. S'en tenant toujours à la phase initiale de l'hérésie luthérienne, Isolani rappelle les vrais fondements théologiques des doctrines les plus déformées par Luther : le purgatoire et les indulgences. L'œuvre est divisée en cinq petits traités : *De igne inferni; De igne purgatorio; De merito animarum purgatorii et cognitione propriæ beatitudinis futuræ; De dispositione dantis et recipientis indulgentias; De modo remissionis factæ per indulgentias.* Ces *Disputationes* se trouvent imprimées avec d'autres ouvrages d'Isolani dans *Pauli Soncinatis Epitoma*, Pavie, 1522 ; Lyon, 1528.

2° *Œuvres philosophiques*. — *De immortalitate animi humani*, Milan, 1505 et 1520 ; *In averroïstas de æternitate mundi libri quatuor*, Pavie, 1513 ; Milan, 1517 ; Lyon, 1519 ; *De velocitate motuum F. Alberti de Saxonia ordinis prædicatorum in epitoma redactum*, Pavie, 1513 et 1522 ; Lyon, 1528 et 1580. Ueberweg-Baumgartner, t. II, p. 609 ; P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, IIIe série, Paris, 1913, p. 416, note 1. = *Libellus contra magos*, Milan, 1506.

3° *Œuvres théologiques*. — *Opus de veritate conceptionis immaculatæ Virginis matris Dei Mariæ ex doctoribus Scoto et S. Bonaventura, in quo, omni postposito affectu inordinato, sanctorum doctorum veritas, ac papæ Sixti determinatio explanatur*, in-4°, Milan, 1510 ; *De imperio militantis Ecclesiæ libri IV*, in-fol., Milan, 1517 ; *De regum principumque omnium institutis*, in-fol., Milan, s. d. ; *Divinum epitoma quæstionum in IV libros Sententiarum a principe thomistarum Joanne Capreolo ord. præd. disputatarum, editum per fratrem Paulum Soncinatem S. th. D. his additis quæ idem morte præventus perficere nequivit per fr. Isidorum de Isolanis Mediolanensem ejusdem prædicatoriæ professionis et in universitate Bononiensi S. th. baccalaureum, ad Franciscum regem potentissimum*, Pavie, 1522 ; Lyon, 1528, 1580 ; Salamanque, 1580. Ueberweg-Baumgartner, t. II, p. 612. *Ex humana divinaque sapientia tractatus : De futura nova mundi mutatione ad Adrianum VI humanæ reipub. sceptra tenentem.* Dans le même volume se trouvent aussi *Oratio de laudibus aureæ mensæ solis famosissimæ* et *Expositio psalmi LXXVII*, in-4°, Bologne, 22 julii 1523. Et enfin l'ouvrage théologique le plus connu du P. Isolani : *Summa in quatuor partes divisa de donis S. Joseph sponsi beatissimæ virginis Mariæ, ac patris putativi Christi docet, disputat, meditatur, enarrat Isodorus de Isolanis*, in-4°, Pavie, 1522 ; nouvelle édition « entièrement conforme à la première de 1522 avec traduction française en regard et une neuvaine à saint Joseph extraite de l'ouvrage du P. Patrignani, » s. n., in-8°, Avignon, 1861 ; autre édition : *Summa de donis S. Joseph auctore fr. Isidoro de Isolanis O. P. (MDXXII) denuo edita cura Fr. Ioachim-Joseph* (Berthier) *ejusdem ordinis*, Rome, 1887. Cette dernière édition contient, comme celle de 1522, un office et une messe en l'honneur de saint Joseph composés par le P. Isolani.

4° *Œuvres diverses*. — *De patriæ urbis laudibus panegyricus, in quo gestorum ejusdem urbis totis Galliæ cisalpinæ metropolis habetur epitoma*, in-8°, Milan, 1519 ; *Inexplicabilis mysterii gesta B. Veronicæ virginis, præclarissimi monasterii S. Marthæ urbis Mediolani, sub observatione regulæ D. Augustini, libri VIII*, in-4°, Milan, 1518. Cette vie a été réimprimée par les Bollandistes, *Acta sanctorum*, janvier, t. I, Venise, 1734, p. 887-929 ; Bruxelles, 1863, t. II, p. 169-211. Elle fut traduite en italien par Sebastiano Cavazzi, Pavie, 1629, et par Francesco Bonardo, Milan, 1669.

5° *Œuvres douteuses.* — Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1222, cite parmi les œuvres d'Isidore de Isolanis un traité *Contra fratrem Hieronymum hæresiarcham, libellus et processus s. l. et a. (1499).* Nous regardons cet ouvrage comme douteux : 1. à cause du silence des sources les plus anciennes; 2. parce que, si Isolani est né vers 1477, on admettra avec peine qu'il ait lancé ce libelle, âgé tout au plus de vingt ans. Argelati lui attribue aussi, sans préciser davantage, un ouvrage intitulé : *De viris illustribus ord. præd.*

Aux ouvrages cités par U. Chevalier, *Repertoire. Bio-bibliographie*, t. I, col. 2286, ajouter les suivants : Cave, *De scriptoribus eccles. sæc. XVI;* Ghilini, *Theat. d'huomini letter.*, t. II, p. 170; Échard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. II, p. 43, 50; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 1906, t. II, col. 1222; *Année dominicaine*, Lyon, 1906, novembre, t. II, p. 30-32; Dr. F. Lauchert, *Hist. Jahrbuch*, 1907, p. 103-108; *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 200-216.

P.-M. SCHAFF.

ITALIE. Dans un premier article nous examinerons l'état religieux de l'Italie, et, dans un second, les publications des auteurs catholiques, en ce pays, sur les sciences sacrées.

I. ITALIE. ÉTAT RELIGIEUX. — I. Statistique confessionnelle (col. 115). II. Divisions ecclésiastiques (col. 118). III. Situation juridique de l'Église catholique (col. 138). IV. Établissements de haute culture ecclésiastique et séminaires (col. 149). V. Instruction publique (col. 161). VI. Religieux et religieuses (col. 165) VII. Œuvres de zèle (col. 167). VIII. Institutions charitables (col. 170). IX. Action politique des catholiques italiens (col. 177). X. Œuvres sociales. (col. 183).

I. STATISTIQUE CONFESSIONNELLE. — 1° D'une superficie de 286 648 km², un peu plus de la moitié de celle de la France, l'Italie avait, à la fin du XIXe siècle, une population de 33 476 000 habitants, avec une moyenne de 113 habitants par kilomètre carré. Malgré l'émigration assez considérable, cette population augmente de 500 000 individus par an. Cf. *Bollettino dell'emigrazione*, publié par le ministère des affaires étrangères, in-8°, Rome, 1902-1914. *Censimento della popolazione del Regno d'Italia*, in-12, Rome, 1871-1914.

2° La religion catholique est la religion d'État, et les autres cultes sont simplement tolérés. D'ailleurs, à la fin du XIXe siècle, le nombre des protestants ne dépassait guère 65 000. C'étaient surtout des vaudois (20 000 environ), que l'on rencontre principalement dans les vallées des Alpes piémontaises, arrondissement de Pignerol. Leur nombre tendait à diminuer, par l'émigration dans la république Argentine. Ils ont à Florence, une école vaudoise de théologie, dans laquelle l'enseignement est donné en italien. Cf. *Bollettino della missione della Chiesa evangelica valdese*, in-8°, Rome, publication périodique, commencée en 1886 et continuée depuis.

Quant aux juifs, ils n'étaient que 37 000 environ, dans toute l'Italie. Voici comment ils étaient, alors, répartis, dans les principales villes : 7 500 à Rome; 4 400 à Turin; 4 000 à Livourne; 2 500 à Venise; 2 000 à Florence; 1 900 à Milan; 1 700 à Ferrare; 1 650 à Ancône; un millier à Naples; autant à Mantoue et à Padoue, et des groupes de quelques centaines dispersés en divers lieux. Leur *ghetto* de Rome, jadis assez malfamé, n'est plus qu'un souvenir, depuis 1887.

Ces chiffres sont bien peu de chose, relativement au chiffre global de la population italienne, que l'on pourrait considérer, à très peu près, comme entièrement catholique.

3° Une dizaine d'années après, cependant, d'après les renseignements fournis par l'*Annuario statistico italiano per l'anno 1912*, publié à Rome, par les soins de la *Direzione generale della Statistica e del Lavoro*, ces proportions s'étaient un peu modifiées. On y lit que, d'après le recensement officiel, fait le 10 juin 1911, la population se composait de 34 686 689 habitants, correspondant à une moyenne de 120 par kilomètres carrés. Le nombre des Italiens résidant en dehors du royaume s'élevait, à cette époque, à 5 557 764. L'*Annuario* officiel ne donna, cette année, aucun chiffre spécial par rapport à la religion professée, alors, par les Italiens. Les journaux suppléèrent, en partie, à cette lacune, en donnant des chiffres, qu'ils présentèrent comme exacts. Les voici, tels qu'ils parurent, en particulier, dans la *Perseveranza*, en décembre 1913, et dans le *Cittadino* de Gênes, du 3 janvier 1914, suivant l'*Annuario Bompard :* juifs, 48 900; protestants, de diverses sectes, 78 850. Cette augmentation, d'après Rodolfo Benini, *Demografia italiana nell'ultimo cinquantennio*, in-8°, Milan, 1911, proviendrait, non pas précisément de l'activité de la propagande sectaire, mais surtout de l'arrivée de coreligionnaires, venus de la Suisse, de l'Angleterre et de l'Allemagne.

Suivant l'*Annuario statistico Italiano per l'anno 1914*, in-8°, Rome, 1915, la population, en trois ans, avait augmenté de plus d'un million, et s'élevait à 35 597 784. Les juifs n'auraient été, en 1911, que 34 324, tandis que le chiffre des protestants, de diverses sectes, se serait élevé à 123 253. Les juifs ne font pas précisément de prosélytes, et se contentent d'être largement représentés dans la haute banque, les universités et le parlement; mais les diverses sectes protestantes font une propagande effrénée, et n'épargnent rien, pour arracher les âmes à l'Église catholique.

Par les moyens de tout genre qu'ils emploient, les protestants ne réussissent, certes, pas à faire des Italiens, des adeptes convaincus de leurs sectes, mais ils font des apostats, surtout parmi les populations pauvres et simples, spécialement en Sicile, où il y a le plus de ces soi-disant protestants, à savoir 16 220, principalement dans les provinces de Catane, de Syracuse et de Caltanissetta. On en compte aussi un nombre relativement considérable dans la Pouille : 13 550. Ces deux régions sont donc les plus infestées du prosélytisme protestant. C'est là, surtout, que se font le plus de conversions apparentes au protestantisme, par la force de l'or et de l'argent des sociétés évangéliques, anglaises et américaines, comme le remarquait récemment Luigi Luzzati, dans le *Corriere della Sera*, du 21 mai 1916. L'auteur de l'article en donne la raison : c'est que, dit-il, dans ces pays (Angleterre et Amérique), la foi qui prie, est la foi qui paye : *la fede che prega, è la fede che paga.* Sur 10 000 habitants, il y a, en moyenne, 114 protestants, dans la province de Caltanissetta : 102, dans celle de Bari; 70, dans celle de Foggia; 65,5 dans celle de Catane, et [illegible] dans celle de Syracuse.

Mais, surtout, cette propagande protestante augmente le nombre des indifférents, ce à quoi elle est largement aidée par l'influence désastreuse des écoles laïques, qui détruisent, dans la jeunesse, les sentiments religieux et la morale, quand l'éducation familiale ne supplée pas à l'action néfaste de certains maîtres sur les nouvelles générations.

Une des raisons aussi du nombre croissant de ceux qui adhèrent, de nom, aux diverses sectes, est l'émigration des Italiens en pays protestants, d'où ils reviennent, si ce n'est protestants, du moins indifférents à la religion de leurs pères. A New York, par exemple, il y a dix-neuf temples, où le « service » se fait pour les Italiens, en leur propre langue. Dans un très grand nombre de villes des États-Unis, il y a un temple de ce genre, tant les diverses sectes prennent

à cœur d'arracher les Italiens à l'Église catholique.

4° Au mois de juin 1918, l'*Evangelista* qui se publie à Rome, déclarait pompeusement que les Italiens, inscrits régulièrement dans les listes évangéliques, se comptaient par centaines de mille. C'est là une vantardise qui ne répond nullement à la réalité. Pour Rome, en particulier, le recensement officiel de 1901 n'indiquait que 4 990 protestants, chiffre descendu à 3 753, dix ans après; tandis que le chiffre des catholiques y était de 442 394, en 1901, et de 502 217, en 1911.

Il est vrai que le nombre des indifférents qui était de 2 689, en 1901, était monté à 15 806, en 1911, ce qui confirme les réflexions que nous avons faites précédemment, sur le résultat réel de la propagande protestante. Celle-ci, pourtant, n'épargne, ni les démarches de tout genre, ni les dépenses. Entrées à Rome, en 1870, les diverses sectes mirent tout en avant, pour conquérir la Cité éternelle. Dès 1875 s'ouvraient une église anglicane et une église écossaise, près de la porte Flaminienne; une église vaudoise, dans la *via della Scrofa*, presque en face de l'ancien palais du cardinal-vicaire. Une autre église anglaise s'ouvrit, à la place Saint-Sylvestre. A elle seule, la secte qui s'appelle *Union chrétienne apostolique baptiste*, avait déjà ouvert huit églises, avec des écoles dominicales pour les ouvriers et ouvrières, des écoles du soir pour langues étrangères, et des œuvres de bienfaisance pour les pauvres. En 1919, de ces huit églises, il n'en survivait que quatre : trois de la branche italo-anglaise et une de la branche italo-américaine. A la précédente énumération ajoutons deux églises méthodistes, l'une wesleyenne, l'autre épiscopalienne américaine; deux autres vaudoises, l'une inaugurée en 1885, à la *via Nazionale;* l'autre, à la place Cavour, près du palais de justice, terminée en 1914. Une autre église américaine, dite de Saint-Paul, est également située dans la *via Nazionale*. Elle appartient aux ritualistes. Comme on y voit des autels, des crucifix, des cierges et des lampes allumés, certains pèlerins et même des prêtres s'y sont, plusieurs fois, fourvoyés, trompés par les apparences, et y sont allés très pieusement faire leur visite au Saint-Sacrement. A la *via del Babuino*, se trouve une église anglicane représentant la *High Church*. Citons également deux églises luthériennes allemandes, fermées, l'une et l'autre, durant la guerre mondiale. On sait que cette guerre réduisit à néant l'orgueilleux projet que l'Allemagne protestante avait formé, de bâtir à Rome, à l'occasion du centenaire de Luther, en 1917, un temple gigantesque, qui, par ses dimensions et sa richesse, devait éclipser la basilique de Saint-Pierre. Depuis plusieurs années, des collectes étaient organisées à cette fin dans toute l'Allemagne, comme en font foi de nombreux articles de journaux et revues, en particulier les *Nouvelles religieuses*, dans les fascicules du 15 août 1918 et suivants.

5° Ce travail incessant de tant de sectes divisées entre elles, mais unies dans leur haine contre l'Église catholique, ne s'exerce pas seulement à Rome. Dans l'Italie entière s'étend leur prosélytisme, non seulement par la construction de temples hérétiques, mais par la presse, l'enseignement, l'attraction de promenades, ou voyages hygiéniques, ou instructifs, de patronages ou œuvres post-scolaires, des sports, la promesse de livres ou de lucre, etc. C'est tout un ensemble d'écoles, de pensionnats, de maisons de famille, de collèges, d'ouvroirs, de cercles et d'associations pour jeunes gens et jeunes filles, sans compter les orphelinats.

A Livourne, un collège protestant de l'*Église évangélique italienne* prépare à l'Académie navale. Depuis 1871, Rome a une école industrielle protestante de fondation américaine. Un établissement du même genre se trouve à Venise. L'Union chrétienne de jeunes filles, fondée à Londres, en 1855, ou la Y.W.C.A. (la *Young Women Christian Association)*, a ouvert, à Rome, à Milan, à Turin, à Naples, à Florence, à Gênes, à Bologne, etc., des pensions ou maisons de famille, pour les jeunes filles qui viennent fréquenter les cours des écoles supérieures, ou qui, déjà diplômées, sont aptes à l'enseignement. Cette association leur offre même des villégiatures dans les montagnes, durant la saison chaude. Elle s'occupe ensuite de leur trouver une place, et publie pour elles une revue mensuelle, l'*Alba*, dont la directrice principale est une vaudoise. Les jeunes filles qui viennent dans ces établissements, sont invitées, si ce n'est forcées, à assister à ce qu'on appelle le « culte de famille », durant lequel une des directrices commente un texte de l'Écriture sainte.

Si l'on tâche, par tant de moyens, de gagner l'âme des jeunes filles, on ne néglige rien, pour s'emparer aussi des jeunes gens. Parallèlement à l'association dont nous venons de parler, fonctionne l'*Union chrétienne des jeunes gens* (la Y. M. C. A., la *Young Men Christian Association)*, fondée, elle aussi, en Angleterre, à la même époque, et répandue dans tout le monde anglo-saxon, où elle compte un million de membres. Elle a créé, elle aussi, de nombreux établissements en Italie, à Rome, à Gênes, à Milan, à Turin, à Naples, à Bari, etc. Étroitement unie à la *Young Men Christian Association* est la *World's Student Christian Federation*, qui, pour l'Italie, a un organe officiel, *Fede e Vita*, publié à San Remo. Cette feuille prône le libre examen, la liberté d'opinion et la proscription de toute religion qui impose des dogmes. La *Sunday School Union*, de Londres, a fondé, en Italie, la *Unione italiana della scuola domenicale*, dirigée par un comité interconfessionnel et évangélique. Elle publie une revue trimestrielle, *La Scuola domenicale*, émaillée de textes bibliques. Pour indiquer l'esprit de cette revue destinée aux jeunes gens, il suffit de dire que le directeur, secrétaire général du Comité interconfessionnel, est un franc-maçon de haut grade, le docteur Ernest Filippini Nobili, professeur dans un lycée de Rome et chancelier du suprême conseil des 33, du rite écossais.

6° Après la guerre, les sectes ont redoublé d'efforts, pour fonder des orphelinats, et s'emparer ainsi de l'âme de ces pauvres enfants catholiques, privés de leurs parents. Elles avaient déjà employé ce moyen, après les catastrophes, plusieurs fois répétées, produites par les tremblements de terre, en particulier celui de Messine, le plus terrible de tous.

7° Notons aussi, pour montrer l'intensité et le genre de la propagande protestante, que la Société biblique britannique a distribué, en Italie, 126 000 volumes, durant l'année 1918. Dans ce total, il y avait 8 943 Bibles entières. Les autres volumes n'étaient que des parties de la Bible, surtout les Évangiles, les Actes des apôtres et les Psaumes, comme il ressort du rapport officiel, écrit par S. Edwin W. Smith, *British and Foreign Bible Society; Report of the italian agency for 1918*, in-8°, Rome, 1919. L'auteur se plaint que les Italiens, en général, non seulement ne veulent pas acheter de ces Bibles frelatées, malgré la modicité de leur prix, mais qu'ils ne les regardent qu'avec dégoût, quelquefois même en se moquant de ceux qui les leur présentent.

II. DIVISIONS ECCLÉSIASTIQUES. — 1. L'Italie comprend, outre les archevêchés et les évêchés, un certain nombre d'abbayes et de prélatures *nullius*. Les évêchés sont au nombre de plus de trois cents, dont quelques-uns cependant, sont unis ensemble. Ils se subdivisent en 27 707 paroisses, qui ont, en [illegible]

55 052 églises, ou chapelles publiques, outre un grand nombre d'oratoires privés. Ces églises et chapelles sont desservies par 76 381 prêtres.

I. ANCIENS ÉTATS DE L'ÉGLISE. — 1° *Le centre de la catholicité.* — Rome, métropole de la province romaine, Église primordiale de l'Italie, patriarcale de l'Occident, et capitale du monde chrétien; elle est habitée par plus de 600 000 catholiques, a 58 paroisses, 550 prêtres séculiers, 990 prêtres réguliers, plusieurs milliers de religieuses, 82 confréries, près de 400 églises ou chapelles, plus un grand nombre de chapelles de communautés, non ouvertes au public.

2° *Sièges suburbicaires.* — Ces sièges sont au nombre de huit, dont quelques-uns sont unis, de manière que les titulaires, qui sont les cardinaux-évêques, ne sont qu'au nombre de six dans le Sacré-Collège.

1. Ostie, réservé de droit, par la coutume, au doyen du Sacré-Collége. Autrefois, port de Rome, situé près de l'embouchure du Tibre (Ostia Tiberina), sur la rive gauche, et grande ville de commerce, très prospère, n'est plus aujourd'hui qu'un petit village, de 500 habitants, éloigné maintenant de plusieurs kilomètres de la mer et décimé par la fièvre paludéenne. Ce n'est plus que *magni nominis umbra.* Ce diocèse, de fondation ancienne, est le plus petit du monde entier, il compte à peine un millier d'habitants. Il a 3 paroisses, 10 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers et 20 chapelles.

2. Porto et Sainte-Rufine, réservé d'ordinaire au sous-doyen du Sacré-Collège, mais quelquefois uni au siège d'Ostie, pour le doyen. Porto, *Portus Trajani*, fut le port fondé par Trajan, l'an 103 de notre ère, sur la rive droite du Tibre, presque en face d'Ostie, pour suppléer à celui de cette ville, que les alluvions du fleuve avaient déjà, en partie, comblé. La cathédrale porte le titre de Sainte-Rufine, et la ville, autrefois sur le bord de la mer, en est maintenant distante de trois kilomètres. Le siège de Porto existait déjà au IIIᵉ siècle. Celui de *Sylva Candida*, qui est le même que celui de Sainte-Rufine, et qui fut fondé en 501, lui fut uni en 1138. Ensemble ils n'ont que 4 650 habitants, en été, à cause de la *malaria*, qui fait fuir la population, laquelle, en hiver, s'élève à près de 20 000. Le diocèse a 19 paroisses, 26 prêtres séculiers, 30 églises ou chapelles.

3. Albano, fondé en 355, compte, dans la liste de ses titulaires, des cardinaux-évêques, depuis le XIᵉ siècle. Il a près de 50 000 catholiques, 12 paroisses, 60 prêtres séculiers, 100 prêtres religieux, une quarantaine de religieuses et 62 églises ou chapelles.

4. Palestrina, fondé au IVᵉ siècle. Depuis la fin du Xᵉ siècle, ses évêques sont cardinaux de droit. Il a 15 000 catholiques, 21 paroisses, 62 prêtres séculiers, 47 prêtres réguliers, une centaine de religieuses, 96 églises ou chapelles.

5. Frascati, fondé au IIIᵉ siècle, dans l'ancienne *Tusculum;* cette ville ayant été détruite, en 1178, le siège épiscopal fut transféré à Frascati, séjour délicieux. La ville actuelle compte 8 500 habitants, et le diocèse environ 35 000 catholiques, 8 paroisses, 38 prêtres séculiers, 115 prêtres réguliers, 35 églises ou chapelles.

6. Sabine (Magliano Sabino). Cet évêché est formé de ceux de Foronovo, ou Vescovio, de Curi et de Mentana, fondés au milieu du Vᵉ siècle, et qui, depuis 984, forment celui de Sabine, dont le siège, en 1495, a été transféré à Magliano Sabino, toute petite ville, dans une région montagneuse. Le diocèse compte environ 34 000 habitants, 35 paroisses, 50 prêtres séculiers, 32 prêtres réguliers, 72 églises ou chapelles.

7. Velletri. Quelquefois uni à celui d'Ostie; la liste de ses évêques connus ne remonte qu'à l'année 465. La ville de Velletri a 18 730 habitants, et le diocèse une population de 50 000 catholiques, avec 16 paroisses, 39 prêtres séculiers, 27 prêtres réguliers et 40 églises ou chapelles.

3° *Archevêchés relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Ancône; ce siège élevé au rang d'archevêché, sans suffragants, par le pape Pie X, le 14 septembre 1904, fut fondé en 462. Le pape Martin V lui unit, le 19 octobre 1422, le siège d'Umana, fondé lui-même en 465. Ensemble ces deux diocèses unis ont 90 000 habitants, dont 35 000 environ pour la seule ville d'Ancône. Souvent le titulaire est un cardinal. Il y a dans ces deux diocèses qui n'en font plus qu'un, 37 paroisses, 82 prêtres séculiers, 28 prêtres réguliers 120 religieuses, 85 églises ou chapelles.

2. Camerino, fondé vers 250, érigé en archevêché, le 28 décembre 1787, possède une petite université. La ville a 5 218 habitants, et le diocèse, 84 000 environ. Pie VII a donné au titulaire l'administration perpétuelle du diocèse de Tteja, qui n'a qne 9 378 habitants. Ensemble, ils ont 182 paroisses, 272 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 220 églises ou chapelles.

3. Ferrare, fondé au IVᵉ siècle, érigé en archevêché en 1735, a 135 000 catholiques, 90 paroisses, 180 prêtres séculiers, 39 prêtres réguliers, plus de 200 religieuses, 141 églises ou chapelles.

4. Pérouse, fondé au IIᵉ siècle, érigé en archevêché sans suffragants par Léon XIII, le 27 mars 1882, a 101 000 habitants, 199 paroisses, 218 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 150 religieuses, 371 églises ou chapelles.

5. Spolète, de fondation très ancienne, érigé en archevêché par Pie VII, le 15 janvier 1820, a 70 000 catholiques, 172 paroisses, 166 prêtres séculiers, 62 prêtres réguliers, 135 religieuses, 250 églises ou chapelles.

4° *Évêchés relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Acquapendente, fondé en 715, a 23 300 catholiques, 13 paroisses, 47 prêtres séculiers 15 prêtres réguliers, 45 religieuses, 70 églises ou chapelles.

2. Alatri, fondé en 545, a 33 000 catholiques, 62 prêtres séculiers, 42 prêtres réguliers, 86 religieuses, 77 églises ou chapelles.

3. Amelia, fondé au commencement du Vᵉ siècle, a 19 650 catholiques, 20 paroisses, 30 prêtres séculiers, 21 prêtres réguliers, 65 religieuses, 78 églises ou chapelles.

4. Anagni, fondé en 487, a 41 700 catholiques, 26 paroisses, 60 prêtres séculiers, 52 prêtres réguliers, 110 religieuses, 50 églises ou chapelles.

5. Ascoli-Piceno, fondé dans la première moitié du VIᵉ siècle, par saint Emydius, a 120 000 catholiques, 164 paroisses, 214 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 126 religieuses, 305 églises ou chapelles.

6. Assise, fondé en 236, par saint Rufinus, martyr, a 31 800 catholiques, 35 paroisses, 64 prêtres séculiers, 200 prêtres réguliers, plus de 200 religieuses, 190 églises ou chapelles.

7. Bagnorea, fondé en 600, a 29 500 catholiques, 24 paroisses, 50 prêtres séculiers, 12 prêtres réguliers, 80 religieuses, 107 églises ou chapelles.

8. Citta della Pieve, érigé par Clément VIII, le 25 septembre 1600, a 59 520 catholiques, 33 paroisses, 68 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 67 religieuses, 86 églises ou chapelles.

9. Città di Castello, fondé en 465, a 50 250 catholiques 156 paroisses, 162 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 105 religieuses, 200 églises ou chapelles.

10. Cività Castellana, Orte et Gallese, trois sièges unis. Cet évêché fut fondé, en 595, avec siège à Faleria, l'ancienne Falériés des Falisques, dont il ne reste maintenant que les ruines, à 4 kilomètres, au nord-ouest de Cività Castellana, ville de 5 132 habitants. Autrefois centre important de l'Étrurie méridionale, Faleria fut détruite par les Romains, puis rebâtie par eux, un siècle plus tard. Ce siège fut transféré, au commencement du XIᵉ siècle, à Cività Castellana.

Le siège d'Orte, fondé par saint Lanus, sous l'empereur Dioclétien, lui fut uni, en 1437; l'évêché de Gallese, fondé en 769, supprimé en 1285, rétabli en 1562, et supprimé de nouveau, en 1573, lui fut aussi uni par Pie VII, le 20 décembre 1805. La population totale est de 40 000 catholiques. Il y a 29 paroisses, 105 prêtres séculiers, 27 prêtres réguliers, 202 églises ou chapelles.

11. Civitavecchia et Corneto Tarquinia. Le siège de Civitavecchia fondé avant 314, fut uni à celui de Viterbe, en 1193, et à celui de Porto, en 1825, puis, rétabli par Pie IX, le 23 juillet 1854. On lui a uni l'ancien siège de Corneto Tarquinia. La ville de Corneto a 5 273 habitants, et celle de Civitavecchia en a 11 950. La population de ces deux diocèses unis ne compte, en tout. que 38 512 habitants. Il y a 12 paroisses, 42 prêtres séculiers. 22 prêtres réguliers, 80 religieuses. 48 églises ou chapelles.

12. Fabriano et Matelica. Ces deux sièges, fondés vers la fin du ve siècle, furent incorporés, plus tard, à celui de Camerino, dont Pie VII les sépara, en 1785. Fabriano compte 25 000 habitants; 35 paroisses, 55 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 55 religieuses, 125 églises ou chapelles. Matelica, 8 000 catholiques, 23 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 20 religieuses, 58 églises ou chapelles.

13. Fano, fondé au IIe siècle (?), a 60 000 catholiques, dont 10 500 dans la ville elle-même. Il y a, dans le diocèse, 45 paroisses, 101 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 70 religieuses, 144 églises ou chapelles.

14. Ferentino, fondé en 320, a 45 000 catholiques, 19 paroisses, 60 prêtres séculiers, 32 réguliers, 90 religieuses, 56 églises ou chapelles.

15. Foligno, de fondation ancienne, a 40 000 catholiques, 56 paroisses, 71 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 135 religieuses, 173 églises ou chapelles.

16. Gubbio, fondé au commencement du ve siècle, a 43 000 catholiques, 65 paroisses, 78 prêtres séculiers, 21 prêtres réguliers, 130 religieuses, 304 églises ou chapelles.

17. Jesi, fondé au commencement du IVe siècle, a 54 000 catholiques, 26 paroisses, 90 prêtres séculiers, 45 prêtres réguliers, 120 religieuses, 151 églises ou chapelles.

18. Montefiascone, érigé par le bienheureux Urbain V, le 30 juillet 1369, a 30 000 catholiques, 17 paroisses, 69 prêtres séculiers, 16 prêtres réguliers, 80 religieuses, 77 églises ou chapelles.

19. Narni, fondé en 369, par saint Juvénal, a 32 000 catholiques, 41 paroisses, 46 prêtres séculiers, 9 prêtres réguliers, 60 religieuses, 73 églises ou chapelles.

20. Nocera en Ombrie, fondé au commencement du ve siècle, a 53 000 catholiques, 78 paroisses, 110 prêtres séculiers, 100 églises ou chapelles.

21. Norcia, fondé au ve siècle, fut, en 861, uni à Spolète, et rétabli par Pie VII, le 6 janvier 1820, a 50 000 catholiques, 50 paroisses, 125 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 140 religieuses, 258 églises ou chapelles.

22. Orvieto, fondé au VIe siècle. La ville qui compte actuellement 8 200 habitants, fut, au moyen âge, une des principales forteresses des Guelfes. C'est pour ce motif, qu'elle servit souvent de séjour et de refuge aux papes, dont le palais fut commencé en 1296, par Boniface VIII. La population actuelle du diocèse s'élève à près de 41 000 âmes. Il a 57 paroisses, 89 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 98 religieuses, 124 églises ou chapelles.

23. Osimo et Cingoli. Ces deux sièges sont unis, depuis 1725. Cingoli est le plus ancien, ayant été fondé au ve siècle et Osimo un peu plus tard; mais celui-ci est plus important, car ce diocèse compte près de 42 000 habitants, tandis que celui de Cingoli n'en a guère plus de 10 000. Ensemble ils ont 34 paroisses, 150 prêtres séculiers, 29 prêtres réguliers, 87 religieuses, 89 églises ou chapelles.

24. Poggio Mirteto. Ce diocèse est de fondation relativement récente, ayant été érigé, le 5 novembre 1841, par Grégoire XVI, qui lui donna les paroisses dépendantes des abbayes de Farfa et de San Salvatore Maggiore. Le diocèse n'a cependant que 35 000 habitants, 36 paroisses, 45 prêtres séculiers, 9 prêtres réguliers, 40 religieuses, 113 églises ou chapelles.

25. Recanati et Lorette. Le siège de Recanati fut fondé en 1140, puis supprimé, et rétabli, plusieurs fois, tantôt uni à celui de Macerata, tantôt à celui de Lorette, ou remplacé par lui. Ces deux sièges sont maintenant unis *æque principaliter*, depuis 1592. Le diocèse de Lorette compte 26 000 habitants et celui de Recanati près de 25 000. Ensemble ils ont 20 paroisses, 82 prêtres séculiers, 50 prêtres réguliers, 75 églises ou chapelles.

26. Rieti, fondé au ve siècle, a 140 000 catholiques, 160 paroisses, 200 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 100 religieuses, 402 églises ou chapelles.

27. Segni, fondé aussi au ve siècle, a près de 19 000 habitants, 12 paroisses, 63 prêtres séculiers, 18 prêtres réguliers, 27 religieuses, 34 églises ou chapelles.

28. Sutri et Nepi. Le siège de Sutri fut fondé au ve siècle, et celui de Nepi, bien avant, peut-être déjà au Ier siècle. Ils furent unis par Eugène IV, en 1435. Ensemble ils ont 41 500 habitants, 31 paroisses, 87 prêtres séculiers, 36 prêtres réguliers, 95 églises ou chapelles.

29. Terni, fondé peut-être dans le milieu du IIe siècle, a 33 000 catholiques, 16 paroisses, 26 prêtres séculiers, 40 religieuses, 54 églises ou chapelles.

30. Terracine, Sezze et Piperno, dans les marais Pontins. Ces trois sièges sont unis depuis le commencement du XIIIe siècle. Leur population globale comprend un peu plus de 60 000 âmes. Ensemble ils ont 25 paroisses, 89 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 98 religieuses, 62 églises ou chapelles.

31. Tivoli, fondé dès le Ier siècle (?), a 40 000 catholiques, 42 paroisses, 72 prêtres séculiers, 35 prêtres réguliers, 68 religieuses, 108 églises ou chapelles.

32. Todi, également d'ancienne fondation, a 45 200 catholiques, 98 paroisses, 99 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 47 religieuses, 249 églises ou chapelles.

33. Treja, érigé en 1816, par Pie VII, qui en a confié l'administration à l'archevêque de Camerino, de sorte que, par une exception rare, ce diocèse n'a jamais eu un évêque qui lui appartînt exclusivement. Sa population est de 9 378 habitants, 8 paroisses, 30 prêtres séculiers, 46 églises ou chapelles.

34. Veroli a des évêques connus depuis le VIIIe siècle. Sa population est de 72 000 habitants. Il a 38 paroisses, 90 prêtres séculiers, 80 prêtres réguliers, 102 églises ou chapelles.

35. Viterbe et Toscanella. Le siège de Viterbe date, au moins, du VIe siècle; depuis longtemps, lui est uni le diocèse de Toscanella, ville de 5 800 habitants, située à 23 kilomètres de distance. Ensemble les deux diocèses ont une population de 47 000 âmes. Ils possèdent 36 paroisses, 83 prêtres séculiers, 61 prêtres réguliers, 110 religieuses, 135 églises ou chapelles.

5° *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique de Bologne. — Bologne, métropole, siège fondé en 270, par saint Zama; érigé en archevêché par Grégoire XIII, le 10 décembre 1582; a une population de 454 000 habitants, 392 paroisses, 640 prêtres séculiers, 65 prêtres réguliers, 287 religieuses, 1 175 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Faenza, fondé dix ans après le siège de Bologne, a 99 000 catholiques, 116 paroisses, 300 prêtres séculiers, 35 prêtres réguliers, 290 religieuses, 164 églises ou chapelles. — *b)* Imola, fondé au commencement du IVe siècle, a 99 000 habitants, 123 paroisses, 288 prêtres séculiers, 46 prêtres réguliers, 149 religieuses, 210 églises ou chapelles.

2. Province ecclésiastique de Fermo.— Fermo, métropole, fondé en 246, par saint Alexandre, martyr; érigé en archevêché par Sixte V, le 12 mai 1589, a 175 350 habitants, 147 paroisses, 368 prêtres séculiers, 86 prêtres réguliers, 190 religieuses, 660 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Macerata et Tolentino. Très ancien, le siège de Tolentino remonterait au Ier siècle (?), tandis que celui de Macerata ne fut érigé que le 18 novembre 1320 par Jean XXII. Les deux sont unis depuis 1586. Le diocèse de Tolentino n'a que 15 000 habitants; et celui de Macerata, 31 000. Ensemble, ils ont 25 paroisses, 93 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 53 religieuses, 140 églises ou chapelles. — *b)* Montalto, érigé en 1586, a 33 000 catholiques, 33 paroisses, 75 prêtres séculiers, 3 prêtres réguliers, 97 églises ou chapelles. — *c)* Ripatransone, érigé en 1571, a 42 600 catholiques, 22 paroisses, 74 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 40 religieuses, 70 églises ou chapelles. — *d)* San Severino, érigé en 1586, a 17 400 catholiques, 29 paroisses, 60 prêtres séculiers, 14 prêtres réguliers, 46 religieuses, 100 églises ou chapelles

3. Province ecclésiastique de Ravenne. — Ravenne, métropole, fondé suivant une tradition par saint Apollinaire, disciple de saint Pierre (?), fut archevêché dès le Ve siècle, a 123 000 catholiques, 63 paroisses, 155 prêtres séculiers, 11 prêtres réguliers, 100 religieuses, 310 églises ou chapelles. Ce siège est ordinairement occupé par un cardinal.

Suffragants : *a)* Bertinoro, fondé en 320, par saint Rufilus, à Forlimpopoli, à 10 kilomètres de Césène. Le siège épiscopal fut transféré non loin de là, à Bertinoro, en 1360; il a 32 000 catholiques, 63 paroisses, 100 prêtres séculiers, 65 religieuses, 93 églises ou chapelles. — *b)* Cervia, fondé au VIe siècle, par saint Géronce, martyr, a 22 000 catholiques, 12 paroisses, 33 prêtres séculiers, 15 religieuses, 26 églises ou chapelles. — *c)* Césène, qui paraît de fondation ancienne, a 66 700 catholiques, 59 paroisses, 131 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 90 religieuses, 99 églises ou chapelles. — *d)* Comachio, fondé au VIe siècle, a 40 000 catholiques, 14 paroisses, 36 prêtres séculiers, 5 prêtres réguliers, 14 religieuses, 16 églises ou chapelles. — *e)* Forli, fondé au IIe siècle (?), a 50 000 catholiques, 61 paroisses, 125 prêtres séculiers, 30 prêtre réguliers, 120 religieuses, 86 églises ou chapelles. — *f)* Rimini, fondé au IIIe siècle, a 125 000 catholiques, 124 paroisses, 336 prêtres séculiers, 56 prêtres réguliers, 183 religieuses, 254 églises ou chapelles. — *g)* Sarsina, fondé avant le IVe siècle, a 29 000 catholiques, 54 paroisses, 76 prêtres séculiers, 120 églises ou chapelles.

4. Province ecclésiastique d'Urbino. — Urbino, métropole, fondé au VIe siècle; archevêché depuis 1563; a 38 000 habitants, 97 paroisses, 118 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 35 religieuses, 126 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Sant'Angelo in Vado et Urbania. Ces deux évêchés, fondés en 1635, par Urbain VIII, ont été unis, dès leur fondation. Sant'Angelo a 5 000 habitants et Urbania, 10 000. Ensemble ils ont 50 paroisses, 70 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 86 églises ou chapelles. — *b)* Cagli et Pergola. Ces deux diocèses sont unis depuis 1818. Le premier a été fondé au IVe siècle, et n'est actuellement qu'une petite ville de 4 600 habitants. Pergola est plus petit encore. Ensemble ces deux diocèses n'ont qu'une population de 33 000 âmes, avec 62 paroisses, 95 prêtres séculiers, 7 prêtres réguliers, 92 religieuses, 154 églises ou chapelles. — *c)* Fossombrone, fondé au Ve siècle, a 22 000 catholiques, 40 paroisses, 70 prêtres séculiers, 3 prêtres réguliers, 70 églises ou chapelles. — *d)* Montefeltro, fondé par saint Léon, vers 368, a 59 900 catholiques, 121 paroisses, 173 prêtres séculiers, 30 prêtres réguliers, 96 religieuses, 260 églises ou chapelles. La république de Saint-Marin lui appartient en grande partie, au point de vue spirituel. Elle a 10 659 habitants, 10 paroisses, dont 8 dépendent du diocèse de Montefeltro et 2 du diocèse de Rimini. Il y a, en tout, 22 prêtres. — *e)* Pesaro, fondé en 247, par saint Florentin, a 48 000 catholiques, 41 paroisses, 100 prêtres séculiers, 31 prêtres réguliers, 43 religieuses, 100 églises ou chapelles. — *g)* Senigaglia, fondé au VIe siècle, a 99 800 catholiques, 48 paroisses, 114 prêtres séculiers, 80 prêtres réguliers, 128 religieuses, 278 églises ou chapelles.

Ainsi les anciens États de l'Église, ont à eux seuls, environ 70 sièges épiscopaux, sans compter les sièges unis à d'autres. Ils en possèdent donc à eux seuls à peu près autant que la France entière.

6° *Abbayes et prélatures nullius.* — 1. Abbaye des Saints-Vincent-et-Anastase, aux Trois-Fontaines, *ad Aquas Salvias.* — Fondée au VIIe siècle, tout près de l'endroit où l'apôtre saint Paul aurait souffert le martyre, cette abbaye fut, d'abord, confiée aux bénédictins, puis, en 1140, aux cisterciens, dont le premier abbé devint pape, sous le nom d'Eugène III. Depuis assez longtemps elle est donnée en commende à l'un des cardinaux suburbicaires. Elle comprend 8 paroisses, et 18 300 habitants avec 50 prêtres. Les trappistes français y sont établis, depuis bientôt cinquante ans.

2. Abbaye de Saint-Paul-hors-les-Murs. — Cette abbaye a pour église l'une des basiliques patriarcales de Rome, construite sur le tombeau de l'apôtre saint Paul. Elle fut donnée aux bénédictins, dès le commencement du VIIIe siècle, et ils la possédèrent jusqu'à nos jours, sauf une période, durant laquelle ils furent remplacés par les moines de Cluny. Elle compte 3 paroisses, 57 prêtres, 3 500 habitants.

3. Abbaye de Subiaco. — Située à 60 kilomètres de Rome, cette abbaye fut fondée par saint Benoît, et administrée par des abbés réguliers, jusqu'à la fin du XIVe siècle. Elle fut alors donnée en commende à un cardinal qui exerçait sa juridiction épiscopale, sur tout le territoire soumis à l'abbaye, et qui comprend 24 paroisses, avec 91 prêtres, 24 000 habitants. Ce régime dura jusqu'à la démission du cardinal Macchi, 20 septembre 1906. A cette date, le pape abolit définitivement la commende, et rétablit l'abbé dans tous ses anciens droits sur le territoire abbatial.

4. Abbaye de San Martino al monte Cimino. — Située près de Viterbe, elle fut fondée par les bénédictins, restaurée par saint Grégoire VII, en 1073, et donnée par Eugène III aux cisterciens; puis, par Eugène IV, aux olivétains. Elle ne compte qu'une paroisse avec 8 prêtres et 1 600 habitants.

II. PIÉMONT. Provinces ecclésiastiques. — 1° Province ecclésiastique de Turin. — Turin, métropole, fondé au IVe siècle, érigé en archevêché par Léon X, le 21 mai 1515, a 650 000 catholiques, 276 paroisses, 1 105 prêtres séculiers, 300 prêtres réguliers, 986 églises ou chapelles.

Suffragants : 1. Acqui, fondé par saint Maggiorino, au IVe siècle, a 131 000 catholiques, 126 paroisses, 317 prêtres séculiers, 12 prêtres réguliers, 95 religieuses 159 églises ou chapelles. — 2. Alba, fondé au IVe ou Ve siècle, a 150 000 catholiques, 101 paroisses, 316 prêtres séculiers, 11 prêtres réguliers, 180 religieuses, 675 églises ou chapelles. — 3. Aoste, fondé au Ve siècle, a 83 000 catholiques, 87 paroisses, 210 prêtres sécu-

liers, 16 prêtres reguliers, 200 religieuses, 570 églises ou chapelles. — 4. Asti, fondé au commencement du ve siècle, a 182 000 catholiques, 108 paroisses, 300 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 60 religieuses, 525 églises ou chapelles. — 5. Cunéo, érigé par Pie VII, le 17 juillet 1817, a 109 000 catholiques, 61 paroisses, 220 prêtres séculiers, 23 prêtres réguliers, 450 religieuses, 190 églises ou chapelles. —6. Fossano, érigé par Clément XII, le 15 avril 1592, a 35 850 catholiques, 25 paroisses, 100 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 95 religieuses, 42 églises ou chapelles. — 7. Ivrée, fondé au ve siècle, a 203 000 catholiques, 138 paroisses, 419 prêtres séculiers, 61 prêtres réguliers, 530 religieuses, 315 églises ou chapelles. — 8. Mondovi, érigé par Urbain VI, le 5 juin 1388, a 170 000 catholiques, 150 paroisses, 490 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 135 religieuses, 1 760 églises ou chapelles. — 9. Pignerol, érigé par Benoît XIV, le 23 décembre 1748, qui l'a détaché d'une abbaye cistercienne *nullius*, a 70 000 catholiques, 61 paroisses, 161 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 250 religieuses, 102 églises ou chapelles. — 10. Saluces, érigé par Jules II, le 29 octobre 1511, a 160 000 catholiques, 92 paroisses, 304 prêtres séculiers, 31 prêtres réguliers, 220 religieuses, 671 églises ou chapelles. — 11. Suse, érigé par Clément XIV, le 3 août 1772, a 73 600 catholiques, 61 paroisses, 152 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 200 religieuses, 70 églises ou chapelles.

2. Province ecclésiastique de Verceil. — Verceil, métropole, fondée par saint Eusèbe au milieu du ive siècle, érigé en métropole par Pie VII, le 17 juillet 1817, a 230 000 catholiques, 137 paroisses, 415 prêtres séculiers, 33 prêtres réguliers, 974 religieuses, 405 églises ou chapelles.

Suffragants : 1. Alessandria della Paglia, érigé en 1175, par Alexandre III, a 140 000 catholiques, 63 paroisses, 210 prêtres séculiers, 25 prêtres réguliers, 160 religieuses, 200 églises ou chapelles. — 2. Biella, érigé par Clément XIV, le 1er juin 1772, a 149 000 catholiques, 114 paroisses, 265 prêtres séculiers, 29 prêtres réguliers, 270 églises ou chapelles. — 3. Casale Monferrato, érigé par Sixte IV, le 18 avril 1474, a 169 500 catholiques, 140 paroisses, 312 prêtres séculiers, 45 prêtres réguliers, 280 religieuses, 562 églises ou chapelles. — 4. Novare, fondé au ive siècle, par saint Gaudentius, a 392 000 catholiques, 374 paroisses, 690 prêtres séculiers, 140 religieuses, 500 églises ou chapelles. — 5. Vigevano, érigé par Clément VII, le 16 mars 1529, a 169 000 catholiques, 72 paroisses, 240 prêtres séculiers, 7 prêtres réguliers, 210 religieuses, 170 églises ou chapelles.

En tout, le Piémont a donc 18 sièges. Si leur fondation ne remonte pas à une antiquité aussi reculée que ceux des États de l'Église, ils sont autrement importants, par le chiffre de la population.

III. LIGURIE. Provinces ecclésiastiques. — 1° Province ecclésiastique de Gênes. — Gênes, métropole; fondé au iiie siècle, ce siège fut érigé en archevêché, au xiie siècle; le diocèse a 470 000 catholiques, 200 paroisses, 956 prêtres séculiers, 270 prêtres réguliers, 1 100 religieuses, 400 églises ou chapelles.

Suffragants : 1. Albenga, fondé au milieu du ve siècle, a 125 000 catholiques, 167 paroisses, 258 prêtres séculiers, 86 prêtres réguliers, 190 religieuses, 354 églises ou chapelles. — 2. Bobbio, fondé au xie siècle, a 30 100 catholiques, 55 prêtres séculiers, 80 prêtres réguliers, 16 religieuses, 105 églises ou chapelles. — 3. Chiavari, érigé en 1893, par Léon XIII, qui l'a détaché de l'archevêché de Gênes, a 99 200 catholiques, 140 paroisses, 308 prêtres séculiers, 80 prêtres réguliers, 150 religieuses, 335 églises ou chapelles. — 4. Luni-Sarzana et Brugnato. Le premier de ces sièges fut fondé au ve siècle, et l'autre seulement au xiie. Ils furent unis par Pie VII, en 1820. L'évêque réside à Sarzana. Ils ont ensemble 175 000 catholiques, 118 paroisses, 278 prêtres séculiers, 84 prêtres réguliers, 190 religieuses, 375 églises ou chapelles. — 5. Savone et Noli. La fondation de ces deux sièges remonte au viie siècle. Noli fut quelque temps uni à Brugnato, au xiiie siècle, puis forma un diocèse séparé jusqu'en 1814. Il fut, de nouveau, uni à Savone, depuis 1820. Le diocèse de Savone a 77 000 habitants, et celui de Noli seulement 4 500. Ensemble ils ont 60 paroisses, 170 prêtres séculiers, 25 prêtres réguliers, 270 églises ou chapelles. — 6. Tortona, fondé par saint Innocent Ier, au milieu du ive siècle, a 289 000 catholiques, 296 paroisses, 570 prêtres séculiers, 30 prêtres réguliers, 270 religieuses, 501 églises ou chapelles. — 7. Vintimille, fondé au viie siècle, a 103 000 catholiques, 66 paroisses, 200 prêtres séculiers, 80 prêtres réguliers, 400 religieuses, 95 églises ou chapelles.

IV. LOMBARDIE. Provinces ecclésiastiques. — Province ecclésiastique de Milan. — Milan, métropole d'ancienne fondation, a 1 960 000 catholiques, 748 paroisses, 2 171 prêtres séculiers, 144 prêtres réguliers, 960 religieuses, 1 865 églises ou chapelles.

Suffragants : 1. Bergame, fondé en 301, par saint Mamus, a 399 000 catholiques, 371 paroisses, 1 163 prêtres séculiers, 58 prêtres réguliers, 480 religieuses, 512 églises ou chapelles. — 2. Brescia, fondé vers l'an 260, a 499 950 catholiques, 389 paroisses, 997 prêtres séculiers, 79 prêtres réguliers, 1 280 religieuses, 774 églises ou chapelles. — 3. Côme, fondé vers 380, a 295 000 catholiques, 327 paroisses, 580 prêtres séculiers, 60 prêtres réguliers, 330 religieuses, 910 églises ou chapelles. — 4. Crema, érigé par Grégoire XIII, le 11 mars 1759, a 61 000 catholiques, 53 paroisses, 70 prêtres séculiers, 4 prêtres réguliers, 150 religieuses, 78 églises ou chapelles. — 2. Crémone, fondé en 325, a 367 000 catholiques, 530 paroisses, 541 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 1 475 religieuses, 530 églises ou chapelles. — 6. Lodi, fondé peut-être au iiie siècle, a 192 000 catholiques, 106 paroisses, 293 prêtres séculiers, 32 prêtres réguliers, 330 religieuses, 220 églises ou chapelles. — 7. Mantoue, fondé en 804, a 253 800 catholiques, 153 paroisses, 307 prêtres séculiers, 25 prêtres réguliers, 270 religieuses, 259 églises ou chapelles. — 8. Pavie, de fondation ancienne, a 109 500 catholiques, 82 paroisses, 198 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 60 religieuses, 112 églises ou chapelles.

V. VÉNÉTIE. — 1° *Relevant immédiatement du Saint-Siège.* — Udine, métropole; siège érigé par Benoît XIV, le 19 janvier 1752, par la suppression du patriarcat d'Aquilée, qui avait commencé vers 570. Udine obtint du pape, alors, le titre patriarcal, mais fut supprimé le 7 mai 1818. Grégoire XVI, le 14 mars 1846, le rétablit comme archevêché, sans suffragant. Le diocèse a 525 000 catholiques, 245 paroisses, 642 prêtres séculiers, 42 prêtres réguliers, 630 religieuses, 628 églises ou chapelles.

2° *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique de Venise. — Venise, métropole et patriarcat. Ce siège, fondé, d'abord, à Grado, en 707, fut transféré à Venise, en 1105 et érigé en patriarcat, en 1451. La ville a une population de 155 000 âmes, et le diocèse de 168 000. On y compte 45 paroisses, 250 prêtres séculiers, 263 prêtres réguliers, 300 religieuses, 130 églises ou paroisses.

Suffragants : *a)* Adria, fondé au viie siècle, a 203 000 catholiques, 78 paroisses, 250 prêtres séculiers, 12 prêtres réguliers, 10 religieuses, 300 églises ou chapelles. — *b)* Bellune et Feltre. Le siège de Bellune fut fondé peut-être dès le iie siècle et celui de

Feltre, en 579. Ils furent unis en 1197, séparés en 1462, et de nouveau réunis, en 1818. Les deux diocèses ont ensemble 159 000 catholiques, 89 paroisses, 185 prêtres séculiers, 27 prêtres réguliers, 50 religieuses, 380 églises ou chapelles. — *c)* Ceneda, fondé dans la seconde moitié du VIe siècle, a 199 900 habitants, 117 paroisses, 192 prêtres séculiers, 28 prêtres réguliers, 307 religieuses, 528 églises ou chapelles. — *d)* Chioggia, fondé vers 681, a 93 000 catholiques, 32 paroisses, 120 prêtres séculiers, 136 religieuses, 78 églises ou chapelles. — *e)* Concordia, fondé au VIe siècle; mais le siège épiscopal fut, en 1586, transporté à Portagruario, où il est encore; 302 500 catholiques, 131 paroisses, 255 prêtres séculiers, 2 prêtres réguliers, 112 religieuses, 287 églises ou chapelles. — *f)* Padoue, fondé vers 480, par saint Prosdocimus, a 565 000 catholiques, 321 paroisses, 817 prêtres séculiers, 98 prêtres réguliers, 100 religieuses, 457 églises ou chapelles. — *g)* Trévise, fondé en 320, a 415 800 catholiques, 219 paroisses, 400 prêtres séculiers, 30 prêtres réguliers, 300 religieuses, 400 églises ou chapelles. — *h)* Vérone, fondé vers le milieu du IIIe siècle, a 400 500 catholiques, 262 paroisses, 786 prêtres séculiers, 132 prêtres réguliers, 255 religieuses, 442 églises ou chapelles. — *i)* Vicence, peut-être plus ancien encore, a 449 500 catholiques, 219 paroisses, 708 prêtres séculiers, 25 prêtres réguliers, 515 religieuses, 468 églises ou chapelles.

VI. TOSCANE. — 1° *Relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Archevêché : Lucques, de fondation très ancienne, érigé en archevêché par Benoît XIII, le 11 septembre 1726, a 189 890 catholiques, 246 paroisses, 512 prêtres séculiers, 80 religieuses, 628 églises ou chapelles.

2. Évêchés. — *a)* Arezzo, également ancien, a 201 000 catholiques, 300 paroisses, 400 prêtres séculiers, 149 prêtres réguliers, 150 religieuses, 436 églises ou chapelles. — *b)* Cortona, érigé par Jean XXII, le 13 juin 1325, a 29 570 catholiques, 50 paroisses, 81 prêtres séculiers, 36 prêtres réguliers, 90 religieuses, 60 églises ou chapelles. — *c)* Montalcino, érigé sous Pie II, uni à Pienza, le 13 juillet 1462, et séparé par Clément VIII, le 23 mai 1594, a 31 000 catholiques, 34 paroisses, 74 prêtres séculiers, 3 prêtres réguliers, 85 églises ou chapelles. — *d)* Montepulciano, érigé par Pie IV, le 10 novembre 1561, a 15 000 catholiques, 18 paroisses, 38 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 46 églises ou chapelles.

2° *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique de Florence. — Florence, métropole; siège ancien, érigé en archevêché par Martin V, en 1420, a 50[illegible] 500 catholiques, 177 paroisses, 800 prêtres séculiers, 400 prêtres réguliers, 1 600 religieuses, 1 900 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Borgo San Sepolcra, érigé par Léon X, le 22 septembre 1515, a 60 290 catholiques, 135 paroisses, 190 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 70 religieuses, 280 églises ou chapelles. — *b)* Colle di Val d'Elsa, érigé par Clément VIII, le 5 juin 1592, a 49 500 catholiques, 72 paroisses, 605 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 10 religieuses, 117 églises ou chapelles. — *c)* Fiesole, siège ancien, a 145 000 catholiques, 254 paroisses, 300 prêtres séculiers, 93 prêtres, réguliers, 210 religieuses, 329 églises ou chapelles. — *d)* San Miniato, érigé par Grégoire XV, le 5 décembre 1622, a 98 130 catholiques, 100 paroisses, 46 prêtres séculiers, 42 prêtres réguliers, 136 religieuses, 250 églises ou chapelles. — *e)* Modigliano, érigé par Pie IX, le 17 juillet 1850, a 39 290 catholiques, 83 paroisses, 146 prêtres séculiers, 16 prêtres réguliers, 100 religieuses, 144 églises ou chapelles. — *f)* Pistoie et Prato, érigés au Ve siècle, unis le 22 septembre 1653, par Innocent X. Le diocèse de Pistoie a 159 750 catholiques, celui de Prato, 19 725. Ensemble ils ont 194 paroisses, 335 prêtres séculiers, 48 prêtres réguliers, 380 églises ou chapelles.

2. Province ecclésiastique de Pise. — Pise, métropole, fondé en 313, érigé en archevêché par Urbain II, le 21 avril 1092, a 190 000 catholiques, 138 paroisses, 330 prêtres séculiers, 110 prêtres réguliers, 200 religieuses, 750 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Livourne, érigé par Pie VII, le 24 septembre 1806, a 156 500 catholiques, 33 paroisses, 85 prêtres séculiers, 56 prêtres réguliers, 220 religieuses, 67 églises ou chapelles. — *b)* Pescia, érigé par Benoît XIII, le 17 mars 1726, a 69 900 catholiques, 38 paroisses, 125 prêtres séculiers, 34 prêtres réguliers, 135 religieuses, 66 églises ou chapelles. — *c)* Pontremoli, érigé par Pie VI, le 18 juillet 1797, a 59 750 habitants, 126 paroisses, 204 prêtres séculiers, 9 prêtres réguliers, 30 religieuses, 361 églises ou chapelles. — *d)* Volterra, érigé au VIe siècle, a 99 550 catholiques, 111 paroisses, 170 prêtres séculiers, 36 prêtres réguliers, 110 religieuses, 389 églises ou chapelles.

3. Province ecclésiastique de Sienne. — Sienne, métropole, fondé vers 309, érigé en archevêché par Pie II, le 23 avril 1459, a 79 650 catholiques, 114 paroisses, 200 prêtres séculiers, 70 prêtres réguliers, 50 religieuses, 300 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Chiusi et Pienza. Chiusi fut fondé par saint Florentin, en 465. Pienza fut érigé par Pie II, le 13 août 1462. Les deux sièges furent unis par Clément XIV, le 1er juin 1772. Ces deux diocèses ont ensemble 36 550 habitants, 56 paroisses, 91 prêtres séculiers, 50 prêtres réguliers, 55 religieuses, 125 églises ou chapelles. — *b)* Grossetto, fondé en 499, a 30 250 catholiques, 26 paroisses, 42 prêtres séculiers, 13 religieuses, 57 églises ou chapelles. — *c)* Massa Marittima, fondé en 495, a 79 750 catholiques, 29 paroisses, 60 prêtres séculiers, 7 prêtres réguliers, 54 religieuses, 64 églises ou chapelles. — *d)* Sovana-Pitigliano, fondé au VIIe siècle, a 38 350 catholiques, 48 paroisses, 96 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 23 religieuses, 78 églises ou chapelles.

VII. ÉMILIE. — 1° *Évêchés relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Borgo San Donnino, érigé par Clément VIII, le 12 février 1601, a 58 000 catholiques, 54 paroisses, 400 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 50 religieuses, 28 églises ou chapelles. — 2. Parme, fondé en 373, a 230 000 catholiques, 300 paroisses, 407 prêtres séculiers, 66 prêtres réguliers, 99 religieuses, 406 églises ou chapelles. — 3. Plaisance, fondé vers 322, a 299 500 catholiques, 351 paroisses, 75 prêtres séculiers, 75 prêtres réguliers, 1 200 églises ou chapelles.

2° *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique de Modène. — Modène, métropole, fondé en 270, a 199 740 catholiques, 179 paroisses, 455 prêtres séculiers, 50 prêtres réguliers, 250 religieuses, 450 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Carpi, érigé par Pie VI, le 1er décembre 1779, a 75 590 catholiques, 31 paroisses, 78 prêtres séculiers, 4 prêtres réguliers, 55 religieuses, 50 églises ou chapelles. — *b)* Guastalla, érigé par Pie VII, le 13 septembre 1828, a 59 590 catholiques, 26 paroisses, 75 prêtres séculiers, 51 religieuses, 58 églises ou chapelles. — *c)* Massa de Corrara, érigé par Pie VII, le 18 février 1822, a 143 000 catholiques, 213 paroisses, 250 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 204 religieuses, 276 églises ou chapelles. — *d)* Reggio di Emilia, fondé vers 260, a 175 000 catholiques, 246 paroisses, 490 prêtres séculiers, 29 prêtres réguliers, 150 religieuses, 270 églises ou chapelles.

3° *Abbayes et prélatures nullius.* — Nonantule, dans la province de Modène. Cette abbaye fut fondée au milieu du VIIIe siècle, par saint Anselme, duc de

Frioul. Elle appartint longtemps aux cisterciens; puis, réduite en commende, en faveur des cardinaux de la famille d'Este ou d'autres membres de la même famille, elle fut supprimée, pendant une cinquantaine d'années, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et ensuite rétablie par Pie VII, le 23 janvier 1821, mais, unie par lui au siège archiépiscopal de Modène. Elle compte 30 paroisses, 69 prêtres et 35 000 habitants.

VIII. ANCIEN ROYAUME DE NAPLES. — 1° *Relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Archevêchés. — *a)* Amalfi, fondé au VIe siècle, érigé en archevêché en 987, par Jean XV, a 46 000 catholiques, 54 paroisses, 203 prêtres séculiers, 29 prêtres réguliers. — *b)* Aquila, dans les Abruzzes, fondé en 680, érigé en archevêché, en 1881, par Léon XIII, a 107 000 catholiques, 135 paroisses, 200 prêtres séculiers, 29 prêtres réguliers, 100 religieuses, 242 églises ou chapelles. — *c)* Cosenza, fondé au Ve siècle, érigé en archevêché au XIe siècle, a 150 925 catholiques, 110 paroisses, 138 prêtres séculiers, 48 prêtres réguliers, 70 religieuses, 264 églises ou chapelles. — *d)* Gaète, fondé au VIIIe siècle, érigé en archevêché, le 31 décembre 1848 par Pie IX, a 83 650 habitants, 49 paroisses, 192 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 64 religieuses, 97 églises ou chapelles. — *e)* Rossano, fondé en 680, érigé en archevêché en 1460, par Pie II, a 69 735 catholiques, 39 paroisses, 128 prêtres séculiers, 20 religieuses, 50 églises ou chapelles.

2. Évêchés. — *a)* Aquino, Pontecorvo et Sora, trois sièges unis. Aquino fut fondé en 465; Pontecorvo lui est uni depuis 1725, et Sora qui fut fondé vers 275, lui fut uni à son tour, en 1818. Ensemble ces trois diocèses ont une population de 149 000 habitants. Ils ont 72 paroisses, 261 prêtres séculiers, 48 prêtres réguliers, 90 religieuses, 336 églises ou chapelles. — *b)* Aversa, fondé en 1049, a 160 000 catholiques, 55 paroisses, 350 prêtres séculiers, 30 prêtres réguliers, 200 religieuses, 377 églises ou chapelles. — *c)* Cava et Sarno. Cava fut érigé, le 7 août 1394, par Boniface IX. Le siège de Sarno, qui fut fondé en 1066, lui a été uni en 1818. Le diocèse de Cava a 28 000 habitants, et celui de Sarno, 36 000. Ensemble ils ont 26 paroisses, 213 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 92 religieuses, 140 églises ou chapelles. — *d)* Foggia, érigé le 26 juin 1855, par Pie IX, a 98 000 catholiques, 9 paroisses, 95 prêtres séculiers, 13 prêtres réguliers, 32 religieuses, 74 églises ou chapelles. — *e)* Gravina et Montepeloso, dans les Pouilles. Le siège de Gravina fut fondé en 876, et celui de Montepeloso en 1460. Ils furent unis le 9 juillet 1818, par Pie VII. Le diocèse de Gravina a 22 000 habitants et celui de Montepeloso, 7 500 seulement. Ensemble ils ont 9 paroisses, 49 prêtres séculiers, 45 religieuses 35 églises ou chapelles. — *f)* San Marco et Bisignano. Le premier de ces sièges fut fondé au XIIe siècle; celui de Bisignano remonte au VIIIe. Leur union date de 1818. Ensemble ils ont 139 000 habitants, 64 paroisses, 174 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 70 religieuses, 212 églises ou chapelles. — *g)* Marsi, fondé avant le VIe siècle par saint Marc, a 159 000 catholiques. L'évêque réside maintenant à Pescina. Le diocèse a 8[illegible] paroisses, 132 prêtres séculiers, 25 prêtres réguliers, 60 religieuses, 303 églises ou chapelles. — *h)* Melfi et Rapolla. Ces deux sièges furent fondés au XIe siècle et unis, le 16 mai 1528, par Clément VII. Melfi a 14 500 habitants, et Rapolla 39 000. Ensemble ils ont 13 paroisses, 65 prêtres séculiers, 43 églises ou chapelles. — *i)* Mileto, fondé au XIe siècle, fut, pendant un certain temps, du rite grec. Il a 199 500 habitants, 127 paroisses, 300 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 35 religieuses, 300 églises ou chapelles. — *j)* Molfetta, Giovinazzo et Terlizzi, dans les Pouilles. Molfetta fut fondé au XIIe siècle; Giovinazzo et Terlizzi, au XIe. Les trois furent unis en 1818, par Pie VII. Molfetta a 50 000 habitants, Terlizzi, 24 000 et Giovinazzo, 12 000. Ensemble ils ont 80 paroisses, 147 prêtres séculiers, 17 prêtres réguliers, 34 religieuses, 65 églises ou chapelles. — *k)* Monopoli et Polignano. Ces deux sièges, fondés au XIe siècle, furent unis en 1818 par Pie VII. Ensemble ils ont 59 760 habitants, 80 paroisses, 137 prêtres séculiers, 290 églises ou chapelles. — *l)* Nardo, érigé le 13 janvier 1413, par Grégoire XII, a 79 480 catholiques, 16 paroisses, 133 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 24 religieuses, 77 églises ou chapelles. — *m)* Penne et Atri. Ces deux sièges, fondés au Ve siècle, furent unis au XIIIe. Ils ont ensemble 179 500 habitants, 99 paroisses, 193 prêtres séculiers, 51 prêtres réguliers, 299 églises ou chapelles. — *n)* Teramo, dans les Abruzzes, fondé au VIIe siècle, a 115 750 habitants, 124 paroisses, 210 prêtres séculiers, 25 prêtres réguliers, 15 religieuses, 38 églises ou chapelles. — *o)* Trivento, fondé au IVe siècle, par saint Caste, a 130 000 habitants, 59 paroisses, 120 prêtres séculiers, 25 religieuses, 133 églises ou chapelles. — *p)* Troia, fondé au XIe siècle, a 29 500 catholiques, 9 paroisses, 43 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 28 religieuses, 29 églises ou chapelles. — *q)* Valva et Sulmona. Fondés au Ve siècle, ces deux sièges furent unis au XIIIe. Ensemble ils ont 149 500 catholiques, 58 paroisses, 142 prêtres séculiers, 48 prêtres réguliers, 30 religieuses, 244 églises ou chapelles.

2° *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique d'Acerenza. — Acerenza métropole, fondé au commencement du IVe siècle, fut érigé en archevêché au XIe. On lui a uni le siège de Matera, dont le diocèse n'a que 19 700 habitants, tandis que celui d'Acerenza en a 128 200. Ensemble, ils ont 32 paroisses, 165 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 48 religieuses, 167 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Anglona-Tursi, érigé le 8 août 1546, par Paul III, a 95 000 habitants, 40 paroisses, 107 prêtres séculiers, 4 religieuses, 120 églises ou chapelles. — *b)* Potenza, fondé vers 495, a 60 300 habitants. Chose curieuse : quoique dépendant de la province ecclésiastique d'Acerenza, il est uni à Marsico-Nuovo, qui dépend de la province de Salerne. Luni-Sarzana et Brugnato sont dans un cas semblable. Potenza a 11 paroisses, 70 prêtres séculiers, 54 églises ou chapelles. — *c)* Tricarico, fondé au XIe siècle a 79 000 habitants, 25 paroisses, 170 prêtres séculiers, 91 églises ou chapelles. — *d)* Venosa, fondé au commencement du IIIe siècle, a 45 000 catholiques, 8 paroisses, 48 prêtres séculiers, 4 prêtres réguliers, 30 églises ou paroisses.

2. Province ecclésiastique de Bari. — Bari, métropole, fondé au IVe siècle, érigé en archevêché au VIe siècle, a 299 500 habitants, 33 paroisses, 260 prêtres séculiers, 30 prêtres réguliers, 200 religieuses, 264 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Conversano, fondé au Ve siècle, a 80 000 habitants, 7 paroisses, 123 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 130 religieuses, 130 églises ou chapelles. — *b)* Ruvo et Bitonto, dans les Pouilles; Ruvo, fondé au Ve siècle, a 29 000 habitants, Bitonto, fondé au VIIIe, lui fut uni en 1818, et a 29 210 catholiques. Ensemble ils comptent 19 paroises, 61 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 82 églises ou chapelles.

3. Province ecclésiastique de Bénévent. — Bénévent, de fondation ancienne, érigé en archevêché au Xe siècle, a 397 190 catholiques, 138 paroisses, 805 prêtres séculiers, 69 prêtres réguliers, 130 religieuses, 463 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Sainte-Agathe des Goths, fondé au Xe siècle, a 29 500 catholiques, 26 paroisses, 93 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 63 églises ou chapelles. — *b)* Alife, fondé au Ve siècle, a 25 480 habitants, 17 paroisses, 50 prêtres séculiers, 8 prêtres régu-

liers, 14 religieuses, 54 églises ou chapelles. — *c)* Ariano, fondé au IXe siècle, a 49 730 habitants, 24 paroisses, 118 prêtres séculiers, 4 prêtres réguliers, 30 religieuses, 95 églises ou chapelles. — *d)* Ascoli-Satriano et Cerignola. Le premier de ces sièges fut fondé au XIe siècle, et Cerignola lui fut uni en 1818, par Pie VII. Les deux diocèses ont ensemble une population de 70 115 habitants, avec 12 paroisses, 100 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 50 religieuses, 100 églises ou chapelles. — *e)* Avellino, siège ancien, a 107 200 habitants, 34 paroisses, 160 prêtres séculiers, 21 prêtres réguliers, 65 religieuses, 90 églises ou chapelles. — *f)* Boiano, fondé au XIe siècle, et, d'après quelques auteurs, au Ve, a 89 160 habitants, 40 paroisses, 175 prêtres séculiers, 19 prêtres réguliers, 10 religieuses, 134 églises ou chapelles. — *g)* Bovino, fondé au VIIe siècle, a 30 000 habitants, 19 paroisses, 65 prêtres séculiers, 17 religieuses, 68 églises ou chapelles. — *h)* Cerreto-Sonnita ou Telese, fondé au Ve siècle, supprimé en 1818, rétabli en 1852, a 60 610 catholiques, 21 paroisses, 110 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 50 religieuses, 113 églises ou chapelles. — *i)* Larino, fondé au Xe siècle, a 67 000 habitants, 21 paroisses, 101 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 26 religieuses, 57 églises ou chapelles. — *j)* Lucera, fondé au IIe siècle, a 76 000 habitants, 18 paroisses, 187 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 40 religieuses, 110 églises ou chapelles. *k)* San Severo, fondé au XIe siècle, a 15 000 habitants, 7 paroisses, 94 prêtres séculiers, 25 églises ou chapelles. — *l)* Termoli, fondé au Xe siècle, a 19 630 habitants, 19 paroisses, 57 prêtres séculiers, 50 églises ou chapelles.

4. Province ecclésiastique de Brindisi. — Brindisi, fondé par saint Leucius, au VIe siècle, fut érigé en archevêché au Xe siècle. Le siège d'Ostuni, fondé au VIe siècle, lui fut uni en 1818, par Pie VII. Ensemble ils ont 110 150 habitants, 19 paroisses, 170 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 81 religieuses, 89 églises ou chapelles.

5. Province ecclésiastique de Capoue. — Capoue, très ancien siège, érigé en archevêché, le 14 juillet 966, par Jean XIII, a 99 980 habitants, 54 paroisses, 235 prêtres séculiers, 18 prêtres réguliers, 130 religieuses, 90 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Caiazzo, fondé avant le VIIIe siècle, a 26 618 habitants, 35 paroisses, 78 prêtres séculiers, 72 églises ou chapelles. — *b)* Calvi et Teano, furent unis par Pie VII, en 1818. Ensemble ils ont 71 345 habitants, 103 paroisses, 153 prêtres séculiers, 24 prêtres réguliers, 80 religieuses, 225 églises ou chapelles. — *c)* Caserte, fondé au XIIe siècle, a 96 260 habitants, 51 paroisses, 215 prêtres séculiers, 36 prêtres réguliers, 176 églises ou chapelles. — *d)* Isernia et Venafro. Le premier de ces sièges fut fondé en 450, par saint Benoît. Venafro lui fut uni au XIe siècle. Ensemble ils ont 46 790 catholiques, 39 paroisses, 98 prêtres séculiers, 3 prêtres réguliers, 24 religieuses, 105 églises ou chapelles. — *e)* Sessa Aurunca, siège très ancien, a 49 170 catholiques, 42 paroisses, 80 prêtres séculiers, 103 églises ou chapelles.

6. Province ecclésiastique de Chieti. — Chieti, métropole, siège ancien, érigé en archevêché en 1525. Pie IX, le 20 mai 1853, lui unit à perpétuité le diocèse de Vasto, qu'il venait de créer. Ensemble ils ont 262 850 catholiques, 115 paroisses, 263 prêtres séculiers, 32 prêtres réguliers, 442 églises ou chapelles.

7. Province ecclésiastique de Conza. — Conza, métropole, fondé au XIe siècle, reçut, en 1818, l'administration perpétuelle de l'évêché de Campagna, érigé le 19 juin 1525, par Clément VII. Ensemble ces deux diocèses ont 119 650 catholiques, 37 paroisses, 203 prêtres séculiers, 19 prêtres réguliers, 30 religieuses, 200 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Sant'Angelo dei Lombardi et Bisaccia. Ces deux sièges, fondés au XIIe siècle, furent unis au XVIe. Ensemble ils ont 43 000 catholiques, 9 paroisses, 118 prêtres séculiers, 30 églises ou chapelles. — *b)* Lacedonia compte 27 300 habitants, 11 paroisses, 95 prêtres séculiers, 51 églises ou chapelles. — *c)* Muro Lucano, fondé en 1049, par saint Léon IX, a 39 180 habitants, 11 paroisses, 85 prêtres séculiers, 22 églises ou chapelles.

8. Province ecclésiastique de Lanciano. — Lanciano, métropole, fondé le 27 juin 1515, par Léon X, fut érigé en archevêché le 9 février 1652, par Pie IV. L'évêché d'Ortona, fondé au Ve siècle, lui a été uni en 1834. Ensemble ils ont 71 900 habitants, 20 paroisses, 100 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 25 religieuses, 200 églises ou chapelles.

9. Province ecclésiastique de Manfredonia. — Manfredonia, a reçu, en 1818, l'administration à perpétuité de l'évêché de Viesti, fondé au XIIe siècle, et qui n'a que 8 000 habitants, tandis que Manfredonia en a 99 980. Ensemble ils ont 18 paroisses, 176 prêtres séculiers, 14 prêtres réguliers, 15 religieuses, 165 églises ou chapelles.

10. Province ecclésiastique de Naples. — Naples, métropole, fondé au Ier siècle (?), érigé en archevêché au Xe, a 669 500 catholiques, 106 paroisses, 1 875 prêtres séculiers, 800 prêtres réguliers, 2 000 religieuses, 1105 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Acerra, fondé au Ve siècle, a 37 280 catholiques, 12 paroisses, 98 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 44 églises ou chapelles. — *b)* Ischia, fondé au XIIe siècle, a 29 000 catholiques, 14 paroisses, 138 prêtres séculiers, 9 prêtres réguliers, 89 églises ou chapelles. — *c)* Nola, fondé vers la fin du Ier siècle (?), a 189 000 catholiques, 86 paroisses, 474 prêtres séculiers, 54 prêtres réguliers, 120 religieuses, 432 églises ou chapelles. — *d)* Pouzzoles, siège également ancien, a 59 000 catholiques, 10 paroisses, 94 prêtres séculiers, 30 religieuses, 94 églises ou chapelles.

11. Province ecclésiastique d'Otrante. — Otrante, métropole, fondé au Ve siècle, a 89 150 catholiques, 56 paroisses, 260 prêtres séculiers, 150 religieuses, 325 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Gallipoli, de fondation ancienne, a 19 220 habitants, 3 paroisses, 42 prêtres séculiers, 25 églises ou chapelles. — *b)* Lecce, fondé au XIe siècle, a 99 360 habitants, 32 paroisses, 220 prêtres séculiers, 70 prêtres réguliers, 125 religieuses, 123 églises ou chapelles. — *c)* Ugento, fondé au XIIe siècle, a 50 500 catholiques, 30 paroisses, 120 prêtres séculiers, 115 églises ou chapelles.

12. Province de Reggio di Calabria. — Reggio, fondé au IVe siècle, a 195 000 catholiques, 89 paroisses, 180 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 50 religieuses, 200 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Bova, fondé au VIIe siècle, a 20 500 catholiques, 14 paroisses, 23 prêtres séculiers, 6 prêtres réguliers, 34 églises ou chapelles. — *b)* Cassano all'Ionio, fondé au Ve siècle, a 126 000 catholiques, 51 paroisses, 253 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 42 religieuses, 200 églises ou chapelles. — *c)* Catanzaro, fondé au XIIe siècle, a 85 000 catholiques, 48 paroisses, 80 prêtres séculiers, 8 prêtres réguliers, 36 religieuses, 97 églises ou chapelles. — *d)* Cotrone, fondé au VIe siècle, a 15 000 catholiques, 9 paroisses, 30 prêtres séculiers, 26 religieuses, 30 églises ou chapelles. — *e)* Gerace, fondé au Ve siècle, a 126 300 catholiques, 70 paroisses, 250 prêtres séculiers, 80 églises ou chapelles. — *f)* Nicastro, fondé au Xe siècle, a 99 500 catholiques, 53 paroisses, 130 prêtres séculiers, 5 prêtres réguliers, 60 églises ou chapelles. — *g)* Nicotera et Tropea. Les deux sièges, fondés au

IXe siècle, sont unis depuis 1818. Ensemble ils ont 47 900 habitants, 72 paroisses, 205 prêtres séculiers, 5 prêtres réguliers, 132 églises ou chapelles. — *h)* Oppido, fondé au XIIIe siècle, a 28 470 catholiques, 19 paroisses, 41 prêtres séculiers, 30 églises ou chapelles. — *i)* Squillace, fondé au Ve siècle, a 99 450 catholiques, 52 paroisses, 192 prêtres séculiers, 30 prêtres réguliers, 120 églises ou chapelles.

13. Province ecclésiastique de Salerne. — Salerne, métropole, fondé au Ve siècle. Pie VII, en 1818, lui a uni l'évêché d'Acerno, fondé au XIIe siècle, et qui n'a que 2 634 habitants. Salerne en a 149 300, avec 156 paroisses, 620 prêtres séculiers, 381 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Capaccio-Vallo, fondé au Ve siècle, a 120 240 catholiques, 102 paroisses, 156 prêtres séculiers, 14 prêtres réguliers, 282 églises ou chapelles. — *b)* Diano, ou Teggiano, érigé le 21 septembre 1850, par Pie IX. Il a 97 000 catholiques, 44 paroisses, 171 prêtres séculiers, 73 églises ou chapelles. — *c)* Marsico Nuovo, fondé en 370, a 36 190 catholiques, et est uni à Potenza, qui dépend de la province ecclésiastique d'Acerenza. Il a 11 paroisses, 50 prêtres séculiers, 50 églises ou chapelles. — *d)* Nocera dei Pagani, fondé au Ve siècle, a 70 850 catholiques, 18 paroisses, 180 prêtres séculiers, 50 prêtres réguliers, 28 églises ou chapelles. — *e)* Nusso, fondé au XIIe siècle, a 40 300 habitants, 19 paroisses, 107 prêtres séculiers, 34 religieuses, 118 églises ou chapelles. — *f)* Policastro, fondé au VIe siècle, a 64 000 catholiques, 38 paroisses, 195 prêtres séculiers, 9 prêtres réguliers, 234 églises ou chapelles.

14. Province ecclésiastique de Santa Severina. — Santa Severina, métropole, fondé au Xe siècle, a 42 000 catholiques, 23 paroisses, 67 prêtres séculiers, 16 prêtres réguliers, 53 églises ou chapelles.

Suffragant : Cariati, fondé au XIIe siècle, a 49 000 habitants, 30 paroisses, 64 prêtres séculiers, 70 églises ou chapelles.

15. Province ecclésiastique de Sorrente. — Sorrente, métropole, fondé au Ve siècle, archevêché au Xe, a 55 000 catholiques, 36 paroisses, 266 prêtres séculiers, 34 prêtres réguliers, 197 religieuses, 235 églises ou chapelles.

Suffragant : Castellamare di Stabia, fondé au Ve siècle, a 70 250 catholiques, 25 paroisses, 200 prêtres séculiers, 20 prêtres réguliers, 70 religieuses, 100 églises ou chapelles.

16. Province ecclésiastique de Tarente. — Tarente, métropole, fondé au VIe siècle, archevêché au Xe, a 98 150 catholiques, 26 paroisses, 180 prêtres séculiers, 27 prêtres réguliers, 172 religieuses, 335 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Castellaneto, fondé au XIe siècle, a 38 600 catholiques, 6 paroisses, 52 prêtres séculiers, 48 religieuses, 4 paroisses. — *b)* Oria, ou Uritana, fondé au IXe siècle, a 84 000 catholiques, 15 paroisses, 132 prêtres séculiers, 51 prêtres réguliers, 42 religieuses, 122 églises ou chapelles.

17. Province ecclésiastique de Trani-Barletta et Bisceglie. — Trani, fondé au IIe siècle, devint archevêché au XIe. Pie VII, en 1818, lui unit l'évêché de Bisceglie, fondé au IIe siècle. Ensemble ils ont 103 000 catholiques, 52 paroisses, 76 prêtres séculiers, 5 prêtres réguliers, 110 religieuses, 81 églises ou chapelles.

Suffragant : Andria, dans les Pouilles, fondé au Ve siècle. Pie VI, en 1792, lui incorpora le diocèse de Minervino. Ensemble ils ont 97 650 habitants, 15 paroisses, 200 prêtres séculiers, 5 prêtres réguliers, 40 religieuses, 53 églises ou chapelles.

Ainsi, la partie de l'Italie actuelle, qui correspond à l'ancien royaume de Naples, outre les archevêchés dépendant immédiatement du Saint-Siège, a 17 provinces ecclésiastiques, presque autant que la France entière, et une centaine d'évêchés, plus qu'il n'y en a dans la France actuelle, incomparablement plus étendue, comme superficie, et plus importante aussi par le chiffre de la population. Plusieurs de ces sièges, il faut le reconnaître, n'ont pas grande importance; mais la plupart remontent à une assez haute antiquité, et l'Église, toujours respectueuse des traditions, les maintient, ou les unit à d'autres, pour les laisser subsister.

3° *Abbayes et prélatures nullius.* — 1. Abbaye du Mont-Cassin. — Située entre Rome et Naples, à peu près à égale distance de ces deux villes, cette abbaye fut fondée par saint Benoît. Elle eut, autrefois, un territoire très considérable, et le supérieur avait obtenu du pape Victor II le privilège d'être appelé l'*abbé des abbés*, ainsi que celui d'être nommé au canon de la messe : *et Antistite nostro N.* Elle compte encore actuellement 58 paroisses, 252 prêtres, 214 églises et 130 000 habitants.

2. Abbaye du Monte-Vergine. — Située dans l'ancien royaume de Naples, près d'Avellino, cette abbaye fut fondée dans les dernières années du XIe siècle, vers 1089, par saint Guillaume de Verceil. Elle compte 7 paroisses, 27 prêtres et 9 000 habitants.

3. Abbaye della Santissima Trinità della Cava dei Tireni. — Cette abbaye, fondée près de Salerne, dans l'ancien royaume de Naples, à la fin du Xe siècle, par saint Alphério de Salerne, appartint, d'abord, à l'ordre de Cluny, pendant quatre cents ans. Elle fut, alors, érigée en diocèse, puis rendue aux bénédictins, à la fin du XVe siècle. Elle compte 15 paroisses, 55 prêtres et 35 000 habitants.

4. Prélature d'Altamura et d'Acquaviva delle Fonti dans la province de Bari, ancien royaume de Naples. — La prélature d'Altamura a été déclarée exempte, en 1248, par le pape Innocent IV; celle d'Acquaviva, en Campanie, fut unie à la précédente, le 17 août 1848, par Pie IX. La première compte 4 paroisses et 19 300 habitants; la seconde n'a qu'une paroisse et 8 570 habitants. Il y a, en tout, 80 prêtres. Le titulaire est revêtu du caractère épiscopal.

IX. SICILE. — 1° *Relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Archevêché : Catane, siège très ancien, érigé en archevêché en 1168, a 376 000 catholiques, 43 paroisses, 374 prêtres séculiers, 112 prêtres réguliers, 160 religieuses, 133 églises ou chapelles.

2. Évêché : Aci-Reale, érigé le 27 juin 1844, par Grégoire XVI, a 163 000 catholiques, 11 paroisses, 375 prêtres séculiers, 70 prêtres réguliers, 225 religieuses, 305 églises ou chapelles.

2. *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique de Messine. — Messine, métropole, fondé au Ve siècle, érigé en archevêché au XIIe, a 286 780 catholiques, 139 paroisses, 300 prêtres séculiers, 540 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Lipari, fondé au IIIe siècle, par saint Agathon, a 25 000 catholiques, 16 paroisses, 40 prêtres séculiers, 16 religieuses, 50 églises ou chapelles. — *b)* Nicosia, érigé le 17 mars 1816, par Pie VII, a 120 000 catholiques, 23 paroisses, 180 prêtre séculiers, 26 prêtres réguliers, 100 religieuses, 150 églises ou chapelles. — *c)* Patti, fondé au XIe siècle, a 186 650 catholiques, 49 paroisses, 324 prêtres séculiers, 43 prêtres réguliers, 50 religieuses, 520 églises ou chapelles.

2. Province ecclésiastique de Monreale. — Monreale, métropole, fondé en 1176, par Alexandre III; érigé peu après en archevêché, a 195 430 catholiques, 30 paroisses, 352 prêtres séculiers, 66 prêtres réguliers, 94 religieuses, 218 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Caltanissetta, érigé le 25 mai 1844, par Grégoire XVI, a 149 000 catholiques, 18 paroisses, 250 prêtres séculiers, 28 prêtres réguliers, 108 religieuses, 82 églises ou chapelles. — *b)* Girgenti, de fondation ancienne, a 415 000 catholiques, 67 paroisses, 485 prêtres séculiers, 50 prêtres réguliers, 115 religieuses, 369 églises ou chapelles. — *c)* Piazza-Armerina. Ce siège fut érigé, le 3 juillet 1817. Il a 205 000 catholiques, 25 paroisses, 265 prêtres séculiers, 10 prêtres réguliers, 100 religieuses, 180 églises ou chapelles.

3. Province ecclésiastique de Palerme. — Palerme, métropole, fondé au IIe siècle (?), érigé en archevêché par Grégoire VII, a 543 000 catholiques, 50 paroisses, 735 prêtres séculiers, 50 prêtres réguliers, 1 070 religieuses, 584 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Cefalù, fondé au IXe siècle, a 139 284 catholiques, 22 paroisses, 301 prêtres séculiers, 15 prêtres réguliers, 110 religieuses, 265 églises ou chapelles. — *b)* Mazzara del Vallo, fondé au XIe siècle, a 200 480 catholiques, 24 paroisses, 322 prêtres séculiers, 35 prêtres réguliers, 117 religieuses, 200 églises ou chapelles. — *c)* Trapani, érigé, le 31 mai 1844, par Grégoire XVI, a 70 600 catholiques, 13 paroisses, 105 prêtres séculiers, 60 religieuses, 105 églises ou chapelles.

4. Province ecclésiastique de Syracuse. — Syracuse, métropole, fondé peut-être dès le IIe siècle, érigé en archevêché le 17 février 1844, par Grégoire XVI, a 280 000 catholiques, 31 paroisses, 123 prêtres séculiers, 14 prêtres réguliers, 354 religieuses, 145 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Caltagirone, érigé le 12 septembre 1818, par Pie VII, a 115 960 catholiques, 25 paroisses, 199 prêtres séculiers, 48 prêtres réguliers, 43 religieuses, 112 églises ou chapelles. — *b)* Noto, érigé le 15 mars 1844, par Grégoire XVI, a 199 434 catholiques, 20 paroisses, 277 prêtres séculiers, 74 prêtres réguliers, 200 religieuses, 102 églises ou chapelles.

3° *Abbayes et prélatures nullius.* — 1. Abbaye de Santa Lucia del Mela. Située dans la province de Messine, cette abbaye avait à sa tête un abbé pourvu de tous les privilèges épiscopaux, quoiqu'elle n'appartienne à aucun ordre religieux. Elle compte 7 paroisses, 76 prêtres et 13 350 habitants. Son administration a été confiée, depuis, à l'archevêque de Messine.

2. Abbaye du Saint-Sauveur de Messine. — C'est un archimandritat de l'ordre de Saint-Basile, fondé au milieu du XIe siècle, par le roi de Sicile, Roger. Il étendait son autorité sur 10 communes, comprenant 20 paroisses, avec 23 300 habitants. Léon XIII, le 31 août 1883, l'a uni à l'archevêché de Messine.

X. SARDAIGNE. — 1° *Provinces ecclésiastiques.* — 1. Province ecclésiastique de Cagliari. — Cagliari, métropole, fondé au IVe siècle, a 199 850 habitants, 81 paroisses, 160 prêtres séculiers, 40 prêtres réguliers, 80 religieuses, 118 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Galtelli-Nuoro, fondé au Ve siècle, a 66 220 habitants, 25 paroisses, 66 prêtres séculiers, 3 prêtres réguliers, 213 églises ou chapelles. — *b)* Iglesias, fondé au Ve siècle, a 98 750 habitants, 24 paroisses, 41 prêtres séculiers, 39 églises ou chapelles. — *c)* Ogliastro, fondé au XIe siècle, a 49 050 habitants, 29 paroisses, 46 prêtres séculiers, 53 églises ou chapelles.

2. Province ecclésiastique d'Oristano. — Oristano, métropole, fondé au Xe siècle, a 96 900 habitants, 74 paroisses, 153 prêtres séculiers, 16 prêtres réguliers, 37 religieuses, 152 églises ou chapelles.

Suffragant : Ales et Terralba. — Ales fut fondé en 687, et Terralba en 1144. Les deux sièges furent unis, en 1521. Ensemble ils ont 59 600 habitants, 42 paroisses, 83 prêtres séculiers, 108 églises ou chapelles.

3. Province ecclésiastique de Sassari. — Sassari, métropole, fondé au Ve siècle, érigé en archevêché au XIe, a 132 000 habitants, 35 paroisses, 117 prêtres séculiers, 41 prêtres réguliers, 69 religieuses, 123 églises ou chapelles.

Suffragants : *a)* Alghero, fondé le 8 décembre 1503, par Jules II, qui unit, pour cela, les évêchés de Castro et d'Ottana. Le diocèse qui résulta de cette union, a 54 300 habitants, 26 paroisses, 80 prêtres séculiers, 120 églises ou chapelles. — *b)* Ampurias, ou Castelsardo et Tempio. Ampurias fut fondé en 1113; Tempio le fut en 304, par saint Simplicius; les deux sièges furent unis en 1506. Ensemble ils ont 41 080 habitants, 26 paroisses, 62 prêtres séculiers, 107 églises ou chapelles. — *c)* Bisarchio, fondé au XIIe siècle, a 32 210 habitants. L'évêque réside à Ozieri. Le diocèse compte 24 paroisses, 87 prêtres séculiers, 116 églises ou chapelles. — *d)* Bosa, fondé au Ve siècle, a 30 200 habitants, 20 paroisses, 55 prêtres séculiers, 104 églises ou chapelles.

La Sardaigne, divisée en 3 provinces ecclésiastiques, a donc 11 sièges épiscopaux, tandis que la Corse, sa voisine, n'en a qu'un seul, celui d'Ajaccio.

XI. PAYS NOUVELLEMENT ANNEXÉS A L'ITALIE, APRÈS LA GUERRE DE 1914-1918. — 1° *Relevant immédiatement du Saint-Siège.* — 1. Bressanone, dans le Tyrol, dépendant auparavant de Salzbourg, fut fondé au IVe siècle par saint Cossian, fut suffragant d'Aquilée jusqu'en 798; a 479 426 catholiques, 397 paroisses, 892 prêtres séculiers, 630 prêtres réguliers. — 2. Trente, dépendant également auparavant de Salzbourg, fondé par saint Jovinus, vers le IIIe siècle, a 594 000 catholiques, 464 paroisses de langue italienne, 165 paroisses de langue allemande, 950 prêtres séculiers, 63 prêtres réguliers.

2° *Province ecclésiastique de Goritz.* — Goritz est archevêché depuis 1751; il a 275 748 catholiques, 110 paroisses, 293 prêtres séculiers, 64 prêtres réguliers, 378 églises ou chapelles.

Suffragants. — *a)* Capo d'Istria, uni à Trieste, depuis 1828. — *b)* Parenzo et Pola, dans l'Istrie, précédemment à l'Autriche. Parenzo fut fondé au VIe siècle, par saint Euphrasius; Pola le fut en 502. Ces deux sièges furent unis par Léon XII, en 1828. Ensemble ils ont 142 600 catholiques, 72 paroisses, 149 prêtres séculiers, 7 prêtres réguliers. — *c)* Trieste, dans la Carniole et l'Istrie, fut fondé en 524. Capo d'Istria lui fut uni en 1828. Ensemble ils ont 409 800 catholiques, 200 paroisses, 316 prêtres séculiers, 45 prêtres réguliers.

XII. OBSERVATIONS GÉNÉRALES. — L'exposé précédent, touchant les divisions ecclésiastiques de l'Italie, suggère quelques observations d'ordre général, fécondes en considérations pratiques.

1° Avec une superficie qui n'est guère plus de la moitié de celle de la France et avec une population sensiblement inférieure, l'Italie qui a 300 sièges épiscopaux environ, en a près de quatre fois autant que la France, et de cinq à six fois plus, si l'on tient compte de l'étendue respective de la superficie des deux territoires. La France, en effet, n'a, en moyenne, qu'un évêque par département; l'Italie en a un, en moyenne, par sous-préfecture, et même plus encore, puisque ses préfectures et sous-préfectures ne s'élèvent qu'au chiffre de 284.

Par cette restriction du territoire soumis à leur juridiction et par la diminution du chiffre de la population dont ils ont la charge, les évêques italiens peuvent plus facilement connaître leur clergé et les fidèles, administrer régulièrement le sacrement de confirmation à leurs ouailles, faire la visite fréquente de tout

leur diocèse, dans les délais prescrits par les saints canons. Mais, d'autre part, avec des diocèses aussi restreints, ils trouvent difficilement les ressources qui leur seraient nécessaires, pour établir de grands et petits séminaires, ou d'autres œuvres d'intérêt général. Beaucoup même ne les trouvent pas du tout.

2° Les statistiques précédentes nous montrent, en outre, avec quelle rapidité l'Italie a embrassé la catholicisme, dès les temps apostoliques. En effet, avant la fin du Ier siècle, il pouvait y avoir en Italie, un certain nombre de sièges épiscopaux, En tout cas il faut compter parmi les plus anciens: Rome, Arezzo, Bénévent, Brescia, Capoue, Catane, Florence, Fiesole, Foligno, Girgenti, Lucques, Manfredonia, Milan, Naples, Nole, Ostie, Padoue Pavie, Pouzzoles, Ravenne, Reggio di Emilia, Spolète, Terracine, Tivoli, Tolentino. Signalons aussi, parmi les villes secondaires, les sièges d'Avellino, de Calvi, de Césène, de Chieti, de Nepi, de Sessa Arunca, etc.

Viendraient ensuite ceux de Bellune, Forli, Palerme, Pérouse, Syracuse, Terni, Vicence, plus ceux de Bisceglie, Fano, Lucera, Trani, etc.

Au IIIe siècle, ceux d'Assise, Bologne, Camerino, Faenza, Fermo, Frascati, Gênes, Lipari, Lodi, Modène, Pesaro, Porto, Rimini, Sarsina, Sora, Venosa, Vérone. Vers le milieu du IIIe siècle, il pouvait y avoir en Italie une centaine de sièges épiscopaux.

Au IVe siècle, ceux d'Albano, Bari, Bergame, Cagliari, Civitavecchia, Côme, Crémone, Ferrare, Novare, Parme, Pise, Plaisance, Reggio di Calabria, Sienne, Teano, Trévise, Turin, Verceil; plus ceux d'Acerenza, Acqui, Alba, Ascoli, Bosa, Marsico Nuovo, Tortona, Trivento, etc.

Au Ve siècle, nous trouvons 46 nouveaux sièges, parmi lesquels : Albenga, Anagni, Ancône, Aquino, Aoste, Asti, Cassano all'Ionio, Castellamare di Stabia, Chiusi, Città di Castello, Corneto Tarquinia, Cosenza, Fabiano, Gerace, Grossetto, Ivrée, Marsi, Massa Maritima, Messine, Nocera dei Pagani, Otrante, Pistoie, Potenza, Prato, Salerne, Sassari, Sabine, Sorrente, Sulmona, Velletri, etc.

Aux siècles suivants, les sièges épiscopaux se multiplient encore davantage.

3° Sous le rapport du chiffre de leur population respective, les diocèses d'Italie peuvent se classer, en diverses catégories bien distinctes.

1. Deux diocèses ont moins de 5 000 âmes. Ce sont les deux diocèses suburbicaires d'Ostie et de Porto. Quelques autres diocèses, considérés individuellement, devraient être placés dans cette catégorie. Mais ils sont unis à d'autres diocèses, dans lesquels ils sont maintenant englobés.

2. Sept ont moins de 10 000 âmes; ils sont également unis à d'autres sièges.

3. Treize ont seulement de 10 000 à 20 000 âmes. Sur ce nombre, la moitié appartiennent aux anciens États de l'Église, cinq à l'ancien royaume de Naples, un à la Toscane et un à la Sicile.

4. Trente-six ont de 20 000 à 30 000 âmes, dont dix-neuf se trouvent dans les anciens États de l'Église, treize dans l'ancien royaume de Naples, quatre en Toscane.

5. Trente-sept ont de 30 000 à 40 000 âmes, et vingt-trois de 40 000 à 50 000 âmes.

6. Quarante diocèses ont de 50 000 à 75 000 âmes.

7. Quarante et un ont de 75 000 à 100 000 âmes. De ceux-ci, six appartiennent aux anciens États de l'Église.

8. Trente-neuf ont de 100 000 à 150 000 âmes.

9. Vingt-quatre ont de 150 000 à 200 000 âmes.

10. Huit ont de 200 000 à 300 000 âmes : Bari, Syracuse, Plaisance, Tortone, Chieti, Mantoue, Messine, Verceil.

11. Sept ont de 300 000 à 400 000 âmes : Bénévent, Bergame, Catane, Côme, Crémone, Novare, Vérone.

12. Quatre ont de 400 000 à 500 000 âmes : Gênes, Girgenti, Trévise, Vicence.

13. Sept ont plus de 500 000 âmes : Florence, Naples, Padoue, Palerme, Rome, Turin, Udine.

14. Un, enfin, a plus d'un million d'âmes : c'est Milan.

III. Situation juridique de l'Église catholique. — 1° *Situation juridique du souverain pontife.* — 1. Depuis l'occupation de Rome par le roi Victor-Emmanuel, le 20 septembre 1870, et l'abolition violente du pouvoir temporel, le pape s'est trouvé dans une situation anormale. Pour donner une apparence de satisfaction aux puissances catholiques du monde entier, le gouvernement italien avait, d'abord, proposé au pape de lui laisser la cité Léonine, qui, ceinte de murailles, forme comme une ville séparée, à l'extrémité sud-ouest de la ville éternelle. Par l'entremise du cardinal Antonelli, sécrétaire d'État, Pie IX refusa ce cadeau dangereux. Il préféra rester dans le Vatican, dépouillé de tout pouvoir temporel.

2. Pour proclamer, à la face du monde entier, que le pape, malgré ses plaintes, était libre, et non prisonnier, le gouvernement italien fit donc proposer aux Chambres une loi, dite des garanties, qui parut dans la *Gazzetta Ufficiale*, le 15 mai 1871. Avant d'examiner en détail cette loi, faisons remarquer qu'elle est un acte purement intérieur, et n'a nullement le caractère international. Si elle a été communiquée aux gouvernements étrangers, ce fut non pas pour leur demander leur approbation, mais pour prévenir leurs réclamations possibles sur le sort fait au souverain pontife. Mais les légistes italiens n'ont pas cessé d'affirmer que cette loi ne saurait être modifiée sous l'influence étrangère.

Le successeur de saint Pierre n'en restait donc pas moins *sub dominatione hostili constitutus*. Voilà pourquoi, le jour même où la loi des garanties, ayant été votée par les Chambres, était imprimée dans le *Journal Officiel* italien, Pie IX adressait à tous les évêques et à tous les fidèles du monde, une encyclique, dans laquelle il réitérait ses protestations pour l'occupation du domaine du Saint-Siège, et affirmait ne pas pouvoir accepter les immunités ou garanties imaginées par le gouvernement piémontais. En terminant, il exprimait le vœu que les princes d'ici-bas, mettant en commun leur influence, rendissent au Saint-Siège ses droits imprescriptibles, injustement violés, et au vicaire de Jésus-Christ la liberté pleine et entière dont il a besoin pour exercer son ministère suprême, auprès de toutes les nations de l'univers. Ces protestations furent renouvelées dans son allocution aux cardinaux, le 27 octobre 1871. Dix ans plus tard, son successeur sur la chaire de saint Pierre ne tenait pas un autre langage. Il affirmait que la situation qui lui était faite par cette prétendue loi des garanties était intolérable et qu'elle entraînait *asperam multisque de causis non ferendam conditionem.* Léon XIII, *Allocutio ad S. R. E. Cardinales, 4 aug. 1881.* Quarante ans plus tard, Pie X s'exprimait de même dans une lettre publique, au cardinal Respighi, son vicaire, à propos du discours prononcé par le maire de Rome, le juif Nathan, à la porte Pie, pour célébrer l'anniversaire de l'entrée des Piémontais dans la ville éternelle. Le même pontife, cinq ans plus tard, réitéra ces protestations dans le *Livre blanc*, publié en 1905, par la typographie vaticane : *La séparation de l'Église et de l'État en France. Exposé et Documents*, p. 107.

3. L'article premier de la loi des garanties proclame que la *personne* du souverain pontife est sacrée et inviolable. Les attentats contre sa *personne* et la provocation à les commettre, seront punis des mêmes

peines que les attentats et les provocations contre la personne du roi. Quant aux offenses et injures publiques faites directement contre la personne du souverain pontife par des discours ou autres moyens, elles seront déférées à la cour d'assises.

Mais comme l'article second de cette même loi déclare que les discussions sur les matières religieuses sont entièrement libres, il s'en suit que cette prétendue inviolabilité du souverain pontife est strictement personnelle, et ne s'étend, en aucune façon, en dehors de sa personne. Son ministère, ni la dignité de sa charge n'y participent pas. La loi qui défendait d'attaquer personnellement Pie IX et ses successeurs, permettait à tous les citoyens d'attaquer le pape et la papauté, puisque les discussions sur les matières religieuses étant absolument libres, les ennemis de l'Église peuvent, dans toute l'Italie et à Rome même, sous les yeux du Saint-Père, écrire et dire tout ce que leur haine leur inspirera contre la primauté de Pierre, contre le souverain pontificat, et contre le pape lui-même, en tant que pape.

4. Bien des gens, sans être très au courant du véritable état des choses, ont beaucoup parlé de la prétendue extra-territorialité ou de l'absolue propriété des palais apostoliques du Vatican et du Latran. Cf. Jousset, *L'Italie*, in-4°, Paris, 1910, p. 313. Mais la loi des garanties ne parle nulle part de cette extraterritorialité, ni d'une propriété absolue. Elle dit seulement, tit. I, a. 5, que le souverain pontife continuera « à *jouir* de ces palais avec tous les édifices, jardins et terrains, qui leur sont annexés ou en dépendent. » Les expressions dont la loi se sert ensuite, montrent clairement qu'elle considère ces palais et les terrains adjacents, non comme une enclave indépendante dans le royaume d'Italie, mais simplement comme une portion du territoire national, dont l'État n'a pas encore pris possession, et qu'il laisse, pour le moment, à la jouissance du pape. De plus, dans l'article 4, elle réserve expressément au gouvernement italien de prendre, quand il le jugera à propos, l'administration des musées du Vatican et de sa bibliothèque. Le gouvernement s'en proclame donc le propriétaire, qualité qu'il refuse au pape, en déclarant que ces palais et leur contenu sont *inaliénables*, et que tous actes de propriété les concernant, sont soumis aux lois du royaume. Voir, à ce propos, dans la *Nuova Antologia* du 1er mai 1912, un article significatif de Luigi Parpagliolo, *I monumenti vaticani e lo stato italiano*. Voir aussi dans la *Civiltà cattolica*, de l'année 1904, une série d'articles publiés ensuite en volume séparé et intitulé : *Di chi è il Vaticano? Sua estraterrioralità*, t. I, p. 9 sq., 145, 295, 385; t. II, p. 257 sq., 513 sq.

L'article 7 dit bien, il est vrai, que nul officier de l'autorité publique, ou agent de la force publique, ne peut, pour accomplir les actes de son emploi, s'introduire dans les palais ou lieu de résidence habituelle, ou de demeure temporaire, du souverain pontife; mais il est à noter que cette exemption n'est pas perpétuelle, d'après la loi. Si le pape allait s'établir à la villa de Castel Gandolfo, laissée aussi à sa disposition, les agents des autorités italiennes pourraient entrer au Vatican, pour y exercer, alors, leurs fonctions, comme ils peuvent le faire, à n'importe quel jour, dans la villa de Castel Gandolfo, où le pape n'a jamais voulu se rendre, depuis 1870, car la loi spécifie bien que l'entrée de ces palais ne leur est interdite, que lorsque le pape y réside. C'est donc simplement par égard pour la personne du pape, que la loi défend à ses agents de s'introduire dans les palais qu'il habite; mais elle n'en reconnaît nullement l'extra-territorialité. D'ailleurs, la loi qui annexe Rome au territoire italien, n'a fait aucune exception. En fait, le Vatican n'a pas été pris; mais il pourrait l'être, comme l'a été le palais du Quirinal : aucun texte de loi ne s'y oppose.

5. Dans ce palais du Vatican, dont la propriété ne lui est pas officiellement reconnue, le pape se considère comme prisonnier. Pie IX n'en est jamais sorti, ni Léon XIII, ni Pie X, ni Benoît XV. Sans doute la loi des garanties permet au pape de sortir pour tous les actes de son ministère; mais, pratiquement, les choses sont tout autres. Les scènes odieuses qui se sont produites, lors du transfert des restes mortels de Pie IX, de la basilique de Saint-Pierre à la basilique de Saint-Laurent-hors-les-Murs, dans la nuit du 11 au 12 juillet 1881, dix ans, cependant, après l'entrée des Italiens à Rome, montrent à quelles injures aurait pu être exposé le souverain pontife, s'il avait traversé les rues de Rome, en pompe solennelle pour se rendre à quelque cérémonie religieuse ou avec moins d'apparat, simplement pour se promener. Il ne peut exposer sa dignité suprême à être ainsi publiquement injuriée, outragée et vilipendée. Mais supposons qu'il reçut les honneurs dus à son rang, et que le peuple fidèle, comme il le faisait autrefois, se jetât à genoux sur son passage, pour implorer et recevoir sa bénédiction et l'acclamer. Le gouvernement, par ses organes officieux, a fait savoir que les démonstrations de ce genre ne seraient tolérables, qu'une fois ou deux; mais qu'il n'en serait pas de même, si elles se renouvelaient. « L'État ne pourrait permettre longtemps que son existence, à lui, et que le prestige du roi fussent étouffés publiquement dans la capitale du royaume, par des démonstrations populaires d'enthousiasme pour le pontife, qui, quelques années avant, en était l'unique souverain. Voilà, comment le pape n'est pas, en réalité, libre de sortir du Vatican, le gouvernement italien ne pouvant longtemps tolérer qu'il sortît, si ces sorties devaient tourner au détriment du gouvernement italien lui-même, diminuer son prestige et mettre même en péril son existence. » Berthelet, *Il Papa futuro*, in-12, Rome, 1895, p. 213.

6. La liberté de communication avec le dehors, que laisse au souverain pontife l'article 9 de la loi des garanties, pour les fonctions de son ministère spirituel, est également illusoire. La loi permet bien, il est vrai, de faire afficher aux portes des basiliques ou églises de Rome, tous les actes de son ministère spirituel : encycliques, bulles, décrets, etc. Mais si un journal ou une revue voulait reproduire un de ces décrets, ou l'une de ces encycliques, et que cela déplût au gouvernement, celui-ci se reconnaît le droit de saisir ce journal ou cette revue et d'intenter un procès à leurs directeurs ou gérants responsables. Cette prétendue liberté donnée au pape, pour les actes de son ministère spirituel, n'existe que pour l'affichage aux portes des basiliques, uniquement aux portes et non ailleurs. Elle est donc extrêmement limitée.

7. Nous ne parlons ici que pour mémoire, de la dotation de la rente annuelle de trois millions, ou plus exactement de 3 225 000 lires, reconnue par l'article 4 de la loi des garanties. Elle est manifestement insuffisante pour le but que la loi lui indique, c'est-à-dire : pourvoir à l'entretien du souverain pontife et aux divers besoins du Saint-Siège; à l'entretien ordinaire et extraordinaire ainsi qu'à la garde des palais apostoliques et de leurs dépendances; aux traitements, jubilations, retraites et pensions des gardes attachés à la personne du souverain pontife; à ceux des attachés aux cours pontificales et aux dépenses éventuelles; comme aussi à l'entretien ordinaire et à la garde des musées et de la bibliothèque annexée, et aux allocations, traitements et pensions de ceux qui y sont employés.

Il y avait bien d'autres dépenses inscrites au budget pontifical, et dont la loi ne fait nulle mention. D'ail-

leurs, le souverain pontife n'a jamais voulu accepter cette dotation, parce qu'il ne pouvait y consentir, sans accepter, par là même, la loi des garanties.

8. Par un jugement rendu, le 9 septembre 1898, la Cour de cassation de Rome reconnaît au Saint-Siège, en tant que tel, la personnalité morale et la capacité de recevoir des legs ou donations, comme tous les autres corps moraux du royaume, qu'ils soient ecclésiastiques ou laïques. Mais elle lui applique la loi du 5 juillet 1850, statuant que les corps moraux ne peuvent accepter ces legs ou donations, qu'avec l'autorisation royale. Si donc le souverain pontife ne juge pas convenable à sa dignité de demander le *placet* royal, le legs ne peut lui être délivré. Ainsi, après avoir dépouillé le pape de tout son domaine temporel, le gouvernement italien, tout en reconnaissant théoriquement au pape le droit de posséder, met pratiquement une condition tellement pénible pour le pape, qu'elle empêche, en réalité, les fidèles du monde entier de laisser, s'ils le veulent, une partie de leurs biens au vicaire de Jésus-Christ.

9. La façon dont l'article 3 de la loi des garanties permet au souverain pontife de conserver « le nombre accoutumé de gardes attachés à sa personne et à la garde des palais », fait bien voir que, si le pape augmentait ce nombre, le gouvernement interviendrait. D'ailleurs, le gouvernement peut, de par la loi, restreindre ce nombre, puisque, selon elle, les gardes ne jouissent d'aucun privilège, mais restent soumis, s'ils sont sujets italiens, à toutes les lois en vigueur dans le royaume.

2° *Situation juridique des cardinaux.* — 1. L'article 6 de la loi des garanties établit que, pendant la vacance du siège pontifical, aucune autorité judiciaire ou politique, ne pourra, pour quelque cause que ce soit, mettre des obstacles ou des limites à la liberté personnelle des cardinaux.

2. D'après l'étiquette des cours souveraines, les cardinaux sont assimilés, pour le rang et les honneurs qui leur sont dus, aux princes de sang royal. Quoique ce privilège ne soit pas formellement inscrit dans la loi des garanties, il est reconnu, en pratique, par les agents du gouvernement et les tribunaux. Quand les juges, par exemple, ont besoin, dans un procès, du témoignage d'un cardinal, ils ne le citent pas à leur barre, mais ils demandent à être admis dans son palais, pour recevoir sa déposition. Cf. Brandi, *I Cardinali di S. Romana Chiesa nel Diritto pubblico italiano*, in-8°, Rome, 1905. *Corte d'Appello di Roma*, 10 agosto 1911.

3° *Situation juridique des conclaves et des conciles œcuméniques.* — Suivant l'article 6 de la loi des garanties, le gouvernement s'engage à pourvoir à ce que les séances des conclaves et des conciles œcuméniques ne soient troublées par aucune violence externe. L'article 7 spécifie, en outre, que nul officier de l'autorité publique ou agent de la force publique, ne peut, pour accomplir les actes de son emploi, s'introduire dans les palais, ou lieux, où se trouverait rassemblé un conclave ou un concile œcuménique, à moins d'y être autorisé par le conclave ou le concile.

4° *Situation juridique des Congrégations romaines.* — 1. L'article 8 de la loi des garanties déclare qu'il est interdit à tous les agents gouvernementaux de procéder à des visites, perquisitions, ou saisies de papiers, documents, livres ou registres, dans les bureaux des Congrégations pontificales, revêtues d'attributions purement spirituelles.

Ces derniers mots restreignent sensiblement la liberté que la loi laisse et accorde aux Congrégations romaines. Sauf la Pénitencerie et la Congrégation des Indulgences et des Reliques, qui peuvent être considérées légalement comme purement spirituelles, toutes les autres, en effet, ont à résoudre des questions qui souvent ont un côté matériel, puisque leurs sentences tranchent des litiges auxquels souvent des intérêts matériels sont annexés. Le Saint-Office lui-même, en prononçant des peines contre les hérétiques, peut en arriver à priver un prêtre, non seulement de sa juridiction, mais aussi de son traitement, et même de son emploi. Or, l'article 17 de la loi déclare que la connaissance des effets juridiques des actes émanés des autorités ecclésiastiques, appartient à la juridiction civile. Si ces actes, ajoute-t-elle, sont contraires aux lois de l'État, à l'ordre public, ou blessent les droits des particuliers, ils seront annulés; et, si, aux yeux de l'État, ils constituent un délit, ils seront soumis aux tribunaux, qui leur appliqueront les lois pénales. Si donc une Congrégation romaine, après avoir constaté l'indignité d'un prêtre, lui enlève son bénéfice, et si ce prêtre en appelle de cette sentence à un tribunal civil, celui-ci pourrait se déclarer compétent, examiner la plainte, et casser, si bon lui semblait, la décision de la Sacrée Congrégation, du moins pour ses effets matériels. On voit les embarras inextricables qu'une telle loi peut créer à l'administration ecclésiastique et de quelles tracasseries vexatoires elle peut être la source.

2. Les hauts dignitaires du Vatican eux-mêmes ne sont pas à l'abri de cette immixtion du pouvoir civil dans leurs attributions. Le prélat majordome de Sa Sainteté, ayant renvoyé un employé inférieur, pour des motifs assurément fort justes, celui-ci recourut aux tribunaux italiens, déposa devant eux une plainte contre le majordome, et réclama une compensation pécuniaire pour la perte de son emploi dans le palais apostolique. Nonobstant la loi des garanties, ou plutôt en vertu de cette loi même, le tribunal se déclara compétent. Il eut, cependant, la pudeur de ne pas condamner le prélat, et renvoya le plaignant sans lui donner gain de cause. Mais si les juges eussent été animés d'intentions hostiles, ils auraient certainement été heureux de profiter de l'occasion qui se présentait à eux, de montrer que leur autorité pouvait atteindre même les personnes les plus rapprochées du saint-père.

5° *Situation juridique de l'Église, par rapport à la nomination des évêques et autres dignitaires ecclésiastiques.* — 1. Là encore, nous trouvons une grande différence entre ce que la loi des garanties accorde en théorie, et ce qu'elle permet en pratique.

Par l'article 15 du titre II, le gouvernement renonce au droit de nomination ou de proposition, dans la collation des bénéfices majeurs, sauf pour ceux qui sont de patronage royal, et dispense les évêques de prêter le serment au roi. Mais elle spécifie, d'abord, que les bénéfices majeurs et mineurs ne pourront être conférés qu'à des citoyens du royaume, excepté dans la ville de Rome, et les évêchés suburbicaires. En outre, quoique par l'article 16, soient théoriquement abolis l'*exequatur* et le *placet* royal, pour la publication et l'exécution des actes de l'autorité ecclésiastique, l'obligation de l'*exequatur* et du *placet* royal est maintenue, pour les actes de cette même autorité, qui regardent la destination des biens ecclésiastiques et la provision des bénéfices majeurs et mineurs. Cette prescription se retrouve dans l'article 1er du décret royal du 25 juin 1871, renforcé par l'article 5 du même décret ainsi conçu : « Ceux qui seront pourvus d'un bénéfice, n'en seront mis en possession que lorsque leur titre sera muni de l'*exequatur* royal ou du *placet* royal. A partir de la date de la concession de l'*exequatur* ou du *placet*, celui qui est nommé à ce bénéfice, aura le droit d'en percevoir les fruits, revenus et autres avantages temporels. » Même prescription, dans le règlement publié pour l'exécution du précédent décret.

2. De ces dispositions il suit que le pape nomme les évêques, comme il le veut, sans avoir à s'entendre avec le gouvernement royal; mais celui-ci se réserve le droit d'accorder ou de refuser aux évêques nommés par le pape, et aux autres bénéficiers, l'entrée en jouissance des biens appartenant à la mense épiscopale, aux chapitres, collégiales, cures, etc.

3. Plus d'une fois, cette législation a fourni l'occasion à des conflits entre l'autorité religieuse et l'autorité civile. Nous citerons seulement, ici, le cas récent et retentissant de Mgr Caron, qui, nommé à l'archevêché de Gênes, par Pie X, le 29 avril 1912, se vit, pendant près de trois ans, refuser l'*exequatur*. Il ne l'obtint, enfin, le 17 décembre 1914, qu'à la condition qu'il se démettrait aussitôt après, ce qu'il fit, par une lettre du 23 décembre 1914 à M. Orlando, ministre de grâce, de justice et des cultes. Dès le 8 janvier suivant, l'*Osservatore romano* annonçait que le pape Benoît XV avait remplacé Mgr Caron par Mgr Gavotti, transféré du siège épiscopal de Casale-Monferrato, au siège archiépiscopal de Gênes.

4. La nomination des curés par les évêques est également soumise aux formalités et à toutes les exigences fiscales du *placet* royal.

5. Pratiquement, après la nomination des titulaires aux sièges épiscopaux, le gouvernement laisse toujours s'écouler un temps considérable, avant d'accorder son *placet*, afin de percevoir les revenus de la mense épiscopale, pendant cette vacance imposée par lui. C'est la résurrection du prétendu droit de régale. Au ministère de grâce et de justice, il y a une section spéciale, appelée *Économat des bénéfices vacants*, qui administre ces bénéfices, et en perçoit les revenus, durant tout le temps de leur vacance. De plus, en vertu de la loi du 15 août 1867, tous les revenus ecclésiastiques sont frappés d'un impôt, ou retenue, de trente pour cent, en faveur de la couronne.

6° *Situation juridique de l'Église, par rapport à l'administration des biens ecclésiastiques.* — 1. L'article 18 de la loi des garanties annonçait qu'il serait pourvu, par une loi ultérieure, à la réorganisation, à la conservation et à l'administration de la propriété ecclésiastique, dans le royaume. C'était le moyen de commencer la spoliation de l'Église, en attendant qu'il fût possible d'achever cette œuvre de confiscation. Le gouvernement a vendu ces biens, ou s'en est emparé, en les convertissant en titres de rentes sur l'État, sans même épargner les biens de la Propagande. Il en paye annuellement les revenus, mais il peut suspendre ou cesser complètement ce payement, sans qu'aucune autorité puisse l'en empêcher, et supprimer, en même temps, tous ces titres de rente, ce qui serait l'achèvement de cette inique spoliation. En outre de cette vente forcée de toutes ses propriétés et de la conversion de leur prix en rentes sur l'État, la S. C. de la Propagande ne peut plus recevoir aucun legs ou don, sans l'autorisation du gouvernement italien, qui se réserve d'examiner chaque cas, en particulier, et d'accorder, ou de refuser l'autorisation. Quand celle-ci est accordée, l'argent doit être versé dans les caisses du gouvernement, et échangé contre des titres de rente, sur l'État, qui subissent toutes les fluctuations des valeurs italiennes, et peuvent être totalement perdues, soit par une révolution, soit par une confiscation des plus faciles, puisque le gouvernement les détient.

Un autre dommage subi, de ce chef, par la Propagande, c'est qu'elle ne peut plus, en aucune manière, disposer du capital, ainsi immobilisé. Si dans quelque circonstance extraordinaire, par exemple, pour la fondation de missions importantes, ou pour le maintien de quelques-unes qui péricliteraient, elle a besoin de disposer de quelque grosse somme, cela lui est impossible, à moins que le gouvernement consente à la liquidation d'un certain nombre de titres de rente. Elle est obligée de solliciter, comme une grâce, ce qui lui appartient, de droit strict, et, même en demandant, elle n'est pas sûre d'obtenir ce qui dépend du bon vouloir d'un gouvernement, dont les membres ont manifesté, plus d'une fois, des intentions hostiles au maintien de la propriété ecclésiastique. Cf. *La Propaganda e la conversione dei suoi beni immobili per opera del governo italiano. Proteste contro la sentenza della Corte di Cassazione di Roma*, 2 in-4°, Rome, 1884. Contre cette spoliation sacrilège, le cardinal Guibert, archevêque de Paris, dans une magnifique lettre adressée à son clergé, le 25 mai 1884, protesta avec éloquence. Les évêques du monde entier unirent leur voix à la sienne pour flétrir cette iniquité. Voir aussi, pour cette question et autres similaires, le *Bollettino delle Opere pie e dei communi*, in-8°, Rome, 1892, et années suivantes.

2. Après cette *incamerazione*, le revenu des menses épiscopales, composés par les rentes des titres de la dette publique, et divers produits tels que dîmes, pensions, redevances, locations d'immeubles, monte à 5 246 200 lires. C'est la somme globale pour tous les évêchés d'Italie. Il s'en faut, cependant, que chaque évêché reçoive une part égale, comme il en était en France, après le Concordat et avant la loi de séparation de l'Église et de l'État. Nous citerons, ici, quelques cas, pour fixer les idées.

a) Les plus riches évêchés sont en Sicile. On y trouve, en effet, en tête de ligne, Girgenti qui a 157 596 lires de revenu; Cefaliù, 139 284; Mazzara del Vallo, 119 600; Palerme, 95 957; Catane, 85 648; Messine, 66 410; Monreale, 54 000; Syracuse, 33 098.

b) Les mieux partagés ensuite, sous ce rapport, sont ceux de la haute Italie : Ravenne, 93 378; Milan, 83 977; Crémone, 62 020; Verceil, 61 340; Vicence, 40 615; Vigevano, 38 658; Ferrare, 37 864; Mantoue, 30 390; Bologne, 29 964; Vérone, 29 754; Plaisance, 25 717; Trévise, 20 715; Gênes a seulement 20 494; et Parme, 19 860, presque autant que Gênes.

c) Dans l'Italie méridionale, Capoue, 77 840; Naples, 63 920; Bari, 27 792; Salerne, 27 537; Sorrente, 24 851; Caserte, 23 740; Bénévent, 23 378; Lecce, 18 940; Trani-Barletta, 19 906; Brindisi, 17 456; Tricarico, 17 218; Catanzaro, 15 553; Amalfi, 13 210; Trivento, 10 310; Caiazzo, 7 081; Valva-Sulmona seulement 3 326.

d) Dans l'Italie centrale, Pise a 105 190; Florence, 49 920; Arezzo, 40 642; Ascoli-Piceno, 25 900; Sienne, 24 800; Livourne, 20 726; Ancône, 17 278; Fiesole, 17 036; Rimini, 14 495; Pérouse, 13 637; Spolète, 12 000; Lorette-Recanati, 10 560; Amelia, 6 896; Veroli, 6 784; Assise, 6 235.

e) Enfin dans la Sardaigne, Oristano a 23 026; Cagliari, 16 475; Sassari, 15 632; Alghero, 11 470; Bisarchio-Ozieri, 10 876; Ogliastro, 10 720; Galtelli-Nuoro, 10 507; Bosa, 9 150; Ales-Terralba, 7 750.

Il faut remarquer, toutefois, que plusieurs de ces gros revenus que nous avons indiqués comme approchant de 100 000 lires ou les dépassant même, sont grevés de charges considérables : entretien des séminaires, réparations à la cathédrale, secours aux chanoines et aux curés, aux prêtres auxiliaires, etc. Cf. Tami, directeur du *Fondo per il culto*, administration qui est chargée, sous le contrôle du ministre de la justice, de tout ce qui concerne la gestion des biens ecclésiastiques, supprimés, liquidés et convertis en titres de rentes sur l'État, *incamerati*, suivant l'expression italienne : *Attività e passività delle parrocchie del Regno d'Italia, e assegno di congrua a carico del Fondo per il Culto*, 3 grands in-4°, Rome, 1897; *Relazione del Direttore generale del Fondo per il culto*, in-4°, Rome,

publication périodique, commencée en 1896, et continuée depuis; G. Salvioli, *Le Decime di Sicilia, e specialmente di Girgenti*, in-8°, Palerme, 1901. Cette question des dîmes de Sicile fut très agitée, il y a une vingtaine d'années, et la chose en valait la peine, car la matière est d'importance. Le gouvernement voulait s'en emparer, sous prétexte que, succédant à Roger, roi de Sicile, qui, selon lui, les avait établies, il avait le droit de les abolir, ou plutôt de les faire entrer dans le trésor public, comme étant des redevances domaniales. Beaucoup d'autres, au contraire, se basant sur des documents fournis par l'histoire, et développant les arguments tirés des sources juridiques, entreprirent de démontrer que ces dîmes n'avaient pas été établies par le roi Roger, mais simplement approuvées et entérinées par lui, et que, par suite, elles n'étaient pas des redevances domaniales, mais ecclésiastiques ou sacramentelles.

Pour cette question des décimes ecclésiastiques, en ce qui concerne l'Italie entière on peut lire : Fedele Lampertico, *La legge 14 luglio 1887*, N. 4723 (série 3) *di abolizione ed affracanzione delle decime*, in-12, Padoue, 1888; G. Minella, *Le decime ed altre prestazioni congeneri, dopo la legge 14 luglio 1887*, N. 4727 (série 3), in-8°, Padoue, 1888. On trouvera également beaucoup de renseignements au sujet des diverses questions traitées ci-dessus, dans le *Bollettino ufficiale del Ministero di grazia, giustizia e culto*, in-8°, Rome, publication périodique et officielle, commencée en 1880, et continuée depuis; *Bollettino dei parroci*, in-8°, Milan, 1900-1905; *Il Contenzioso ecclesiastico*, commencée en 1880, et continuée depuis; *Bollettino ecclesiastico*, in-8°, Gênes, 1900-1914; *Il Diritto ecclesiastico italiano*, in-8°, Rome, 1908-1914.

7° *Situation juridique des chapitres de cathédrales.* — La loi du 11 août 1870, n. 5784, les réduisit à dix canonicats, supprima les bénéfices au-dessus de ce chiffre, et convertit en rentes sur l'État, les dix prébendes maintenues.

8° *Lois sur le mariage.* — Le projet de loi sur le divorce a été repoussé par les Chambres, malgré les efforts de quelques anticléricaux turbulents; de même le projet de loi touchant la précédence du mariage civil sur le mariage religieux. Mais l'État ne reconnaît pas le mariage religieux, et ne donne sa sanction qu'au mariage civil. En 1914, fut déposé à la Chambre des députés, par le ministre franc-maçon Finocchiaro-Aprile, un projet de loi imposant la précédence du contrat civil, ou mariage civil sur le mariage religieux, sous peine d'une amende de cent à mille francs pour les époux. L'amende était la même pour le ministre du culte, mais elle était doublée, en cas de récidive, et il encourait, en outre, la privation de son traitement pour un laps de temps de trois mois à un an. Ce projet de loi suscita l'indignation des fidèles. Diverses associations catholiques, telles que l'*Unione popolare fra i cattolici d'Italia*, l'*Unione elettorale*, l'*Unione economica-sociale*, *l'Unione fra le donne cattoliche*, la *Società della gioventu cattolica*, se mirent à la tête du mouvement général, protestant contre les menées sectaires d'une infime minorité. A partir du dimanche 1er février 1914, se tinrent, dans toute la péninsule, des réunions pour repousser victorieusement ces nouvelles attaques contre le mariage chrétien. Elles avaient été précédées, depuis une quarantaine d'années, par des projets de loi analogues, présentés aux Chambres par Vigliani, en 1870; par Conforti et Traiani, en 1879; par Bonacci, en 1892; par Eula, en 1893; par Finocchiaro-Aprile lui-même, en 1899. Cette persistance du laïcisme athée à combattre la famille chrétienne trouva une résistance inlassable dans les rangs pressés des fidèles. Ce fut, dans toute l'Italie, comme une croisade générale.

9° *Lois concernant l'enseignement du catéchisme dans les écoles.* — 1. Bien des fois aussi, sous le fallacieux prétexte d'assurer la liberté de conscience, les sectaires ont essayé de proscrire l'enseignement du catéchisme des écoles publiques d'une nation qui, dans son ensemble, est presque entièrement catholique. Le 23 juin 1877, le ministre Coppino fit voter une loi, qui, sans abroger formellement l'instruction religieuse dans les écoles élémentaires, y introduisit, comme obligatoire, l'enseignement des premières notions des devoirs de l'homme et du citoyen.

2. Après de nombreuses tentatives infructueuses, la franc-maçonnerie obtint enfin du ministre de l'instruction publique, Boselli, un décret publié par la *Gazzetta Ufficiale*, au mois d'octobre 1888, et par lequel on concédait aux municipalités, quand elles le jugeraient à propos, la faculté de supprimer l'enseignement du catéchisme, dans les écoles communales. La raison invoquée par le ministre pour justifier ce décret, outre celle de la liberté de conscience pour tous, était que l'enseignement religieux est en dehors de la compétence de l'État.

Si encore l'État, par suite de cette incompétence qu'il se reconnaissait, avait promis de se contenter de ne pas donner l'enseignement religieux, c'eût été un moindre mal; mais on savait très bien qu'il donnerait, à la place de celui-ci, l'enseignement antireligieux. Dans ces écoles, d'où serait sévèrement banni le catéchisme catholique, entrerait, de mille et mille façons, le catéchisme des matérialistes dont les doctrines impies seraient insidieusement répandues sans cesse, dans tous les livres de classe : manuels de lecture, d'histoire, de géographie, de morale civile, de morale indépendante de Dieu, de la religion, de tout culte, et même de l'autorité des parents. De ces bambins et de ces adolescents, on éviterait, à tout prix, de faire des chrétiens; mais on s'efforcerait, par tous les moyens, de faire des libres penseurs.

3. Les protestations ne tardèrent pas à se manifester, imposantes par le nombre et par la spontanéité. Le maire de Milan, aussitôt après la publication de ce décret et au commencement de l'année scolaire 1888-1889, ayant fait interroger les familles dont les enfants fréquentaient les écoles élémentaires de la ville, pour savoir, si, oui ou non, elles voulaient l'instruction religieuse dans les écoles, reçut, pour une population scolaire de 27 520 enfants des deux sexes, 25 380 réponses affirmatives; et, comme 722 familles avaient négligé de répondre, on voit que les réponses vraiment négatives furent en tout petit nombre. A Gênes, sur 18 800 élèves, il n'y en eut que 74, pour lesquels ne fut pas demandé l'enseignement religieux, c'est-à-dire moins de 1 sur 200. Ce plébiscite populaire démontra que les habitants pour la quasi unanimité, voulait que l'enseignement religieux fût donné à leurs enfants, dans les écoles publiques. C'était un éclatant démenti aux allégations des sectaires, qui ne le supprimaient, disaient-ils, que pour assurer la liberté de conscience.

4. Peu après, se tenait, à Plaisance, un congrès catéchistique, que l'excellent journal de Turin, l'*Unità cattolica*, définit, avec un rare bonheur d'expression, *il solo Parlamento vero italiano d'una Italia veramente una in Gesu Cristo, e nel Papa, suo Vicario in terra.* Un cardinal, plusieurs évêques et des hommes éminents y prirent part. Ses effets se firent sentir au loin, car tout l'épiscopat et toute la presse catholique y adhérèrent. Au sein des conseils municipaux s'élevèrent des voix indignées, pour réclamer que l'enseignement religieux fût donné dans les écoles élémentaires de garçons et de jeunes filles, en vertu de l'article 315 de la loi sur l'instruction publique, du 13 novembre 1859, dite loi Casati, du nom de son

auteur. Cette loi, de fait, ne pouvait être abrogée par un simple décret; mais, par ses articles 315, 317, 325, 374, elle ne cessait pas d'obliger les municipalités à faire donner gratuitement l'instruction religieuse dans les écoles communales, en même temps qu'elle les obligeait à faire enseigner les autres matières. Ce fut reconnu, après une longue discussion à la Chambre, par le président du conseil d'alors, M. Giolitti, qui concluait en ces termes : *rimane l'insegnamento religioso.* On trouvera tous les détails de la discussion à ce sujet, dans les *Atti ufficiali della camera dei Deputati*, à la date du 27 février 1908. L'enseignement religieux demeurait facultatif, non en ce sens que les municipalités ne restaient pas obligées, par la loi, à le faire donner, même gratuitement dans les écoles élémentaires; mais en ce sens que les élèves n'étaient pas obligés d'y assister, si leurs parents ne le voulaient pas, comme l'indiquait déjà expressément l'article 374 de la loi Casati. Sous ce rapport, la loi Coppino de 1877 n'avait, elle-même, rien changé, comme l'avait reconnu, le 17 mai 1878, le Conseil d'État consulté à ce sujet. Voir, sur cette question, le *Manuale della legislazione scolastica in Italia, ad uso dei comitati cattolici*, in-8°, Bologne, 1888.

A moins donc que les pères de famille ne stipulassent le contraire, on devait les considérer, dans un pays aussi catholique que l'Italie, comme demandant pour leurs enfants l'enseignement religieux; mais, surtout, s'ils le demandaient formellement, on ne pouvait pas ne pas tenir compte de leur volonté, ainsi clairement exprimée, sur le maintien d'un droit aussi légitime et aussi sacré.

5. Le 6 février 1908, parut le règlement du ministre Rava, sur l'instruction primaire, n. 150. D'après l'article 3 de ce règlement, il était concédé aux pères de famille la faculté de faire donner, à leurs frais, l'éducation religieuse à leurs enfants, dans les écoles communales du royaume, quand la majorité du conseil municipal aurait cru pouvoir la supprimer, et, dans ce cas, la municipalité était obligée de mettre les locaux scolaires à leur disposition.

Malgré les nombreuses demandes qui lui furent adressées, par les pères de famille, et notifiées même par huissier, le maire de Rome, qui était, le juif Nathan, eut recours à tous les subterfuges pour n'en tenir aucun compte. Des difficultés de ce genre se produisirent à Milan de la part de la municipalité socialiste.

Les 8 et 9 janvier 1912, se réunissait, à Rome, le congrès des membres du conseil central de l'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia*, qui, avec l'adhésion unanime de plus de 30 000 mères catholiques, protestait de nouveau, contre la série de décrets et circulaires ministérielles, ou autres qui, toujours au nom de la liberté, n'avaient d'autre but que de léser les droits des familles catholiques. En même temps, un appel était fait au ministre par le congrès, afin que fût, enfin, réglée cette question de l'enseignement religieux, conformément aux droits de la conscience. Mais, à ce moment, le ministre de l'instruction publique était M. Credaro, coopérateur avéré des loges. Que pouvait-on espérer? Les catholiques avaient pour eux le droit et la loi elle-même; mais l'omnipotence maçonnique n'en prétendait pas moins violer ce droit, et rendre la loi illusoire, à force de décrets et de circulaires administratives.

Le 21 juin 1911, le Conseil d'État avait confirmé, de nouveau, la sentence du 17 mai 1878, statuant que la loi Coppino de 1877 n'avait nullement entendu supprimer l'enseignement religieux dans les écoles élémentaires. Se rendant au désir exprimé par la très grande majorité des habitants, le conseil municipal de Padoue, le 13 septembre 1912, vota la reprise de l'enseignement religieux dans les écoles communales de la ville. Même décision avait été prise, à Venise, plusieurs années auparavant. De même à Bergame et dans une centaine de municipalités de cette province. Voir à ce sujet le journal *La Difesa*, de Venise, du 19 janvier 1913.

A Rome, ce ne fut que le samedi soir, 21 mars 1914, que les catholiques, après une série de longues démarches auprès de l'administration judiciaire et ministérielle, obtinrent, enfin, que l'enseignement religieux fût recommencé dans les écoles communales de la ville, d'où le bloc sectaire qui dominait au Capitole, l'avait banni depuis sept ans. Plus de soixante dames, ou demoiselles, munies du brevet requis par la loi, s'étaient offertes pour faire ce cours gratuitement. La présidente de l'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia*, la princesse Cristina Giustiniani Bandini, avait tenu à se faire inscrire, elle-même, parmi les maîtresses volontaires et avait choisi l'école située à la rue Giuditta Tavani-Arquati. Toutes les autres, suivant ponctuellement la méthode approuvée par le cardinal-vicaire, enseignaient simultanément les mêmes leçons de catéchisme, dans plus de trente écoles qu'elles s'étaient réparties.

6. Dans les écoles secondaires, appelées en Italie, gymnases et lycées, l'instruction religieuse, d'après l'article 143 de la loi Casati, du 13 novembre 1859, devait être donnée par un directeur spirituel, nommé à cet effet; mais cet article fut directement abrogé par la loi Coppino, du 23 juin 1877, dont l'article 2 est ainsi conçu : « A partir du 1[er] janvier 1878, l'office de directeur spirituel, dans les lycées, gymnases et écoles techniques est aboli. » Il a donc fallu y suppléer, par un enseignement donné hors des écoles. L'instruction religieuse fut également bannie des écoles normales, par la loi du 12 juillet 1896. Voir, sur ces diverses questions, l'excellent travail de l'avocat Carlo Santucci, *L'insegnamento religioso nello stato presente della legislazione scolastica*, in-8°, Milan, 1911.

10° *Immunité des clercs.* — Les ecclésiastiques ne sont pas exemptés du service militaire par la loi; mais, quand les prêtres sont appelés sous les drapeaux, comme réservistes, les autorités militaires leur donnent généralement, sans difficulté, toutes les permissions nécessaires, pour accomplir leurs devoirs religieux. Durant la dernière guerre, on a exempté tous ceux qui exerçaient les fonctions de curés ou de vicaires.

11° *Manifestations extérieures du culte, en dehors de l'enceinte des églises.* — D'après les articles 7, 8 et 9 de la loi du 30 juin 1889, n. 6144, sur la sûreté publique, nulle cérémonie religieuse, procession ou actes de culte, sauf le transport du saint viatique et les funérailles, ne peut être faite, en dehors des lieux destinés au culte, sans que le directeur responsable en ait donné le préavis, au moins trois jours à l'avance, à l'autorité locale de la police. La contravention est punie d'une amende qui peut s'élever jusqu'à 100 fr.

12° *Situation juridique des religieux.* — 1. La loi du 7 juillet 1866 avait décrété la liquidation des communautés religieuses. De nombreux couvents ont été, alors, confisqués, vendus ou déclarés propriétés nationales. Il en a été de même, à Rome, après l'annexion au royaume d'Italie, en 1870. Le gouvernement s'empara des maisons généralices des grands ordres, pour y établir des ministères et les bureaux de ses principales administrations. En outre, par la loi du 19 janvier 1873, il supprima un grand nombre d'autres maisons religieuses d'hommes et de femmes. Il s'engagea, cependant, à payer une pension annuelle de 600 francs aux prêtres et sœurs de chœur, ayant fait partie de ces communautés qui possédaient des biens, et une pension annuelle de 300 francs aux frères lais et aux sœurs converses des mêmes com-

munautés. Les religieux et religieuses des ordres mendiants n'avaient droit qu'à une pension inférieure, laquelle, néanmoins, pouvait s'élever à 400 francs pour les prêtres et sœurs de chœur, et à 300 francs pour les frères lais et sœurs converses, dans le cas où ils pourraient démontrer que l'âge ou les infirmités, au moment de l'exécution de la loi, les mettaient dans l'impossibilité de trouver autrement des moyens d'existence.

Les religieuses ainsi pensionnées furent au nombre de 1 069, dont 719 sœurs de chœur et 350 sœurs converses. Le total des pensions à leur payer, à cette époque, montait à la somme annuelle de 536 982 francs, somme qui se réduisit assez vite par suite des décès. Cf. *Monografia della Città di Roma*, 4 in-4°, Rome, 1877, ouvrage publié par le soin du gouvernement et envoyé à l'exposition de Paris de 1878.

2. Depuis, il s'est produit une sorte d'accalmie. Ces lois spoliatrices existent toujours, en théorie; mais, en pratique, on a semblé les oublier. Les ordres religieux ont racheté beaucoup de leurs couvents ou en ont acquis de nouveaux, en se mettant sous la sauvegarde du droit commun. Si la loi, en effet, leur refuse la personnalité civile, ou juridique, elle reconnaît à ceux qui en font partie tous les droits du citoyen, dont le premier est celui de s'associer librement, et même de vivre en commun, suivant des règles librement choisies. Telle fut la doctrine proclamée, dans une décision célèbre, par la Cour de cassation de Rome, le 25 avril 1892, *Foro Italiano*, 1892, t. I, p. 1107; par la Cour de cassation de Turin, le 21 avril 1894, *Rivista di Diritto ecclesiastico*, 1895, p. 733; par la Cour d'appel de Rome, le 26 septembre 1912, *Rivista di Diritto ecclesiastico*, t. V, p. 468. La même doctrine était proclamée au Parlement italien, le 8 juin 1891, par le ministre de l'intérieur et par le président du conseil, *Atti della Camera dei Deputati, 8 giugno 1891*, p. 3090, et le 19 mars 1909, par M. Orlando, alors ministre et garde des sceaux, *Atti della Camera dei Deputati, 19 marzo 1909.* Cependant, l'année suivante, la Cour de cassation de Rome soutint la thèse contraire, le 20 mars 1910. *Foro Italiano*, 1910, p. 806. Qu'en sera-t-il à l'avenir, de cet état de choses? S'améliorera-t-il, ou deviendra-t-il pire? On ne pourrait le dire avec certitude, aujourd'hui.

IV. ÉTABLISSEMENTS DE HAUTE CULTURE ECCLÉSIASTIQUE ET SÉMINAIRES. — *I. DANS LA VILLE DE ROME.* — 1° *Le séminaire romain.* — Il fut inauguré en 1565, en exécution des décrets du concile de Trente. Jusqu'en ces dernières années, il était établi dans un vaste local, situé sur la place de Saint-Apollinaire. Constitué sous la dépendance immédiate du cardinal vicaire de Sa Sainteté, il avait un programme d'études étendu et varié : d'abord, ce qu'on appelle, en Italie, les classes *gymnasiales et lycéales*, qui correspondent à nos cours secondaires de France, jusqu'à la rhétorique inclusivement et comprennent l'étude des langues italienne, latine, grecque, française, l'histoire et la géographie, les mathématiques et les sciences physiques et naturelles, le dessin, etc.; puis, les cours de philosophie et de théologie, d'éloquence sacrée, d'archéologie chrétienne, d'apologie scientifique, de droit canon et de droit civil romain. La faculté de droit, très développée, avait des professeurs pour expliquer le texte des Pandectes, et enseigner la philosophie du droit, l'histoire du droit, le droit pénal, la législation comparée, etc. On y prépare aux grades académiques, non seulement en philosophie et en théologie, mais en l'un et l'autre droit. A ces diverses facultés était uni un collège philologique oriental, avec des classes diverses pour l'enseignement de l'hébreu, de l'arabe, du syriaque, du copte, du persan, du slave et de l'éthiopien.

Pie X, par la constitution *In præcipuis*, du 29 juin 1913, divisa le séminaire romain en grand et petit séminaire. Celui-ci a été transféré au séminaire du Vatican, *piazza della Sagrestia*, 23, et s'appelle maintenant le *Pontificio seminario Romano Minore al Vaticano*. Le grand séminaire, ou *Pontificio seminario Romano maggiore* a été transporté dans un vaste local construit dans le voisinage immédiat de Saint-Jean de Latran. Il reçoit les élèves de philosophie, de théologie et de droit. Cf. *Cenni storici dei pontificio seminario romano*, in-8°, Rome, 1914.

2° *Le collège romain, ou université grégorienne.* — Il fut fondé, en 1550, par le pape Grégoire XIII, qui bâtit pour lui un magnifique local, et le confia aux jésuites. Ils y enseignèrent toutes les sciences et les arts libéraux, depuis les premiers éléments de la grammaire et des belles-lettres, jusqu'à la théologie. Les élèves, après y avoir fait les basses classes, y restaient pour les études supérieures. Là professèrent Bellarmin, Tolet, De Lugo, Pallavicini, Suarez, Vasquez, Cornelius a Lapide, etc.

A l'époque de l'annexion de Rome au royaume d'Italie, en 1870, il comptait 711 élèves, dont 343 en philosophie, et 368 en théologie. Il dut alors quitter son ancien local, et le nombre des élèves qui était descendu à 146, en 1871, n'était arrivé encore qu'à 288, en 1876, époque où lui furent accordées par le pape les chaires de droit canon qu'il n'avait point jusque-là. Cependant, les élèves n'atteignirent le chiffre de 700 qu'en 1888; mais, huit ans après, en 1896, leur nombre était de 1029, se répartissant ainsi : 314 pour la philosophie, 651 pour la théologie et 64 pour le droit canonique. Aux cours de philosophie sont annexées des chaires de hautes mathématiques, jusqu'au calcul infinitésimal inclusivement et des chaires de sciences naturelles et physiques, chimie, astronomie.

3° *Le collège de Saint-Thomas d'Aquin ou Angelico.* — Il fut fondé en 1577 et confié aux dominicains. Il était, d'abord, dans le couvent de la Minerve. Les professeurs tinrent toujours à honneur d'expliquer et de commenter la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. En 1909, il fut réorganisé sous le titre de *Collège pontifical et international du docteur angélique*, et installé dans un superbe local, construit tout exprès, au centre même de Rome, tout près du palais du Quirinal, via San Vitale, angle via Genova. Aux cours de philosophie, de théologie, de droit canonique et de droit romain, sont annexées des chaires d'Écriture sainte, de patrologie, d'archéologie sacrée, d'épigraphie, de paléographie et de diplomatique, d'apologie scientifique, d'histoire de la philosophie antique et moderne, d'histoire des dogmes, de sociologie, d'histoire des sources du droit, de biologie, de physiologie, de physique, géologie, astronomie, art chrétien, hautes mathématiques, de grec, d'hébreu, de syriaque et d'arabe. On y confère également les grades académiques, jusqu'au doctorat inclusivement, pour la philosophie, la théologie et le droit canon.

4° *Le Collège de la Propagande.* — Il fut fondé le 1er août 1627. On l'appelle aussi le collège Urbain, du nom de son fondateur, le pape Urbain VIII, et il est installé dans le vaste palais que ce pape fit construire sur la place d'Espagne, pour les bureaux de la S. C. de la Propagande et de toutes les commissions qui en dépendent. Quoique ce collège soit spécialement pour l'instruction de ceux qui se destinent aux missions étrangères, d'autres élèves aussi sont admis à en suivre les cours. Ils peuvent s'y préparer à l'obtention des grades académiques, que le collège a aussi le privilège de conférer.

5° *La Sapience.* — Cette énumération des établissements de haute culture ecclésiastique ne serait pas complète, si nous ne disions, ici, quelques mots de

l'antique et célèbre université de la Sapience, laïcisée par le gouvernement italien, peu après son entrée à Rome, en 1870. Pendant longtemps, elle fut une des plus illustres universités du monde.

Dès le XIIIe siècle, le pape Honorius III l'établit sur une très large base; elle fut développée encore par Boniface VIII, le 6 juin 1303, et devint l'objet de la constante sollicitude et de la généreuse munificence des souverains pontifes.

Léon X, au XVIe siècle, en fut comme le second fondateur, par sa bulle *Dum suavissimos*, du 5 novembre 1513. C'était l'époque de la renaissance des lettres et des sciences, et il y appela les professeurs les plus renommés. Sous ce rapport aucune autre université ne lui était comparable. En 1514, elle comptait déjà 88 professeurs, à savoir : 20 pour le droit civil, 11 pour le droit canonique, 15 pour la médecine, 4 pour la théologie; les 38 autres étaient pour la philosophie, les mathématiques, les lettres et les sciences.

La Sapience était donc une véritable université. On n'y enseignait pas seulement la philosophie et la théologie, mais le droit, la médecine, les lettres et les sciences exactes. C'était le plus important établissement d'instruction publique et supérieure de Rome et des États pontificaux. Aussi l'appelait-on *Archilyceum*, ou *Archigymnasium*, ou *Universitas Sapientiæ*, en italien *Archiginnasio della Sapienza*, ou *Università romana*. Ce nom de Sapience ne lui vient pas seulement, comme quelques auteurs l'ont affirmé, d'un verset du psaume CX, sculpté sur une plaque de marbre, au-dessus de l'entrée principale : *Initium sapientiæ timor Domini;* ou de cet autre, sur la façade de son église : *Omnis sapientia a Domino;* mais de ce que, dans ses murs, on enseignait l'ensemble des connaissances humaines, profanes et sacrées : en un mot, la Sagesse.

Cet établissement de tout premier ordre jeta le plus vif éclat, durant plusieurs siècles. Son histoire très documentée et très intéressante a été écrite avec une grande érudition, par Philippe Renazzi, qui, durant près de quarante ans, y enseigna le droit criminel : *Storia dell'Università degli studi di Roma, detta comunemente la Sapienza*, 4 in-fol., Rome, 1803-1806. On y voit, en particulier que les nombreux professeurs, tous docteurs, étaient choisis au concours. Ils n'obtenaient donc leur chaire que par une sorte d'agrégation.

En 1870, lors de l'annexion de Rome au royaume d'Italie, l'établissement de la Sapience devint l'Université gouvernementale.

6° *L'Institut biblique*. — Par le bref apostolique *Vinea electa*, du 7 mai 1909, Pie X fonda cet établissement, que Léon XIII avait désiré, pour le perfectionnement des études et des recherches scripturaires. Le siège du nouvel Institut, inauguré le 5 novembre 1909, fut d'abord, au collège Léonien, via Pompeo Magno, 21, près de l'église de Saint-Joachim; mais, en novembre 1911, il fut transféré dans un local plus central et plus approprié pour son but spécial, Piazza della Pilotta, 35. Il est sous la dépendance immédiate du Saint-Siège, qui en nomme le président, et celui-ci doit lui en référer pour les choses importantes. Les élèves proprement dits doivent être docteurs en théologie, et avoir fait intégralement leurs cours de philosophie scolastique. Des leçons suivies leur sont données sur les langues orientales : hébreu, assyrien, araméen, arabe, copte et sur le grec biblique. Il faut suivre les cours, deux ans, pour se présenter à l'examen de licence biblique; trois ans sont nécessaires pour le doctorat. Outre les cours réguliers pour l'obtention des grades, il y a, pour les auditeurs libres, des conférences publiques sur la Palestine et tout ce qui peut intéresser les études bibliques. Une bibliothèque biblique importante est annexée à l'Institut, ainsi qu'un musée, formé de pièces recueillies généralement en Palestine, et de nature à éclairer les commentaires du texte sacré. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1909, t. I, p. 447-451; L. Fonck, *Primum quinquennium pontificii Instituti biblici*, Rome, 1914.

7° *L'Institut oriental*. — Il a été fondé par Benoît XV, le 25 octobre 1917, et a ouvert ses cours, le 2 décembre 1918. Son but est le développement de l'étude des questions orientales. Son siège est dans l'ancien *Hospitium de convertendis*, non loin du Vatican, Piazza Scossa Cavalli, 65. Cet ancien palais, dû à Sangallo, a été magnifiquement aménagé dans ce but, par la munificence de Benoît XV. On y enseigne : *a)* la théologie orthodoxe, embrassant les diverses doctrines des chrétiens d'Orient sur les choses divines, avec des cours sur la patrologie orientale, sur la théologie historique et la patristique; *b)* le droit canonique de toutes les nations chrétiennes de l'Orient; *c)* les multiples liturgies des orientaux; *d)* l'histoire religieuse et profane de Byzance et de tout l'Orient avec des cours sur la géographie ethnographique, sur la constitution civile et politique des nations de l'Orient; *e)* les littératures orientales : grecque, russe, paléo-slave, syriaque, arabe, copte, éthiopienne, géorgienne.

Le cycle complet des études, qui dure deux ans, est suivi par les prêtres du rite latin, appelés à exercer le saint ministère en Orient. On y admet aussi les orthodoxes qui désirent une recherche plus profonde de la vérité, on lui a adjoint une bibliothèque abondamment fournie de livres et de revues se rattachant aux matières enseignées. Cf. *Acta apostolicæ sedis*, Rome, 1917, t. IX, p. 531-537.

8° *Académie des Nobles ecclésiastiques*. — Fondée par Clément XI, en 1716, elle obtint, le 15 septembre 1815, le droit de conférer les grades. Son siège est, Place de la Minerve, 74. C'est la pépinière officielle de la diplomatie pontificale. Comme matière spéciale, on y enseigne la diplomatie ecclésiastique, le style diplomatique, l'économie politique, le droit international, les langues française, anglaise et allemande. Son histoire, très intéressante, a été écrite par un de ses élèves, Ferdinand Procaccini de Montescaglioso, *Pontificia Accademia de' Nobili ecclesiastici. Memoria storica*, in-8°, Rome, 1889.

9° *Académies pontificales diverses*. — 1. Académie théologique, fondée par Clément XI, le 25 avril 1718, et confirmée par Pie X, en 1913. Elle publie, chaque année, un catalogue de thèses théologiques, scripturaires et historiques, soutenues par ses membres. Les séances, jusqu'en 1870, se tenaient à la Sapience; elles ont lieu, maintenant, dans l'ancien local du Séminaire romain, place de Saint-Apollinaire, 49. — 2. Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin, fondée par Léon XIII, le 13 octobre 1879, confirmée par Pie X, le 23 janvier 1904, et amplifiée par Benoît XV, le 31 décembre 1914. Ses séances ont lieu au palais de la Chancellerie apostolique. — 3. Académie de liturgie, fondée par Benoît XIV. Elle se réunit dans les locaux de l'Apollinaire. — 4. Académie des *Nuovi Lincei;* c'est l'ancienne Académie des sciences des États pontificaux. Elle possède une bibliothèque scientifique très bien fournie. Par son observatoire du Vatican, elle contribue à la confection de la carte photographique du ciel. — 5. Académie d'archéologie, fondée par Benoît XIV. Ses séances ont lieu au palais de la Chancellerie. — 6. Académie des Arcades, fondée en 1690. — 7. École pontificale supérieure de chant grégorien et de musique sacrée. — 8. Nous ne faisons que nommer plusieurs autres Académies, telles que l'Académie tibérine, fondée en 1813; l'Académie de religion catholique; l'Académie de

l'Immaculée Conception, fondée en 1854; la Pieuse Union des ecclésiastiques de saint Paul, apôtre; l'Académie des Virtuoses du Panthéon, fondée en 1542, pour le développement de l'art chrétien, etc.

10° *Séminaires et collèges nationaux.* — On en compte une trentaine, dont sept sont italiens. Parmi les autres, nommons le Séminaire pontifical français, érigé canoniquement par Pie IX, le 14 juillet 1859, par la bulle *In sublimi*. Le nombre global de leurs élèves dépasse le chiffre de 2 000. Ces ecclésiastiques venus de toutes les parties du monde, suivent les cours à l'une des quatre universités pontificales, dont nous avons parlé plus haut.

11° *Le Séminaire pontifical Léonien*, fondé le 31 août 1901, par Léon XIII, via Pompeo Magno, 21, près de l'église de Saint-Joachim. C'est une sorte d'école normale, pour 200 élèves. Son but est de former des professeurs, directeurs et supérieurs de séminaires. Il a publié, de 1908 à 1912, une revue périodique, intitulée : *Leonianum, Periodico del Collegio Apostolico Leoniano*, in-8°, Rome.

II. EN DEHORS DE ROME. — 1° *Universités.* — Grande fut en Italie, l'influence des nombreuses universités créées dans le plupart des villes importantes, du XIIe au XVe siècle. Non seulement elles contribuèrent efficacement au développement de la vie intellectuelle, mais leur action fut immense dans les mœurs, les habitudes, les coutumes, les lois et le gouvernement même de la société, tant au point de vue civil que religieux. La loi du 26 janvier 1873 ayant aboli les chaires de théologie et de droit canonique dans toutes les universités du royaume, la liste des universités qui suit ne présente plus qu'un intérêt historique, en ce qui concerne l'enseignement des sciences sacrées.

1. La plus fameuse et aussi la plus antique des universités d'Italie, est celle de Bologne, car elle fut fondée, comme celle de Paris, au commencement du XIIe siècle. Déjà, dans le siècle précédent, d'habiles jurisconsultes y avaient enseigné le droit; mais elle jeta un vif éclat, surtout entre 1100 et 1120, pour le droit civil, et, un peu après aussi, pour le droit canonique, principalement avec le célèbre Gratien, vers 1150, à tel point qu'elle devint le modèle sur lequel se formèrent toutes les autres universités, érigées ensuite en Italie, et même ailleurs. Attirés par la renommée des maîtres éminents, les élèves y accoururent en foule, non seulement de l'Italie entière, mais des divers pays de l'Europe, surtout pour apprendre l'un et l'autre droit. Au commencement du XIIIe siècle, ces élèves, en majeure partie étrangers, étaient près de 10 000. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, 5 in-8°, Berlin, 1885, t. I, p. 180. Aux chaires de jurisprudence, enseignée avec toute l'ampleur désirable, s'unirent, peu à peu, d'autres facultés, entre autres celles de médecine et des arts libéraux, facultés qui, comme celles de théologie et de philosophie, acquirent rapidement aussi une grande célébrité. En 1386, le nombre des professeurs, sans compter ceux de théologie, s'élevait à 68, à savoir : 12 pour le droit canonique, 27 pour le droit civil, 14 pour la médecine, 15 pour les autres matières : lettres, sciences et logique, comme le constatent les archives de la ville de Bologne, qui les rétribuait. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 209. Quoique moins prospère, aujourd'hui, elle a encore cinq facultés et environ 500 étudiants. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Bologna*, publication périodique commencée en 1877 et continuée depuis.

2. L'université de Padoue, née en 1222, à la suite de l'émigration, en cette ville, d'un certain nombre de professeurs et d'étudiants de Bologne, fut célèbre, dès son origine. En 1228, le chiffre des étudiants s'élevait déjà à plusieurs milliers, et on en compta ensuite, jusqu'à 6 000, et elle eut bientôt, elle aussi, une réputation mondiale. On lira avec intérêt les *Statuti del comune di Padova per gli studenti degli anni 1259-1275*, dans Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, t. I, p. 800-806. Cf. *Atti e Memorie della r. Academia di Padova*, in-8°, Padoue, 1885 sq.; *Annuario della r. Università degli studi in Padova*, in-8°, Padoue, 1877 sq.

3. L'université de Verceil, commencée en 1228, par l'émigration, en cette ville, d'un certain nombre de professeurs et d'étudiants de Padoue, que la municipalité de Verceil y attira, par la concession d'importants privilèges. Cette université ne jeta jamais un grand éclat, mais se maintint, jusqu'à la fin du XIVe siècle.

4. Reggio d'Émilia posséda, pendant plus d'un siècle, une florissante université, qui brilla surtout, dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 294 sq.

5. Modène fut, à la même époque, l'émule de Reggio. Pilius, dans sa *Summa trium librorum*, la dit égale à celle de Bologne. *Cod. Vatic., 2313.* Sa décadence est due, comme celle de Reggio, aux guerres perpétuelles et sanglantes entre guelfes et gibelins, dont elle fut le théâtre et la victime. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Modena*, in-8°, Modène, 1877 sq.

6. L'université de Vicence, est, probablement, comme celle de Padoue, une fille de l'université de Bologne. Dès la première moitié du XIIIe siècle, elle jeta un très vif éclat, et eut de nombreux élèves de toutes les nations.

7. Pise avait, depuis le XIIe siècle, une école de droit romain, à laquelle, vers la fin du XIIIe siècle, elle ajouta une école de médecine, et quelques années après, leur adjoignit toutes les autres facultés. Par une bulle du 3 septembre 1343, le pape Clément VI érigea cet établissement en université, et lui conféra des privilèges semblables à ceux de l'université de Bologne. A partir de cette date, elle fut très prospère et, sauf quelques épreuves momentanées, elle a maintenu sa prospérité, jusqu'à notre époque. Elle compte actuellement une soixantaine de chaires et 1 100 étudiants. Cf. *Annali della r. Scuola normale superiora di Pisa (Filosofia e filologia)*, in-8°, Pise, 1871 sq.; *Annuario della r. Università degli studi in Pisa*, in-8°, Pise, 1879 sq.

8. Ferrare, eut, dès la fin du XIIe siècle, une école de droit, de médecine et d'arts libéraux; mais ne fut une véritable université qu'à la fin du XIVe siècle, en vertu d'une bulle du 4 mars 1392, concédée par Boniface IX, à la prière du marquis Albert d'Este. Après diverses vicissitudes, elle acquit une grande prospérité, tandis que celles de Reggio et de Modène déclinaient, à cause des guerres et des dissensions intestines. En 1471, elle avait 51 professeurs. Actuellement elle n'a guère plus d'une centaine d'étudiants.

9. Arezzo avait déjà, au XIIIe siècle, une école de hautes études de droit civil, de droit canon, de médecine et d'arts libéraux. Mais le titre d'université ne lui fut officiellement accordé que le 5 mai 1355. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters*, t. I, p. 427. Cet établissement, comme tel, n'exista que jusqu'à la fin du XVe siècle.

10. Sienne posséda une université, vers le milieu du XIIIe siècle. Dès l'année 1252, en effet, Innocent IV écrivait *Universitati magistrorum et doctorum Senis regentium ac ipsorum scolarium*, pour leur accorder, suivant leur demande, pleine exemption *a quibuslibet servitiis, talliis collectis*, Denifle, *op. cit*, t. I, p. 429-452. La ville inscrivit à son budget annuel des sommes considérables, pour avoir des *doctores famosos in qualibet facultate, quos scolares undique, tamquam sagitta signum*

suum, quærilent... Durant la première moitié du xvᵉ siècle, les papes Grégoire XII, Martin V, Nicolas V et Pie II qui était siennois, ne cessèrent de combler de privilèges l'université de Sienne, pour en augmenter constamment la prospérité. Elle compte, en ce moment, 60 professeurs et 230 étudiants. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Sienna*, in-8°, Sienne, 1878 sq.

11. Naples eut son université, dès 1224. L'empereur Frédéric II, qui contribua puissamment à sa fondation, et la dota richement, non seulement y appela ses sujets du royaume des Deux-Siciles, auxquels il défendit d'aller suivre les cours des universités étrangères, mais aussi les étudiants de tous les pays, les allèchant par les plus séduisantes promesses, des assurances de protection et des franchises très étendues, faisant même ress rtir à leurs yeux la beauté du site, les charmes de la vie et la courtoisie de ses habitants. Une des plus grandes gloires de cette université est d'avoir eu, pendant plusieurs années, comme élève, le jeune Thomas d'Aquin, qui, né en 1224, y vint à l'âge de seize ans, en 1240, y apprendre la logique. Il y resta trois ans environ, et brilla déjà, au point d'éclipser ses maîtres eux-mêmes. Il y revint, en 1272, pour y enseigner la philosophie. La noblesse et le roi assistaient à ses cours. Charles d'Anjou, poussé par une lettre pressante du pape Clément IV, fut comme le second fondateur de cette université, qui, depuis, ne cessa plus de prospérer. De nos jours encore, elle est parmi les plus renommées de l'Italie. Elle comprend cinq facultés, avec une centaine de chaires; en 1915, le chiffre des étudiants montait à 5 166, parmi lesquels il y avait 606 jeunes filles. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Napoli*, in-8°, Naples, publication périodique commencée en 1877, et continuée depuis.

12. Trévise se donna, en 1260, une école de hautes études pour le droit, la médecine et la physique; mais ce ne fut qu'en 1314, que, pour la transformer en université, elle commença à attirer à elle, par l'appât de riches émoluments, *doctores egregios, famosos et sapientes*, et, par la promesse de nombreux privilèges, des étudiants de tous pays. Denifle, *Die Universitäten*, t. I, p. 464 sq. Cette université n'eut, cependant, qu'une durée éphémère. Trévise, en effet, tomba au pouvoir de Venise, qui décréta, que, dans les États soumis à sa juridiction, outre l'université de Padoue, qui était la principale, il n'y en aurait pas d'autre que celle de Vicence.

13. Pérouse, au XIIIᵉ siècle déjà, possédait une école florissante de droit romain, de médecine et d'arts libéraux. Par une bulle du 8 septembre 1308, Clément V l'érigea en une université, qui, à partir de ce moment, fut l'une des plus importantes d'Italie. Elle s'efforça d'enlever à celles de Bologne et de Padoue leurs meilleurs professeurs. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 534-551. Les papes et les empereurs l'enrichirent, à l'envie, de privilèges. Cf. *Annali della Università libera di Perugio*, in-8°, Pérouse, 1886 sq.; *Annuario della libera Università degli studi in Perugia*, in-8°, Pérouse, publication périodique, commencée en 1879, et continuée depuis.

14. Florence aussi avait, depuis longtemps, des écoles de hautes études, où enseignaient des professeurs distingués. Cependant, ce n'est qu'en 1321, que s'y montrent les commencements d'une véritable université. La bulle officielle de fondation ne fut donnée même que vingt-huit ans plus tard, par le pape Clément VI, le 31 mai 1349. Quinze ans plus tard, Charles IV lui concéda les privilèges impériaux, le 2 janvier 1364. Le droit romain y fut enseigné par le célèbre Baldo, en 1359 et 1362, et la ville de Florence s'imposa les plus grandes dépenses pour attirer dans ses murs les plus illustres professeurs et des multitudes d'élèves. Il est très intéressant de lire les *Statuti dell' Università e studio fiorentino*, promulgués, au mois de février 1388, et qui, dans ces dernières années, ont été publiés par A. Gherardi, in-8°, Florence, 1881. A la fin du xvᵉ siècle, sur les conseils de Laurent de Médicis, qui trouvait Florence peu apte aux études profondes, la Seigneurie de cette ville réunit son université à celle de Pise, et ne laissa, à Florence, qu'une école de moindre importance, quoiqu'on l'appelle encore l'*Istituto di studi superiori*, située actuellement près de la rue de l'ancienne *Sapienza*. Cf. *Annali della r. Università toscana*, in-8°, Pise, 1850 sq. Voir, plus haut, le n° 7.

15. Plaisance vit, le 6 février 1248, son antique école érigée en université par le pape Innocent IV. Après de nombreuses vicissitudes, cette université brilla d'un grand éclat, à la fin du XIVᵉ siècle. Elle avait alors plus de 70 professeurs. Cependant, vers le milieu du xvᵉ siècle, elle commença à être éclipsée par le voisinage de l'université de Pavie, et perdit même son titre d'université, le duc Philippe-Marie Visconti, ayant défendu sous des peines très sévères à ses sujets, de faire des études supérieures autre part qu'à Pavie. Denifle, *op. cit.*, t. I, p. 566 sq.

16. Pavie eut une prospérité plus durable. Capitale de l'ancien royaume de Lombardie, elle fut, dès 825, constituée par l'empereur Lothaire Iᵉʳ, centre d'études pour tout le royaume. Là, devaient se rendre les étudiants de Milan, Côme, Brescia, Lodi, Bergame, Novare, Verceil, Asti, Tortone, et même ceux de Gênes. Cette école, célèbre depuis plusieurs siècles, ne fut, cependant, érigée en université qu'en 1361, et le pape Boniface IX la confirma dans ce titre, par sa bulle du 16 novembre 1389. Après quelques interruptions, dues aux guerres souvent renaissantes, cette université connut de longues périodes de prospérité, durant lesquelles elle eut, pour illustrer ses chaires, *quamplures famosissimos doctores*, très grassement rétribués. Les élèves, très nombreux, étaient non seulement italiens, mais aussi étrangers, surtout allemands, qui, malgré les universités de leur pays, préféraient venir étudier le droit romain en Italie. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Pavia*, in-8°, Pavie, publication commencée en 1877 et continuée depuis.

17. Turin eut son université fondée par le comte Louis de Savoie, qui obtint, dans ce but, le 27 octobre 1404, une bulle du pape d'Avignon Benoît XIII. Ce diplôme étant d'une valeur plus que douteuse fut remplacé, neuf ans plus tard, par une bulle de Jean XXIII, du 1ᵉʳ août 1413. Actuellement l'université de Turin est fréquentée par 2 500 étudiants environ. Cf. *Atti della regia Accademia di Torino*, in-8°, Turin, 1865 sq.; *Annuario della r. Università degli studi in Torino*, n-8°, Turin, 1876-1914.

18. L'université de Gênes est de fondation beaucoup plus récente, puisqu'elle n'a été érigée qu'en 1812. Voir *Atti della r. Università di Genova*, in-8°, Gênes, publication périodique, commencée en 1869, et qui a duré jusqu'en 1904. Voir aussi *Annuario della r. Università degli studi in Genova*, in-8°, Gênes, commencé en 1877 et continué depuis.

19. Nous ne saurions terminer cette nomenclature, sans dire un mot de la célèbre école de Salerne. Ce ne fut pas, à proprement parler, une université, quoiqu'elle ait eu, pendant quelque temps, des chaires de philosophie et de théologie; mais surtout une école de médecine. Ses origines sont très obscures, mais remontent certainement très haut. Très prospère et très renommée déjà dès le XIᵉ siècle, elle fut, pendant longtemps, une des plus illustres, non seulement d'Italie, mais de l'Europe entière.

20. Pour être complet, signalons quelques autres établissements d'instruction supérieure, qui furent aussi appelés universités, sans que l'ampleur de leur enseignement justifiât ce nom. — *a)* Dans les États de l'Église : l'université de Macerata, érigée probablement au XIIIe siècle et qui possède, maintenant encore, une faculté de droit, fréquentée par 250 étudiants, cf. *Annuario della r. Università degli studi in Macerata*, in-8°, 1878 sq.; — celle de Fermo, fondée par Boniface IX, par une bulle du 16 janvier 1398, mais qui n'eut jamais grand éclat; — celle d'Orvieto, continuation de l'école de droit et de médecine, qui se trouvait déjà dans cette ville, au XIIIe siècle, et à laquelle une faculté de théologie fut ajoutée, au XIVe siècle; sa prospérité ne fût pas longue et son éclat, diminua peu à peu. — *b)* En Toscane : celles de Pistoie et de Lucques, bien éclipsées par leurs puissantes voisines de Pise et de Florence, non moins que par celles de Pavie et de Bologne. — *c)* Dans le nord de l'Italie : Vérone obtint, le 22 septembre 1339, une bulle de Benoît XII, ordonnant qu'on y érigeât une université; mais on ne voit pas que cette bulle ait eu son plein effet, malgré les efforts du doge Michel Steno, en 1405. C'est à tort également qu'on attribua de vraies universités à Brescia, Mantoue et Parme, quoique ces villes se soient glorifiées, parfois, d'avoir dans leurs murs, des professeurs célèbres; car de même qu'une seule hirondelle ne fait pas le printemps, de même un ou deux professeurs, quelque illustres qu'ils soient, ne suffisent pas à constituer une université, surtout en Italie, où, durant plusieurs siècles, il n'y avait presque pas de cité un peu importante, qui n'eût, dans ses chaires, quelque distingué professeur, principalement de droit. — *d)* En Sicile. La plus ancienne, dans cette île, est celle de Catane, érigée par une bulle d'Eugène IV, du 18 avril 1444. Elle est fréquentée, aujourd'hui par un millier d'étudiants. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Catania*, publication périodique commencée en 1877, et continuée depuis. — Palerme n'eut une université qu'en 1779. Elle est fréquentée, aujourd'hui, par 1 100 étudiants environ. Cf. *Bollettino della regia Accademia di Palermo*, in-8°, Palerme, 1884 sq.; *Annuario della r. Università degli studi in Palermo*, in-8°, Palerme, 1877 sq. — Quant à l'université de Messine, c'est à tort qu'on la fait remonter jusqu'en 1224. Le nombre de ses étudiants s'élevait à 650, avant le récent tremblement de terre qui a détruit la ville, en majeure partie. Cf. *Annuario della r. Università degli studi in Messina*, in-8°, Messine, 1877 sq.

21. Une université catholique a été fondée, en 1920, à Milan par le zèle éclairé du cardinal André Ferrari, archevêque de cette ville. Après avoir recueilli les fonds nécessaires à cette fondation, après avoir assuré le recrutement des premiers professeurs, le cardinal s'adressa, le 30 mai 1920, à la S. C. des Universités et Séminaires et il demanda que la nouvelle université, composée de deux facultés, une de philosophie et une de droit, fut approuvée par le siège apostolique. Le 4 août suivant, les cardinaux, membres de cette S. C., louèrent le projet du cardinal Ferrari et demandèrent que les statuts et règlements fussent soumis à leur examen. L'archevêque de Milan envoya les statuts, le 16 novembre, et comme il était gravement malade (il mourut, en effet, le 2 février 1921), le souverain pontife Benoît XV décida, après examen, que le décret d'érection serait porté par la S. C. pour que le fondateur eut la consolation avant de mourir, de voir son œuvre approuvée par l'autorité suprême. Aussi la nouvelle université, dédiée au Sacré-Cœur de Jésus, fut érigée officiellement et obtint la jouissance des privilèges accordés aux institutions de ce genre, qui dépendent du Saint-Siège; par décret du 25 décembre 1920. Voir *Acta apostolicæ sedis*, 1921, t. XIII, p. 321-322. On remarquera que cette Université catholique ne comporte pas, elle non plus, l'enseignement de la théologie.

2° *Séminaires.* — 1. *Observations générales.* — Si la capitale du monde chrétien est merveilleusement dotée, sous le rapport des établissements destinés à la formation du clergé, il n'en est malheureusement pas ainsi, à beaucoup près, dans un grand nombre de diocèses d'Italie, qui, vu leur petite étendue et la pénurie de leurs ressources, ne peuvent constituer, sur un si grand pied, leurs séminaires. Comment, en effet, en tant d'endroits, puisque l'Italie est morcelée en tant de diocèses, réunir un corps de professeurs suffisant pour des séminaires comprenant d'ordinaire une moyenne de 20 à 30 élèves seulement, quelquefois une quinzaine à peine et moins encore? Et ces élèves, si peu nombreux, appartiennent néanmoins à toutes les classes, depuis les plus basses, où l'on doit enseigner les rudiments des grammaires italienne et latine, jusqu'aux plus hautes classes, celles de philosophie etde théologie!... Si on voulait y établir des cours réguliers et complets, il y faudrait parfois presque autant de professeurs qu'il y a d'élèves!... Il y a là, une sorte d'impossibilité. Et quelle émulation peut-il exister parmi des élèves si peu nombreux, appartenant à des cours si différents? Quel entraînement au travail? Quel amour de l'étude?

En quelques endroits, on a essayé d'obvier au mal, en fondant des séminaires régionaux, pour une ou plusieurs provinces ecclésiastiques. Mais ces projets ont très rarement réussi, soit à cause de certaines rivalités locales, entre clergés de divers diocèses, même d'une seule province, soit à cause du désir, très légitime d'ailleurs, qu'ont les évêques de garder, sous leur main et sous leur influence immédiate, comme aussi pour la décence des saints offices dans leur cathédrale, les jeunes clercs, qui, plus tard, devront exercer le ministère dans leurs diocèses d'origine. Élevés tous en dehors de leur diocèse respectif, ne leur seront-ils pas, en quelque façon, étrangers? En connaîtront-ils suffisamment les usages, les coutumes, les mœurs et les habitudes? On peut lire, à ce sujet, un opuscule très instructif du chanoine Simone di Lella, *Proposta di riordinamento dei seminari nella provincia ecclesiastica di Benevento*, in-12, Portici, 1896. Quoique l'auteur ne parle directement que de la province de Bénévent, ses réflexions ne s'appliquent pas moins à beaucoup d'autres diocèses d'Italie. Voir aussi un ouvrage du chanoine F. Bruschelli, supérieur du séminaire de Nocera, en Ombrie : *Su lo stato dei seminari delle minori diocesi d'Italia*, in-12, Rome, 1905.

2. *Tentatives des souverains pontifes pour remédier, en partie, du moins, à cet état de choses.* — *a)* Pie IX apporta un premier remède par l'institution du séminaire Pie, destiné à former une élite de prêtres pieux et instruits aux diocèses des États pontificaux. Il le fonda, le 27 juin 1853, et, pour en assurer l'existence, préleva, sur sa cassette particulière, une somme de 340 000 écus, soit 1 700 000 francs. La bulle de fondation spécifie que, dans ce séminaire, devra être admis un élève de chacun des diocèses des États pontificaux, avec cette clause, cependant, que le diocèse de Sinigaglia, diocèse natal du fondateur, aura le droit d'en envoyer deux.

Pour belle que fût cette institution, elle ne pouvait, néanmoins, avoir qu'une influence très restreinte, puisque le nombre des élèves ne devait pas dépasser le nombre de 70. Chacun d'eux est choisi au concours, par son évêque. Il est donc supposé être l'élève le plus capable de son diocèse, et doit prêter le serment de revenir dans son diocèse d'origine, une fois les études

terminées. C'est après avoir terminé les humanités qu'il est envoyé à Rome, où il reste neuf ans, suivant, pour les cours de philosophie, de théologie et de droit canon, les classes même du Séminaire romain.

Jusqu'en 1913, ce séminaire Pie a été comme greffé sur l'établissement de Saint-Apollinaire, que Pie IX agrandit, à cet effet, et suréleva de deux étages. Maintenant, il est encore uni à ce même Séminaire romain, transporté auprès de la basilique de Saint-Jean de Latran. Par la munificence de Pie IX, aucun de ces élèves ne devait être à la charge de ses parents ou de son diocèse.

De cette institution est sortie une élite de professeurs de grands séminaires, pour les États pontificaux. Une cinquantaine d'entre eux ont été promus à l'épiscopat. Deux ont été revêtus de la pourpre romaine. Ce furent le cardinal Svampa, archevêque de Bologne, et le cardinal Respighi, successivement archevêque de Florence, puis cardinal-vicaire de Pie X.

b) Marchant sur les traces de Pie IX, Léon XIII, institua un séminaire régional à Anagni; mais les élèves n'y sont pas nombreux.

c) Le même pape fonda, à Pérouse, puis transporta à Rome, le collège Philippini, en l'honneur de saint Philippe de Néri, pour les Marches, l'Ombrie et les Romagnes.

3. *Statistique des séminaires diocésains d'Italie.* — *a)* Pour les diocèses suburbicaires, il n'y a que 168 séminaristes, en y comprenant les élèves des grands et petits séminaires : 35 pour Albano, 40 pour Frascati, 42 pour Palestrina, 27 pour Sabine, 24 pour Velletri. Le diocèse d'Ostie n'a pas de séminaire, et ne saurait en avoir, vu le chiffre insignifiant de ses habitants. Même remarque pour le diocèse de Porto et Santa Rufina.

b) Dans les anciens États de l'Église, pour les 63 diocèses qu'on y trouve, en outre des diocèses suburbicaires, il y a 2 133 élèves, ce qui fait une moyenne de 33 élèves par diocèse, pour l'ensemble des grands et petits séminaires. Les deux diocèses qui ont un chiffre relativement élevé, sont les deux archidiocèses de Bologne et de Fermo, avec une moyenne de 150 élèves. Notons que les six universités, autrefois situées dans les États de l'Église, avaient pour chancelier l'évêque diocésain, sous la haute direction de la Congrégation cardinalice des Études, établie par Léon XII.

c) Dans le Piémont, il y a 18 diocèses et 1 589 séminaristes, ce qui fait, en moyenne, 88 par diocèse. Les plus riches, sous ce rapport, sont Turin, avec 260 séminaristes; Verceil, avec 155; Novare, avec 150; Mondovi, avec 145.

d) Dans la Ligurie, il y a 8 diocèses, avec un chiffre global de 761 séminaristes. Mais, si quelques diocèses ont un chiffre relativement considérable, tels que Gênes, avec 200, Tortona avec 160, Chiavari avec 100, il y en a d'autres qui n'en ont que 30 ou 32.

e) Dans la Lombardie, il y a 9 diocèses, avec un chiffre global de 1 894 séminaristes. La plupart de ces diocèses ont des chiffres relativement élevés : Milan, 407; Bergame, 400; Brescia, 398; Crémone, 200; Côme, 150; Mantoue, 120; Lodi, 102. Le moins riche est Crema qui n'arrive qu'à 44; Pavie le surpasse un peu avec 73 séminaristes.

f) Dans la Vénétie, il y a 10 diocèses, avec un chiffre global de 1 787 séminaristes. La plupart de ces diocèses sont riches en sujet. En premier lieu vient Padoue, avec 304 séminaristes; puis Udine, avec 300; Trévise, 270; Vicence, 270; Vérone, 206; Chioggia, 140.

g) Dans la Toscane, il y a 22 diocèses, avec un chiffre global de 1 014 séminaristes. Si on excepte Florence, qui en a 200, Arezzo et Lucques qui en ont chacun 120, Fiesole qui en a 90, Pise qui en a 80, Sienne et Volterra qui en ont chacun 40, les autres en ont à peine de 20 à 30. Cinq d'entre eux en ont moins de 20.

h) L'Émilie a 8 diocèses avec un chiffre global de 637 séminaristes. Le plus riche en sujets est Plaisance avec 160 séminaristes; puis viennent Reggio di Emilia, avec 130; Parme, avec 100. Les autres sont très au-dessous de ces chiffres. L'un de ces diocèses n'a même pas 20 séminaristes.

i) L'ancien royaume de Naples a près de 100 diocèses, avec un chiffre global de 3 645 séminaristes. Les diocèses les plus riches en sujets sont celui de Naples, qui en a 200, et celui de Capoue, qui en a 180. Sept en ont une centaine, chacun; Caserte n'a que 90, et Salerne 60, seulement, ainsi que Trivento. Les autres sont incomparablement plus pauvres; sept diocèses ont à peine 20 séminaristes, et 29 diocèses en ont, chacun, moins encore.

j) La Sicile a 17 diocèses avec un chiffre global de 668 séminaristes. Le diocèse le mieux fourni est celui de Catane avec 140 séminaristes; puis viennent le diocèse de Girgenti qui en a 130, celui de Monreale qui en a 120, et celui d'Acireale qui atteint la centaine. Palerme en a seulement 85; Syracuse et Cefalù en ont 50 chacun; trois autres diocèses en ont à peu près autant. Un arrive à 30 à peine, et trois autres en ont de 10 à 15 seulement.

k) La Sardaigne a 11 diocèses, avec un chiffre global de 341 séminaristes. Les deux diocèses les mieux fournis sont celui de Cagliari, qui en a 100, et celui de Sassari, qui en a 80. Vient ensuite celui d'Oristano, qui en a 50. Tous les autres sont vraiment très pauvres. Deux en ont seulement 20 chacun; cinq autres en ont seulement de 10 à 15; et un, enfin, en a 7 à peine.

4. *Mésures administratives récentes* — Le 16 Juillet 1912, le cardianl De Laï, au nom de la Congrégation de la Consistoriale, dont il est le secrétaire, adressa une lettre circulaire à tous les évêques d'Italie, à la suite des visites apostoliques, faites dans les séminaires. Après avoir constaté la diminution du nombre des élèves des séminaires, en ces dernières années, et le manque de persévérance d'un certain nombre de jeunes gens, qui avaient semblé, tout d'abord, être appelés à l'état ecclésiastique, le cardinal examine quels sont les remèdes à ce mal.

a) Il exprime, en premier lieu, le désir que l'on sépare les élèves de philosophie et de théologie de ceux qui ne sont encore que dans les classes inférieures. Cela revient à établir des grands séminaires, distincts des petits séminaires, comme cela se pratique, dans tous les diocèses de France, depuis si longtemps, et dans quelques rares diocèses d'Italie, les plus grands, comme ceux de Milan, Turin, etc. Cette mesure paraît indispensable au cardinal, qui l'appelle *ottima, per non dire necessaria.* La raison en est qu'on ne peut pas soumettre au même règlement des enfants de 12 à 15 ans et des jeunes gens de 20 à 25. On ne peut pas, non plus, leur faire les mêmes prédications, les mêmes instructions, les mêmes lectures, ni leur prescrire les mêmes pratiques de piété. Quant à espérer trouver un système moyen, propre à former convenablement les uns et les autres, c'est une pure utopie : *é cosa impossibile.*

b) La S. C. de la Consistoriale veut ensuite qu'on ne reçoive dans les petits séminaires, que les adolescents qui manifestent l'intention de devenir prêtres, et qui montrent quelques preuves de vocation.

c) Que les vacances soient courtes et que les élèves soient, pendant ce temps-là, reçus dans une villégiature appartenant à un séminaire, plutôt que d'être envoyés dans leurs familles, où le contact du monde et la lecture des journaux peuvent leur être fatales.

Letouzey et Ané - Paris.

ITALIE ECCLÉSIASTIQUE

Légende

- Archevêchés
- Évêchés
- Relevant immédiatement du Saint Siège

Abréviations :

(S F) Abbaye des Saints Vincent et Anastase aux Trois-Fontaines.
(S M) — de S Martino al Monte Cimino
(M C) — du Mont Cassin
(M V) — du Monte Vergine
(S S T) — della Santissima Trinità della Cava

Échelle

0 50 100 150 Kil.

d) Pas d'externat, ni dans les grands, ni dans les petits séminaires.

e) Suit un programme d'études, dans lequel nous sommes heureux de voir recommander Bossuet, à côté de saint Augustin, pour la philosophie de l'histoire, la manifestation de la Providence dans les événements humains, et l'assistance continue donnée par Dieu à son Église.

Un an après, le cardinal De Lai, le 17 octobre 1913, envoyait une seconde circulaire aux évêques d'Italie, toujours au nom S. C. de la Consistoriale, au sujet des livres de texte à employer, dans les grands et petits séminaires, et de ceux à éliminer. Il en avait déjà parlé un peu, à la fin de la circulaire précédente, mais il y revient, dans celle-ci avec plus de détails, et y signale plusieurs auteurs, qu'on doit nécessairement exclure.

Enfin, tout récemment, a paru, sur ce sujet, un autre document officiel : *Ordinamento dei seminari. Nuove disposizioni della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi*, in-8°, Rome, 1920.

V. *INSTRUCTION PUBLIQUE.* — 1° *Statistiques de l'enseignement officiel.* — 1. Pour l'enseignement supérieur, l'instruction publique compte, en Italie, aujourd'hui, 21 universités, organisées ou surveillées par l'État. Parmi celles-ci, quatre sont universités libres : ce sont celles de Camerino, de Ferrare, de Pérouse et d'Urbino. Il y a, en outre, 15 instituts supérieurs d'État.

Vers la fin du XIXe siècle, le nombre des étudiants qui fréquentaient ces divers établissements était de 22 000 environ. Pour l'année scolaire 1913-1914, il fut de 27 228; et, pour l'année scolaire 1914-1915, de 31 838. Sur ce nombre, il y avait, en 1913-1914, 2 483 jeunes filles, et 4 732 l'année suivante. Cf. *Bollettino ufficiale del Ministero della Pubblica Istruzione, anno 1916.*

2. L'enseignement secondaire, à la fin du XIXe siècle, comprenait 397 écoles techniques, 310 lycées, 733 gymnases publics ou privés, soit un total de 1 420 établissements ou de 1 569, en y comprenant les 149 écoles normales. En 1909, ce chiffre global était monté à 1713, et trois ans après, il arrivait à 1801. Ces chiffres sont tirés des *Notizie sugli Istituti per l'Istruzione media e normale negli anni scolastici dal 1909 al 1912*, in-4°, Rome, 1916, ouvrage publié par les soins du ministère d'agriculture, d'industrie et de commerce, *Direzione generale della Statistica e del lavoro. Ufficio centrale di Statistica.*

Toutes ces écoles secondaires avaient, en 1912, une population scolaire de 227 203 élèves. Cf. *Bollettino ufficiale della Pubblica Istruzione*, in-8°, Rome, 1914 sq.

Sur le niveau des études, en Italie, durant la seconde moitié du XIXe siècle, on consultera avec fruit les ouvrages suivants : G. Paria, *Il livello degli studi locali nel regno d'Italia e nelle scuole romane dal 1859 al 1869, determinato sopra documenti ufficiali*, in-8°, Rome, 1871; Tommaseo, *Degli studi elementari e dei superiori*, in-8°, Florence, 1872; G. Monacorda, *Storia della Scuola, in Italia*, 2 in-12, Palerme, 1913.

3. Pour l'enseignement primaire, on comptait, à la fin du XIXe siècle, 57 621 écoles. Ce nombre s'est accru dans la suite. L'instruction primaire est obligatoire, en principe; cependant, durant le dernier quart du XIXe siècle, la moitié des adultes étaient encore illettrés. Dix ans plus tard, leur nombre était un peu diminué; mais il s'élevait encore à 13 350 000, dans les premières années du XXe siècle, d'après l'*Annuario statistico italiano, Seconda serie.* En 1913, on pouvait constater que le nombre des élèves, dans les écoles primaires, avait augmenté de 50 pour 100; mais les locaux étaient insuffisants, ainsi que le nombre des professeurs. Il aurait fallu, au 1er janvier 1912, 1116 professeurs de plus, pour que toutes les classes en fussent pourvues.

2° *Résultat moral de l'enseignement officiel.* — 1. Les écoles laïques, en Italie, comme partout ailleurs, ont produit des résultats désastreux, pour l'éducation populaire. Le gouvernement a dû, plus d'une fois, le reconnaître. Grande fut la surprise, quand fut divulguée la circulaire que M. Coppino, ministre de l'instruction publique, envoya, le 7 février 1885, aux proviseurs, inspecteurs et aux professeurs des écoles primaires, sur la nécessité de rendre les classes éducatives. Le ministre osait y parler des devoirs envers Dieu et de l'importance du catéchisme. « Ces écoles soutenues, à si grands frais, disait-il, ont un très mince résultat pour l'instruction et un résultat absolument nul pour l'éducation. » En émettant ce jugement sévère, le ministre se faisait l'écho de la presque totalité des députés, qui avaient exprimé ce sentiment, à l'occasion de la discussion du budget du ministère de l'instruction publique. *Atti ufficiali*, p. 632. Le ministre ajoutait que tous les professeurs n'étaient pas, malheureusement, des modèles de vertu, comme leur mission le demanderait, et qu'ils devaient prêcher de parole et d'exemple.

Ce n'était pas la première fois que la Chambre des députés faisait entendre des plaintes de ce genre. Le 2 mars 1883, le député Rosano avait mis sous les yeux de ses collègues une statistique effrayante : celle des adolescents, condamnés par les tribunaux et les cours d'assises d'Italie, durant les huit années précédentes. En 1875, les tribunaux de police correctionnelle en avaient condamné 12 620 et les cours d'assises, 862 : soit un total de 13 482. Sur 43 313 individus condamnés par les tribunaux de police, 12 620 étaient donc des mineurs; ceux-ci constituaient donc plus du quart des coupables. Cette proportion fut à peu près la même, en 1876. Mais, en 1880, ce fut bien pis. La proportion avait augmenté d'une manière épouvantable. Les tribunaux correctionnels avaient condamné 21 341 jeunes gens et les cours d'assises en avaient condamné 1 186, soit un total de 22 527 mineurs, avec une augmentation de plus d'un tiers sur les chiffres de 1875 et sur celui de 1876. Et cette proportion désolante s'accrut encore, les années suivantes. *Atti ufficiali, della Camera dei Deputati*, p. 1604. Les feuilles publiques de l'époque, commentant ces textes, faisaient remarquer avec combien de raison la Chambre des députés avait conclu que ces écoles primaires laïques ne donnent aucune éducation morale, et qu'elles semblent faites, non pour former d'honnêtes citoyens à la patrie, mais plutôt des gens destinés aux galères : *non probi cittaddini alla patria, ma più tosto abitatori alle galere. Atti ufficiali*, p. 1521, 1590 sq.

2. Et cette nullité d'éducation morale ne se trouvait pas seulement dans les écoles primaires pour les enfants du peuple. Le député Cardarelli, parlant à la Chambre, le 2 décembre 1886, sur les misères morales des écoles secondaires, gymnases et lycées, disait : « Quand nous voyons les élèves cracher au visage des professeurs; quand nous voyons les élèves attaquer brutalement les surveillants; quand nous les voyons chercher à soudoyer des sicaires pour frapper leurs maîtres, nous pouvons nous demander ce qu'est l'éducation morale de notre jeunesse! » *Atti ufficiali*, p. 746 sq. On pouvait se le demander aussi, en lisant, dans la chronique des journaux quotidiens, le récit des crimes de tout genre perpétrés par les élèves des écoles gouvernementales de tout degré; rien n'y manquait, pas même les suicides d'enfants.

3. Ces chiffres, déjà si tristement suggestifs, s'accrurent encore, les années suivantes. D'après les statis-

tiques officielles, en 1890, il y eut 30 108 mineurs condamnés pour délits. Dans ce chiffre, on comptait 2 920 enfants, âgés de moins de 14 ans; 12 208 adolescents, âgés de 14 à 18 ans; 14 980, âgés de 18 à 21 ans. En 1898, le chiffre global des mineurs condamnés pour délits, était monté à 44 172, dont 5 636 n'avaient pas 14 ans; 18 756 avaient de 14 à 18 ans; 19 780 avaient de 18 à 21 ans. On trouve ces chiffres dans l'*Annuario statistico italiano*, de 1904, et dans un travail du commandant De Negri, président de la Commission pour la statistique judiciaire, intitulé : *Relazione sulla delinquenza in Italia dal 1890 al 1905*, in-8°, Rome, 1908. « Les statistiques ne pouvaient mettre sous nos yeux un résultat ni plus triste, ni plus douloureux, » écrivait Guarnieri Ventimiglia, dans son ouvrage, *La delinquenza e la correzione dei minorenni*, in-8°, Rome, 1906, p. 114. En effet, la criminalité des mineurs augmentait progressivement d'une manière constante; elle augmentait, dans les chiffres absolus, comme dans les chiffres proportionnels; elle augmentait, dans la récidive et dans toutes les catégories d'âge; elle augmentait, dans ses rapports avec la criminalité des adultes, dans ses rapports avec la population, avec le nombre absolu des habitants, avec la densité de la population de chaque région; dans ses rapports même avec l'augmentation de la population. « Cette criminalité des mineurs est des plus alarmantes, poursuivait le même auteur. Elle atteint des proportions énormes. Depuis des années déjà, notre chère Italie avait la primauté incontestée de la criminalité, en général, et surtout spécialement celle de l'effusion du sang. Cette criminalité des jeunes gens, la moins excusable de toutes, est un lourd fardeau de honte, qui pèse plus encore sur nous que sur les coupables eux-mêmes. » *Op. et loc. cit.*

4. Dans la période suivante, ces chiffres, si désolants déjà, ne cessèrent de croître encore. De 1891 à 1895, il y eut 171 787 mineurs condamnés par les tribunaux; de 1896 à 1900, il y en eut 211 211. Pour la seule année 1904, il y en eut 62 437; pour l'année 1905, il y en eut 67 915, et pour l'année 1906, il y en eut 69 787. Sur ce nombre, il y eut, seulement pour la ville de Rome, 6 373 en 1904 et 10 863 en 1905, soit une augmentation de 4 490, presque 5 000 en un an. Cf. *Giornale d'Italia*, du 11 septembre 1906. En 1907 et en 1912, la proportion augmenta encore!

Pour désolants qu'ils soient ces chiffres ne sont pas néanmoins l'expression exacte de la triste réalité, car, comme l'ont fait remarquer plusieurs auteurs, la justice n'atteint pas même *le tiers* des coupables. Combien qui se cachent, avec tant d'astuce, qu'il est impossible de les découvrir ou de les signaler! Garofalo, *Criminologia*, in-8°, Turin, 1891, p. 71.

5. Et ce qu'il y a de plus épouvantable, c'est que la criminalité juvénile devient de plus en plus précoce! *Annuario statistico italiano*, in-8°, Rome, 1904, p. 228. Dans la période de 1891 à 1895, les mineurs condamnés, de 9 à 14 ans, étaient 17 831; dans la période quinquennale suivante, de 1896 à 1900, ils étaient 25 196. De Negri, *Relazione sulla delinquenza in Italia*, p. 52. De même, les suicides de mineurs ont quadruplé, dans une période de trente ans, de 1872 à 1902. *Annuario statistico italiano*, p. 136. Cette augmentation est d'autant plus impressionnante, que, parmi les adultes de 21 à 60 ans, le nombre des suicides a diminué, pendant la même période, et la proportion des suicides parmi les jeunes gens âgés de moins de 20 ans, a augmenté encore en 1909 et en 1912!

6. Comment ne pas voir que cette augmentation de criminalité juvénile et nous dirions même, enfantine, augmente avec la multiplication des écoles laïques ou sans Dieu, qui, non seulement enlèvent tout frein moral aux passions naissantes, mais qui, de diverses façons, même par les livres de classe et les livres de prix, conspirent à développer ces mauvais instincts! Le temps est passé, où les tenants de l'école laïque pouvaient dire, avec effronterie : « Pour chaque école qui s'ouvre, une prison se ferme. » Hélas! les écoles laïques se sont ouvertes par milliers, mais les prisons ne se sont pas fermées. Au contraire, il a fallu en ouvrir d'autres, et le nombre de leurs habitants augmente sans cesse. Voilà les faits indiscutables. Aux esprits sincères de conclure.

3° *L'enseignement libre.* — 1. On ne s'étonnera donc pas que, dans la partie saine de la population italienne, non seulement les écoles primaires de l'État, mais aussi les écoles secondaires, gymnases et lycées, n'inspirent que très peu de confiance. Les parents n'y trouvent pas, pour leurs enfants, des garanties suffisantes de morale et d'esprit religieux. Et dans une nation, comme la nation italienne, qui, au fond, est bien plus catholique qu'il ne semble, là où ces garanties manquent, il est naturel qu'on s'efforce d'opposer, autant que possible, des écoles libres, ou privées, aux écoles gouvernementales, malgré les lourdes dépenses qu'elles entraînent.

2. A la Chambre même des députés, certains hommes, quoique peu suspects de cléricalisme, ont eu le courage de confesser que les pères de famille avaient eu raison de chercher, pour leurs enfants, d'autres écoles que celles du gouvernement. L'un d'eux, Ruggero Bonghi, tristement connu par les paroles indignes proférées contre la sainte Bible et son inspiration, pouvait déjà, en 1887, faire à ses collègues cet argument *ad hominem* : Vous vous étonnez que les pères de famille ne nous confient pas leurs enfants; mais combien j'en connais, moi, parmi ceux qui crient le plus fort contre les cléricaux, et qui, cependant, envoient leurs enfants dans les écoles tenues par des prêtres, ou des religieux, parce qu'ils savent combien peu valent nos écoles pour instruire la jeunesse, et surtout pour la moraliser! *Atti ufficiali della Camera dei deputati*, p. 630 sq., 773 sq.

Les mêmes remarques se reproduisent, trente ans plus tard, dans le Parlement et dans la presse, sur les lèvres ou sous la plume de ceux mêmes qui soutiennent, avec le plus d'illogisme, le monopole d'État sur l'école. *Rivista d'Italia*, 30 juin 1918, p. 205, 207.

3. En 1912, l'enseignement secondaire libre se répartissait ainsi : 238 gymnases, 73 lycées, 186 écoles techniques, 23 instituts techniques, 2 écoles normales pour jeunes gens, 39 écoles normales pour jeunes filles, 103 écoles complémentaires pour jeunes filles. Celles-ci sont même plus nombreuses que ne le disent les statistiques officielles. Le nombre des établissements libres est à peu près la moitié de celui des établissements similaires de l'État, quoique le nombre des élèves qui fréquentent les établissements libres, soit loin d'égaler la moitié du nombre des élèves qui fréquentent les établissements de l'État. Ceux-ci, en effet, sont généralement plus grands et plus peuplés, surtout par les enfants de fonctionnaires, qui n'ont pas assez d'indépendance pour envoyer leurs fils et leurs filles dans les écoles libres.

Le nombre des établissements secondaires libres est relativement consolant. Il le serait encore davantage, sans les entraves de divers genres, mises par l'État à l'ouverture et au maintien des écoles libres. Néanmoins, le nombre des établissements libres augmenta, dans les années suivantes. Le 15 décembre 1918, se réunissaient, à Rome, les représentants de plus de 700 établissements libres de toutes les régions de l'Italie, pour constituer une *Federazione nazionale degli Istituti scolastici privati*, pour la défense des droits des écoles libres, leur développement et leur prospérité. L'assemblée décida, en même temps, la

création d'une revue périodique, le *Bollettino federale*, pour cimenter cette union et la rendre féconde. A Rome, fut également fondée l'*Associazione didattica italiana*, et, à Turin, une *Unione pro schola libera*, que l'on peut dire aussi nationale, vu sa grande diffusion. Leur but est d'éclairer l'opinion publique sur les droits de l'enseignement libre, et d'agir sur les pouvoirs publics, pour obtenir une législation conforme à ces droits. Citons également l'*Associazione magistrale Nicolò Tommaseo;* elle est pour les écoles primaires.

Parmi les auteurs récents qui ont écrit sur la grave question de l'enseignement, en Italie, nous citerons : Mgr Radini Tedeschi, *Il problema scolastico odierno*, in-8°, Rome, 1913; *La libertà d'insegnamento. Che cosa possiamo, e che cosa dobbiamo fare?* in-8°, Turin, 1914; N. Rezzara, *Il problema scolastico nell'ora presente*, in-8°, Bergame, 1913; Piovano, *Le odierni questioni della scuola*, in-8°, Rome, 1913; Pavissich, *Scuola libera*, in-8°, Rome, 1913; Mgr S. Nicotara, *La scuola libera*, in-8°, Rome, 1913; *Id., La scuola libera*, in-8°, Catane, 1914; M. Barbera, *Libertà d'insegnamento. Principii e proposte*, in-8°, Rome, 1919.

4. Les catholiques ont aussi lutté pour la composition de livres de classes, car ceux que l'on met entre les mains des élèves, dans les établissements de l'État, pour la littérature, l'histoire, les sciences et la philosophie, abondent d'erreurs graves, et, trop souvent, d'insinuations perfides contre la religion. Voir, au sujet de ces manuels si répréhensibles, une série d'articles très instructifs et très documentés, dans la *Civiltà cattolica*, années 1912, 1915, 1916 et 1917. Dans leurs livres de pédagogie, les Italiens ont imité trop servilement les auteurs allemands. Et le gouvernement voudrait imposer ces mauvais livres de texte, même dans les écoles libres, tenues par les prêtres, les religieux et les religieuses. Il y travaille par ses circulaires ministérielles, ses inspecteurs et la manière de faire du jury dans les examens.

5. Les programmes gouvernementaux pour les examens donnant droit aux diplômes, ne sont pas moins répréhensibles que les livres de classe mis entre les mains des élèves. Beaucoup de députés s'en sont plaints, à la Chambre, et le ministre de l'instruction publique a dû reconnaître, lui-même, le bien-fondé de leurs plaintes. *Atti parlamentari*, 2 mars 1916, p. 8742, 8744 sq.

6. De plus, le gouvernement italien a fait des lois spéciales, pour s'emparer, autant que possible, de la jeunesse, par des œuvres postscolaires. Pour avoir une idée assez complète de ses efforts, on lira avec fruit les auteurs suivants : N. Rezzara, *Il patronato scolastico imposto dalla legge*, in-8°, Bergame, 1914; S. Bassi, *Il patronato scolastico comunale e le altre opere di assistenza scolastica*, in-8°, Milan, 1914.

Pour lutter sur ce terrain, ont été instituées, à Milan, la *Federazione cinematografica cattolica*, et la *Federazione italiana delle biblioteche cattoliche circolanti*. Celle-ci, en outre, publie une revue intitulée : *Rivista di letture*. Le but est de contrebalancer efficacement l'œuvre néfaste des bibliothèques populaires laïques. Les catholiques ont aussi créé diverses œuvres d'apostolat parmi les jeunes gens.

VI. Religieux et religieuses. — *I. Dans la ville de Rome.* — 1° *Religieux*. — Il y a, à Rome, environ 1 200 religieux, dont un millier sont prêtres. Parmi eux, quelques-uns s'occupent de l'éducation de la jeunesse, et dirigent une dizaine d'instituts ou collèges, ayant un chiffre global de quinze cents à deux mille élèves. Beaucoup d'autres s'occupent du ministère sacré auprès des âmes : prédications, confessions, service paroissial. Il y a aussi une centaine de procureurs généraux d'ordres ou de congrégations, chargés de traiter directement les affaires de leur institut auprès du Saint-Siège. On peut dire, en outre, que presque tous les ordres et les congrégations religieuses sont représentés à Rome, soit parce que les membres de leur administration générale y résident, pour être en contact plus immédiat avec le Saint-Siège; soit parce qu'ils y ont établi des communautés, plus ou moins nombreuses, des maisons d'étude, ou des scolasticats, pour leurs jeunes sujets, qui suivent les cours de quelqu'une des universités romaines.

On trouvera les renseignements dans les annuaires officiels, ou semi-officiels, tels que l'*Annuario, pontificio per l'anno 1919, Pubblicazione ufficiale*, in-8°, Rome, 1919, p. 417-450; Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-8°, Paris, 1919, p. 514-573.

2° *Religieuses*. — Dans les premières années du xxe siècle, le nombre des religieuses, à Rome, était de 3 500 à 3 700. Il a augmenté encore, dans ces dernières années, et, maintenant, dépasse certainement 4 000; mais il serait difficile de le fixer, au juste, vu l'absence de statistiques complètes. La plupart sont italiennes; mais il y en a aussi de presque toutes les nations. Celles qui, parmi elles, s'occupent de l'éducation des jeunes filles, ont ouvert, dans ce but, une trentaine d'établissements, qui ont un chiffre global de plus de 10 000 élèves. Elles en ont ouvert aussi pour les œuvres postscolaires : ouvroirs, patronages, etc. Beaucoup d'autres se consacrent au soin des malades, dans les grands hôpitaux, ou dans les cliniques ou même à domicile. Un certain nombre s'adonnent à la vie contemplative et celles-ci généralement sont cloîtrées. Enfin, plusieurs congrégations de religieuses ont également, à Rome, leur maison généralice.

II. En dehors de la ville de Rome. — 1° *Religieux*. — 1. On peut dire, de même, que tous les ordres, congrégations et Instituts religieux se trouvent en Italie, sans excepter ceux qui ont été fondés ailleurs, et qui viennent, tôt ou tard, établir une de leurs maisons, à Rome, pour les raisons indiquées plus haut, et qui, de là, rayonnent en divers endroits de la péninsule.

2. Le chiffre total des religieux est de 20 000 environ. Ils se répartissent ainsi, suivant les anciennes divisions géographiques de l'Italie : diocèses suburbicaires, 350; États de l'Église, 3 750; Émilie, 800; Ligurie, 1 350; Lombardie, 1 300; Piémont, 1 350; ancien royaume de Naples, 4 500; Toscane, 2 700; Vénétie, 1 420; Sicile, 1 750; Sardaigne, 400.

3. Les villes, où il y en a le plus, après Rome, sont : Naples, 980; Florence, 570; Gênes, 400; Turin, 380; Venise, 330; Milan, 250; Ivrée, 170; Catane, 160. Le petit diocèse de Frascati en a plus de 150, et possède de nombreux monastères, représentant presque tous les grands ordres. On peut en dire presque autant de l'évêché suburbicaire d'Albano.

2° *Religieuses*. — 1. Le nombre des religieuses de toute l'Italie, en dehors de Rome, est de 34 271, d'après les statistiques les plus récentes et qui paraissent les plus exactes. Ces religieuses appartiennent aux congrégations et aux ordres les plus divers.

2. Elles se répartissent ainsi, suivant les anciennes divisions géographiques de l'Italie : diocèses suburbicaires, 390; États de l'Église, 5 872; Émilie, 1 003; Ligurie, 2 372; Lombardie, 5 325; Piémont, 4 318; ancien royaume de Naples, 5 945; Toscane, 3 421; Vénétie, 2 602; Sicile, 2 833; Sardaigne, 187.

3. Certains diocèses en possèdent, à eux seuls, un nombre considérable : Naples en a 2 000; Florence, 1 600; Crémone, 1 475; Brescia, 1 280; Gênes, 1 100; Palerme, 1 070; Milan, 960; Verceil, 980; Udine, 630; Ivrée, 530; Vicence, 520; Turin, 500, etc.

VII. Œuvres de zèle. — 1° *Vie paroissiale à Rome.* — 1. Au commencement du xxe siècle, il y avait à Rome, 58 paroisses, dont 26 étaient confiées aux prêtres séculiers, et 32 aux prêtres réguliers. La population étant, alors, de 555 000 âmes environ, cela faisait, théoriquement, une moyenne de 9 000 âmes par paroisse; mais, pratiquement, il était loin d'en être ainsi. Les paroisses situées au centre de la ville, étant très rapprochées les unes des autres, avaient peu d'habitants; tandis que celles des quartiers excentriques, où, avant 1870, il n'y avait ni habitants, ni églises, devenaient de plus en plus populeuses. Il a donc fallu les scinder, pour en créer d'autres. C'est ce qui a été fait, surtout sous Pie X, et c'est ce qui continue encore à se faire, car la ville ne cesse de grandir, par un afflux constant de la population, qui, de toutes les parties de l'Italie, se porte vers la capitale. Cette augmentation, toujours grandissante, n'a pas été favorable à l'amélioration des mœurs et de la piété. Si les anciens Romains, établis à Rome depuis longtemps, sont restés profondément chrétiens, les nouveaux habitants, attirés par l'ambition et l'amour du lucre, ne mettent pas l'observation de leurs devoirs religieux au premier rang de leurs préoccupations.

2. Les curés de la ville de Rome se réunissent officiellement, tous les jeudis de l'année, chez l'un d'entre eux, à tour de rôle. C'est ce qu'on appelle le *crocchio* ou cercle. Il est présidé ordinairement par Mgr le vice-gérant, qui représente le cardinal-vicaire, ou, en son absence, par le camerlingue du clergé paroissial.

Dans ces réunions hebdomadaires, les curés confèrent sur tous les sujets concernant l'administration paroissiale; parlent des cas pratiques importants, qui se sont présentés à eux; mettent en commun leurs lumières et adoptent, après discussion, une ligne de conduite uniforme pour les cas similaires. C'est, là, un avantage et une force. Dans beaucoup de grandes villes on pourrait suivre cette méthode, qui remédierait au défaut d'homogénéité que l'on remarque, parfois, entre les directions données par les curés d'une même ville, dans laquelle se trouvent plusieurs paroisses.

3. Grâce à cette unité d'action, on a pu neutraliser, en partie, le résultat de la propagande des diverses sectes protestantes. Malgré tous les efforts faits par celles-ci les conversions sont rares. Le grand amour que les Italiens ont pour la sainte Vierge les préserve aussi. Il leur faut absolument ces manifestations pieuses, trouvées parfois exagérées par les catholiques du nord, mais que beaucoup d'Italiens, ceux du peuple surtout, considèrent comme une partie essentielle et fondamentale de la religion. Les besogneux, attirés par l'appât de quelque aumône, ou par la distribution prévue de vêtements et de divers objets, peuvent venir assister, d'une oreille distraite, aux prêches des ministres. Le soir, avant de se coucher, ils n'en réciteront pas moins le chapelet, soit en particulier, soit même en famille. Si, dans quelques cas isolés, les propagandistes réussissent à éloigner quelques Italiens de l'Église catholique, leur mère, c'est pour en faire des libres penseurs, mais nullement pour les transformer en protestants, vaudois, luthériens, calvinistes ou méthodistes. Si ces brebis sont perdues pour l'Église, elles ne sont pas vraiment acquises aux sectes dissidentes.

2° *Œuvre de la préservation de la foi, à Rome.* — Elle fut instituée par Léon XIII, le 25 novembre 1902, puis bénie spécialement par Pie X et Benoît XV. Elle se compose de plusieurs cardinaux et d'un certain nombre de consulteurs, pris dans la prélature et les ordres religieux. Cf. *Analecta ecclesiastica*, de 1904, p. 231. Beaucoup de jeunes gens et de jeunes filles lui doivent d'avoir échappé aux pièges de tous genres, semés sous leurs pas, par le prosélytisme entreprenant des diverses sectes. Dans un discours prononcé, le 21 novembre 1915, le souverain pontife, s'adressant au cardinal-vicaire, aux prélats consulteurs, aux membres du comité romain et de la section internationale qui lui fut adjointe, le 20 mai 1904, ainsi qu'aux dames qui appartiennent à ce qu'on appelle à Rome, la *sezione femminile*, se réjouit des résultats réconfortants, déjà acquis, et signale les moyens à prendre, pour que cette œuvre si utile se développe davantage encore.

3° *Confréries.* — Pour maintenir la pratique des devoirs religieux dans toutes les classes de la société, il y a, à Rome, près de 90 confréries diverses, pour tous les corps de métiers, et toutes les situations sociales, pour les personnes de tout sexe et de tout âge. La plupart ont été érigées en archiconfréries, de sorte qu'elles ont la faculté de s'affilier, dans toute l'Italie, et même en dehors de l'Italie, d'autres associations similaires, avec le privilège de leur communiquer les indulgences et faveurs spirituelles, dont elles sont enrichies. Ainsi leur influence salutaire, non seulement s'exerce à Rome, mais peut s'étendre à toute l'Italie, et même plus loin.

4° *Adoration perpétuelle du très saint Sacrement.* — Cette œuvre, est née en Italie, et s'y est surtout propagée. Elle est encore toujours très en honneur, à Rome, où elle est ininterrompue, et le jour et la nuit, durant toute l'année, dans les diverses églises et chapelles si nombreuses, dans la ville éternelle. Voir Adoration perpétuelle, t. i, col. 442-445. Notons, à ce sujet, un détail curieux et édifiant. Dans la ville épiscopale de Mazzara del Vallo, en Sicile, province de Palerme, une église, dédiée au Sacré-Cœur de Jésus, possède une tour assez élevée pour que le sommet puisse être vu de toutes parts. Une coupole en cristal la surmonte. Au milieu de cette coupole est un autel, sur lequel est exposé le très saint Sacrement, qu'on peut ainsi adorer, de toutes les parties de la ville. Cette tour s'appelle le « phare eucharistique ».

5° *Campagne contre la presse irréligieuse et immorale.* — Contre ce mal avait déjà agi vigoureusement, le pape Clément XIII, dans sa célèbre encyclique *Christianæ reipublicæ*, du 25 novembre 1766. De nos jours, très nombreuses ont été les assemblées et ensuite les pétitions envoyées aux ministères et au parlement, pour obtenir que les pouvoirs législatifs missent un frein à ce débordement des publications blasphématoires et obscènes. Pour lutter contre ce mal, s'est constituée la *Lega nazionale fra i padri di famiglia per la difesa della moralità.* Il y a aussi d'autres ligues de ce genre, telles que la *Lega nazionale contro le bestemmie e il turpiloquio*, la *Lega per la moralità*, etc.

6° *Campagne contre les danses répréhensibles, les toilettes inconvenantes et les représentations théâtrales ou cinématographiques, dangereuses pour la morale publique.* — Signalons, à ce sujet, beaucoup de lettres épiscopales et de circulaires du cardinal-vicaire, ainsi que de nombreux articles de journaux et de revues catholiques.

7° *Campagne contre l'alcoolisme.* — La lutte a été vigoureusement menée également sur ce terrain. Notons en particulier, à ce propos, le congrès tenu à Milan, du 22 au 28 septembre 1913.

8° *L'œuvre de la protection de la jeune fille.* — Le 6e congrès de cette œuvre, internationale par son ampleur, se tint, à Turin, au mois de mai 1912. En dix ans d'existence que comptait, alors, la section italienne, celle-ci avait déjà fondé cinquante comités, avait déjà secouru plus de 60 000 jeunes filles, et avait dépensé, dans ce but, 473 512 francs. Elle main-

tenait des agents fixes aux principales gares du royaume, pour y accueillir les jeunes voyageuses, que leur inexpérience, ou leur ingénuité, exposait à tant de périls.

9° *L'œuvre de la bonne presse.* — 1. Les journaux catholiques sont, en général, rédigés d'une façon fort convenable, et si on les compare à la plus grande partie des feuilles libérales ou autres, on peut dire qu'ils sont bien écrits. Quoiqu'ils aient dû lutter contre toutes sortes de difficultés, non seulement ils se sont soutenus, mais ont amélioré leur situation, à divers points de vue, par exemple, pour le tirage, le choix des collaborateurs, l'abondance et la sûreté des nouvelles qu'ils donnent ou des matières qu'ils traitent. Ce n'est pas à dire, cependant, qu'ils soient parfaits, et que, surtout, leur nombre réponde aux nécessités du temps.

En première ligne de ces journaux catholiques, est l'*Osservatore romano*, organe officieux du Vatican. Nommons ensuite pour Rome, *La Voce della verità*, fondée le 8 avril 1871, et qui toujours défendit courageusement la bonne cause. Léon XIII la loua spécialement à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de sa fondation, célébré le 8 avril 1896. Plus récent est le *Corriere d'Italia*, fondé en 1905. Il est diversement apprécié, à cause de ses idées politiques et de l'acrimonie qu'il met, parfois, dans des disputes sur des sujets qui n'intéressent, en rien, ni l'Église, ni la religion. *La Vera Roma*, journal politique, religieux, illustré, mais seulement hebdomadaire. De même, la *Gioventu cattholica*.

En Toscane, très répandue est l'*Unità cattolica*, de Florence. Plusieurs fois louée par Pie IX et Léon XIII, pour son bon esprit et l'énergie qu'elle déploya, sous ces deux pontificats, pour la défense des saines doctrines, elle l'a été aussi, d'une façon très explicite, par Pie X, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation qu'elle célébra, le 29 octobre 1912. Dans cette même région de l'Italie, est répandu aussi le *Messagero Toscano*, qui paraît à Pise; *Il nuovo giornale di Piacenza*, de Plaisance.

Dans l'Italie septentrionale, citons : *La Difesa*, de Venise; l'*Avvenire d'Italia*, de Bologne; *L'Italia*, de Milan; *Il Cittadino*, de Gênes; *La Liguria*, de Gênes; *Il Berico*, de Vicence; *Il Cittadino*, de Brescia; *Il Momento*, de Turin; *L'Italia reale*, de Turin; *Il Cittadino*, de Mantoue; *L'Esare*, de Lucques; *Eco di Bergamo*, de Bergame; *Modena*, de Modène; *La Libertà*, de Padoue; *L'Ordine*, de Côme; *Lo Standardo*, de Cuneo; *Il Ticino*, de Pavie; *Verona Fedele*, de Vérone; *Il Popolo*, de Tortone; *L'Eco del littorale*, de Trieste; *Il Corriere del Friuli*, d'Udine.

Dans l'Italie méridionale, *La Libertà*, de Naples; *La Fede e civiltà*, de Reggio, en Calabre; *Il Cittadino cattolico*, de Girgenti, en Sicile; *la Sicilia cattolica*, qui a succédé à l'*Ape* (l'Abeille), fondée en 1866.

Il y a, en Italie, environ 130 journaux catholiques hebdomadaires, une cinquantaine de revues catholiques, paraissant tous les quinze jours, et 150 publications mensuelles catholiques. On en trouvera les titres divers dans l'*Annuario ecclesiastico* de 1915, in-8°, Rome, 1916, p. 179, 877-880.

2. Le cardinal Maffi, archevêque de Pise, ayant formé un projet d'*Opera nazionale per la buona stampa*, pour la diffusion, en Italie, des bons journaux et des revues périodiques animées des principes catholiques, comme aussi pour la diffusion des bons livres, le soumit au pape Benoît XV, qui l'approuva, le 30 mars 1915, et en fixa les statuts. En même temps, le cardinal Maffi publia une lettre pastorale, à ce sujet, et un opuscule intitulé : *Per il giornalismo cattolico*, in-8°, Pise, 1915, tiré à de nombreux exemplaires.

En moins d'une année, cette œuvre s'étendit, se constitua, et, dès le mois de janvier 1916, publia un bulletin mensuel, intitulé : *Stampa cattolica italiana*, Rome, 70, via della Scrofa. Cette revue a pour but de réunir les documents et renseignements pouvant servir au développement de l'œuvre, dans tous les diocèses d'Italie. En 1918, ce bulletin changea de titre, et s'appela *Lettere aperte*, Lettres ouvertes, écrites d'un style alerte, pour faire comprendre à tous les catholiques l'extrême importance de la bonne presse.

Dans le même but, furent lancés une foule de tracts, aux titres suggestifs, comme : *Il re di carta; Venti modi e... uno di piu per aiutare il mondo a camminare meglio; I giornalini*, etc. Tous étaient le commentaire de l'épigraphe humoristique, mise en tête du premier numéro des *Lettere aperte*, sous une vignette indiquant, d'une façon saisissante, comment le journalisme mène le monde : *Sia che cammini bene, — Sia che cammini male, — Il mondo va e viene, — Come vuole il giornale.*

Même allure avait l'*Almanacco, Manuale della buona stampa*, Rome, 1918, qui était, en même temps, un répertoire très utile d'indications sur la bonne presse : livres, revues, journaux catholiques; sur les délégués diocésains; la marche de l'œuvre, etc. Il indiquait, entre autres, avec leur adresse exacte, 24 journaux quotidiens, 23 revues importantes; 420 autres de caractères divers et d'importance moindre, mais utiles et recommandables, paraissant dans les diverses régions de l'Italie. En premier lieu venait le Piémont, le plus riche en publications périodiques, puisqu'il en compte 70; ensuite la Lombardie, avec 64; le Latium, avec 47; l'Émilie, avec 42; la Toscane, la Vénétie, la Sicile, la Campanie en avaient, chacune, plus d'une trentaine; la Ligurie et les Marches en avaient, chacune, une vingtaine environ; l'Ombrie en avait 16; les Pouilles, 10; le Molise, 5; la Calabre, 6; la Sardaigne, 3; la Basilicate, 2. Malgré ces chiffres assez consolants, la liste n'était pas complète. Il y avait aussi espérance que cette situation, déjà bonne, s'améliorât toujours davantage.

3. Des bibliothèques populaires, catholiques et même circulantes, ont été fondées, en divers endroits, depuis une trentaine d'années. Pour faciliter l'acquisition des bons livres, le P. Franco publia le *Catalogo di libri per le famiglie colte ed oneste*, in-8°, Rome, 1892.

En 1904, fut fondée la *Federazione Italiana delle biblioteche cattoliche circolanti*, dont le centre est à Milan. Elle publie un bulletin mensuel intitulé, d'abord, *Bollettino delle biblioteche cattoliche;* puis, à partir de 1914, *Rivista di letture*. La fondation de cette fédération catholique précéda, de deux ans, celle de la *Federazione delle biblioteche populari*, qui est d'origine sectaire et maçonnique. La fédération italienne des bibliothèques catholiques comprenait, en 1915, plus de 700 bibliothèques affiliées, et près de 1 000, en 1917. Son bulletin signale, chaque mois, les nouveaux livres, dignes d'être recommandés. En douze ans, il avait ainsi analysé, au point de vue moral, plus de 4 000 volumes de lecture. La fédération a publié également un *Manuale del bibliotecario*, in-8°, Milan, 1915, contenant ce qu'une expérience de dix années avait appris, et donnant des directions pratiques, pour le bon fonctionnement d'une bibliothèque populaire circulante; un catalogue des livres recommandables; un jugement sur les revues italiennes et étrangères, etc.

VIII. INSTITUTIONS CHARITABLES. — *I. A ROME.* — L'Église de Rome fut, jusqu'en 1870, extraordinairement riche en fondations de ce genre, grâce à la munificence des souverains pontifes, des cardinaux, des ordres religieux et de l'aristocratie.

Le plus ancien ouvrage qui soit parvenu jusqu'à

nous, sur ce sujet, est le *Trattato di tutte le opere pie dell'alma città di Roma*, par Camille Fanacci, in-8°, Rome, 1601. L'auteur, originaire de Sienne, étant venu à Rome, à l'occasion du jubilé de 1600, fut tellement ému, comme il le raconte lui-même, du bien qu'il vit s'y opérer, sous ses yeux, que, quoique âgé de quatre-vingts ans, il fit les recherches les plus diligentes, pour publier un ouvrage aussi complet que possible, sur le sujet qui l'avait touché à ce point. Presque un siècle plus tard, il eut un imitateur qui voulut le continuer : Charles-Barthélemy Piazza, Εὐσεβολόγιον, *Eusevologio Romano, ovvero delle opere pie di Roma*, in-8°, Rome, 1698. Plus tard encore, à l'occasion du jubilé de 1825, Guillaume Costanzi publia *L'Osservatore di Roma in tutto ciò che riguarda il morale, il disciplinare, il giudiziario*, etc., in-8°, Rome, 1825. Beaucoup d'autres auteurs traitèrent également ce sujet, si ce n'est *ex professo*, du moins incidemment. Un grand nombre publièrent des monographies sur telle ou telle autre œuvre de bienfaisance de Rome. Mais celui qui traita magistralement un sujet aussi vaste, fut le futur cardinal Charles-Louis Morichini, évêque de Jesi. Son premier essai, en ce genre, fut : *Degli Istituti di pubblica carità e d'istruzione primaria. Saggio storico e statistico*, in-8°, Rome, 1835, bientôt traduit en français par Édouard de Bazelaire, *Des institutions de bienfaisance publique et d'instruction primaire à Rome. Essai historique et statistique*, in-8°, Paris, 1839. Le succès de ce premier essai engagea l'auteur à le développer et à le compléter par une étude sur les efforts tentés par les souverains pontifes, pour moraliser les prisonniers. Quelque temps après, il publia donc : *Degli istituti di pubblica carità, ed istruzione primaria, e delle prigioni in Roma*, 2 in-8°, Rome, 1842, lequel, considérablement augmenté, devint un très gros volume, publié à l'occasion du concile œcuménique du Vatican : *Degli istituti di carità per la sussistenza e l'educazione dei poveri e dei prigionieri in Roma*, in-4°, Rome, 1870.

Nous examinerons successivement, les œuvres de bienfaisance : 1° pour les secours matériels aux indigents; 2° pour l'éducation et l'instruction des pauvres; 3° pour la correction des délinquants, incarcérés.

1° *Pour le soulagement des misères physiques et morales des indigents et des malades*. — 1. L'hôpital du Saint-Esprit, pour les hommes, le plus ancien de tous. Fondé par Innocent III, il fut réédifié par Sixte IV, agrandi ensuite par divers papes, qui en firent une construction grandiose, avec d'immenses salles, hautes, bien aérées, l'une d'elles comptant jusqu'à 126 mètres de long, 12 de large et 13 de haut, et plusieurs autres s'approchant de ces dimensions. Il pouvait contenir plus de 1 600 lits. Il y a, en outre, un asile pour 500 aliénés et un hospice pour 3 000 enfants trouvés, plus un conservatoire pour les jeunes filles, un asile pour les vieillards et une importante bibliothèque médicale, avec des salles d'opération, vastes, bien éclairées, abondamment pourvues d'eau, etc. Nul établissement d'Europe ne possédait, alors, une installation aussi complète. Les revenus annuels dépassaient un million.

A jour fixe, de nombreuses confréries venaient apporter aux malades leurs dévoués services et se succédaient, tour à tour, à leur chevet. Tous les secours spirituels étaient assurés par des aumôniers qui restaient à demeure.

2. L'hôpital du Très-Saint-Sauveur, près de la basilique de Saint-Jean de Latran, était surtout destiné aux femmes. Il fut fondé par le cardinal Jean Colonna, en 1216. Il comprend, lui aussi, de très grandes salles pouvant contenir 600 lits environ.

3. L'hôpital Saint-Jacques *in Augusto*, près des restes imposants de l'ancien mausolée d'Auguste, est pour les incurables, ou pour ceux qui doivent subir des opérations chirurgicales. Il fut fondé, en 1339, par un autre cardinal de la même famille des Colonna, et comprend, lui aussi, d'immenses salles pour 500 malades. Annexée à cet hôpital, une école d'anatomie pratique dépendait de l'université de la Sapience. Cf. J. Sisco, *Saggio dell'istituto, clinica romana di medicina esterna*, in-4°, Rome, 1816.

4. L'hôpital de la Consolation, presque au centre de Rome, près du Forum, pour les prompts secours, en cas de blessures, contusions, fractures, brûlures et accidents. Il fut fondé, à la fin du XIIe siècle, par le pape Célestin III.

5. L'hôpital de Sainte-Marie et de Saint-Gallican, au Transtévère, à côté de l'église de Saint-Chrysogone, pour les maladies contagieuses et les affections cutanées. Il fut fondé, au XVIIIe siècle, par Benoît XIII. Outre les 300 malades qu'on peut y loger, on en soigne, dans un dispensaire, une foule d'autres qui y viennent, chaque jour, à diverses heures.

6. L'hôpital de la Très-Sainte-Trinité-des-Pèlerins. Il fut fondé, dans la partie centrale de Rome, près de la rive gauche du Tibre, pour accueillir, loger, nourrir et soigner les foules immenses d'étrangers, qui accouraient à Rome, en certaines circonstances, surtout les années de jubilé. Cet hôpital, en 1625, par exemple, reçut 160 269 hommes et 122 491 femmes, soit un total de 582 760 personnes, avec une moyenne de 1 596 pèlerins par jour. Il en était à peu près de même, à toutes les années jubilaires. Entre ces périodes, quoiqu'il y eût toujours des pèlerins à Rome, l'établissement était affecté, en majeure partie, au service des convalescents, sortis des autres hôpitaux de la ville. Cf. Ruggero Gaetano, *Memorie dell'anno santo 1675*, in-8°, Rome, 1691; Puccinelli, *Entrata e spesa generale della venerabile. Archiconfraternità della santissima Trinità de' pellegrini e convalescenti di Roma, per l'anno santo 1825*, in-4°, Rome, 1827.

7. L'hôpital Saint-Roch, sur la rive gauche du Tibre, près du port de Ripetta, fondé, d'abord, pour recevoir les fiévreux, fut, à partir de 1770, transformé en maternité, et affecté exclusivement aux femmes sur le point d'enfanter. Celles qui y sont admises, sont libres de ne déclarer, ni leur nom, ni leur domicile. Ces précautions sont prises, pour sauvegarder leur honneur, s'il est compromis, et celui des familles.

8. Outre ces établissements hospitaliers, qui sont les principaux, il y en avait une foule d'autres, pour diverses maladies, et pour diverses catégories de personnes : prêtres, soldats, veuves, servantes sans place, etc. Il nous suffira de les mentionner ici, sans entrer dans les détails. Signalons, cependant, un bon nombre d'institutions, dont le but était de distribuer des secours à domicile, surtout aux pauvres honteux. Cf. *Chirografo e moto proprio della santità di nostro signore papa Leone XII per lo stabilimento della commissione de'sussidii, ed istruzioni per i deputati parrocchiali*, in-4°, 1826. On comptait aussi de nombreux asiles nocturnes, pour ceux qui manquaient de toit; des monts-de-piété, pour mettre le petit avoir des pauvres à l'abri des usuriers sans conscience. Cf. *Statuti del sacro Monte di Pietà, rinnovati nel 1767*, in-4°, Rome, 1767. Pour le même but, furent aussi instituées des caisses d'épargne, des associations pour doter les filles pauvres et vertueuses.

L'une des fondations de ce genre, celle de l'*Annunziata*, fut, peu à peu, si richement pourvue, qu'elle avait, en 1870, plus de 208 000 francs de rente annuelle. Cf. *Statuto per la venerabile archiconfraternità e pio istituto di dotazione della Santissima Annunziata di Roma. Rapporto e tabella preventiva delle rendite et spese per l'anno 1870*. Ce n'était pas la seule d'ailleurs, et beaucoup d'autres rivalisaient avec elle de

zèle et de générosité. Cf. *Repertorio di tutti i sussidii dotali che si dispensano da diversi luoghi pii dell'alma città di Roma*, in-4°, Rome, 1789. Notons aussi l'archiconfrérie de Saint-Yves, composée de légistes, avocats, avoués, s'engageant à soutenir gratuitement, devant les tribunaux, contre l'oppression des puissants, en prenant sur eux tous les frais du procès, les droits des pauvres. Cf. Alessi, *Compendio storico del pio istituto, congregazione e venerabile Archiconfraternità dell' immacolata concezione e di sant Ivo*, in-4°, Rome. 1829.

2° *Institutions ayant pour but, à Rome, l'éducation et la moralisation des pauvres.* — Elles sont aussi nombreuses et variées que celles, dont le but est la distribution des secours matériels. L'amélioration morale du pauvre fut, en effet, toujours la principale préoccupation des souverains pontifes. Si leur inépuisable charité les poussait à soulager toutes les misères physiques, combien plus s'intéressaient-ils aux âmes, En même temps, c'était rendre le plus signalé des services à la société, car l'un des plus grands dangers pour elle vient précisément de l'oisiveté des masses populaires et des vices de tout genre que la paresse engendre en elles.

1. Au premier rang de ces institutions salutaires, il convient de signaler l'hospice Saint-Michel, *a Ripa Grande*. Fondé en 1689, et développé par la royale munificence de plusieurs souverains pontifes, cet établissement fut longtemps sans rival en Europe. C'est un véritable conservatoire des arts et métiers, supérieurement organisé, pour plus de 400 jeunes gens et jeunes filles. Les adolescents s'y forment à toutes les professions, suivant leurs dispositions naturelles. Il y avait là, en effet, des ateliers d'imprimerie, de reliure, de teinturerie, de menuiserie, de cordonnerie, de tissage, de serrurerie, de tapisserie et de beaux-arts. On y formait également des ébénistes, des graveurs, des ciseleurs, des sculpteurs, des miniaturistes, des peintres, etc. D'excellents maîtres y donnaient des leçons de chimie, de physique, de mécanique, de géométrie appliquée, de musique et de littérature. On n'a cessé d'apporter à cet établissement modèle des innovations précieuses et toutes les améliorations inspirées par l'expérience ou les circonstances. De là sont sortis des musiciens, des graveurs et des sculpteurs de marque. Cf. A. Tosti, *Relazione dell' origine e de' progressi dell' Ospizio apostolico di San Michele*, in-4°, Rome, 1832. En 1870, les revenus de cet établissement étaient de près de 350 000 francs. Cf. Morichini, *Degli istituti di carità in Roma*, l. II, c. III, p. 496.

2. L'hospice de Sainte-Marie des Anges, installé dans les vastes thermes de Dioclétien. Les papes y ont ouvert d'abord un asile aux jeunes orphelins, auxquels leur âge ne permettait pas encore de commencer l'apprentissage d'un métier. Ils y ajoutèrent ensuite, pour les adolescents, un grand nombre d'ateliers, semblables à ceux de l'hospice de Saint-Michel, des salles de classe et une école de musique instrumentale. En 1870, il y avait, dans des locaux séparés, 350 jeunes gens et 150 jeunes filles. La dépense annuelle, à cette époque, s'élevait à 300 000 francs environ.

3. Rome possède une foule d'autres établissements de ce genre, même pour les aveugles et les sourds-muets. Il serait trop long de les mentionner tous. Pour plus de détails, à ce sujet, voir Morichini, *op. cit.*, l. II, c. V-XIX, p. 508-673. Sur les écoles nocturnes ou du soir, voir *Ordinamento del pio istituto delle scuole notturne di religione pe' poveri artigiani in Roma*, in-4°, Rome, 1841. Dans ces écoles du soir, on enseignait, non seulement le catéchisme, mais la lecture, l'écriture, le dessin, le calcul, la géométrie appliquée aux arts, l'ornementation et toutes les connaissances utiles.

3° *Correction des coupables.* — L'Église de Rome ne s'est pas montrée moins généreuse, ni moins industrieuse, pour cette œuvre de charité. Il ne lui suffisait pas d'avoir cherché à prévenir le mal par les institutions dont nous avons parlé, comme aussi par les catéchismes, les prédications, les retraites, les quarante-heures, les stations et diverses associations de prière et de zèle; mais elle voulut guérir, autant que faire se pouvait, les misères morales, par les maisons de repentir, et les œuvres multiples, en faveur des prisonniers. On l'a fait, ailleurs aussi, mais Rome donna l'exemple. Elle a le mérite de la priorité, et celui d'avoir imprimé à ces inventions du zèle, un caractère d'ensemble qui distingue l'intelligente charité de l'Église, mère et maîtresse de toutes les autres. Quand les papes étaient souverains, les prisons de Rome n'étaient pas, comme trop souvent ailleurs, des bagnes, où ceux que la justice humaine avait frappés, placés sous l'empire exclusif de la force brutale, achevaient de se matérialiser. On leur offrait, au contraire, tous les moyens de retrouver le sentiment de leur dignité, avec le regret des fautes commises et le courage d'accomplir, désormais, le bien. Non seulement chaque prison avait ses chapelains, chargés de catéchiser et d'instruire les prisonniers; mais, comme l'expérience a démontré que la fréquentation exclusive de leurs semblables, fut toujours, pour les condamnés, une cause incessante de démoralisation, Rome ne négligea rien pour procurer aux détenus la société d'hommes vertueux et honorables, dont la présence et les discours assainissaient peu à peu ces âmes corrompues. Chaque jour donc, pouvaient pénétrer dans toutes les prisons, des religieux, des prêtres séculiers et de pieux laïques, n'ayant tous qu'un désir : celui de travailler, selon leurs moyens, à l'amélioration morale des prisonniers, en leur prodiguant les soins d'une charité compatissante. Des dames pieuses, parfois de la meilleure société, en agissaient de même, dans les Refuges, ouverts aux femmes coupables qui avaient oublié leur devoir. Depuis que ces Refuges sont passés dans les mains du gouvernement, cette mission tutélaire ne peut plus aussi facilement s'accomplir. Cf. Morichini, *op. cit.*, l. III, c. I-XI, p. 675-802.

II. HORS DE ROME. — 1° Les exemples de la capitale du monde chrétien ont suscité, dans l'Italie entière, une magnifique efflorescence d'institutions charitables. Nous nous contenterons d'indiquer seulement les principales.

1. Turin possède, pour 500 malades, un hôpital qui passe pour un modèle d'architecture, de propreté, de salubrité et de bon goût. Il est entretenu, en majeure partie, par la générosité publique. En outre, une foule d'associations d'hommes et de femmes vont distribuer des secours à domicile, et pourvoient spécialement aux besoins des pauvres honteux. On les recherche avec soin, et, quand on les trouve, on joint aux secours qu'on leur apporte discrètement, cette délicatesse qui double le prix du bienfait reçu. De pieuses dames, groupées en congrégations dans diverses paroisses, assistent les indigents infirmes. Quant à ceux qui peuvent travailler un peu, on les admet dans l'hôpital de la Charité, où il y en a plus de 1 000. Là, on a créé diverses manufactures. La plupart sont employés à la fabrication des étoffes de laine, des draps ordinaires, des tapis, des toiles et des cotonnades. Mais il y a aussi différents autres métiers, où chacun peut exercer ses aptitudes professionnelles. On y a même ouvert une école de musique.

Les orphelins et les orphelines sont reçus dans une trentaine d'établissements, dont les aumônes et les fondations des fidèles font presque tous les frais. Les

jeunes gens y deviennent des ouvriers instruits, honnêtes, habiles; les jeunes filles y apprennent aussi l'amour du travail, et, quand elles en sortent, ce sont de bonnes ouvrières modestes, d'une excellente conduite, et, pour ce motif, recherchées par les familles les plus estimables.

Mais la plus étonnante merveille est la *Piccola casa della Provvidenza*, fondée en 1827, par le chanoine Joseph-Benoît Cottolengo, béatifié par Benoît XV, le 29 avril 1917. Comme toutes les œuvres voulues de Dieu, celle-ci a commencé petitement. Ce ne furent, d'abord, que deux chambres louées, dans lesquelles on mit quatre lits, aussitôt occupés par les indigents. D'autres chambres voisines furent louées: mais, cela ne suffisant plus, le fondateur fit choix d'un terrain vague, non loin de l'église de la *Consolata*, adapta au but qu'il se proposait, quelques vieux bâtiments qu'il trouva là, puis, comme les malades, les pauvres et les infirmes de toutes sortes affluaient sans cesse, il créa, pour eux, comme une petite ville parfaitement ordonnée, avec ses rues, ses places, ses quartiers, ses jardins et une chapelle, devenue une grande église splendidement ornée. Afin de pourvoir au service de cette cité des indigents, il réunit en congrégation des personnes auxquelles il communiqua son zèle, leur donna une règle, et les appela les filles de la Charité. Leur nombre augmentant sans cesse, il les divisa en diverses branches, suivant leur mission spéciale : ce furent les sœurs de Saint-Vincent de Paul, de Sainte-Thaïs, du Carmel, du Suffrage, de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs et du Bon-Pasteur. Il y ajouta, pour les hommes, les frères de Saint-Vincent de Paul, les jeunes gens de Saint-Thomas, les pères de la Très-Sainte-Trinité et jusqu'à des moines ou solitaires de Gassin. Supérieur général de tous ces instituts, il leur donna des lois appropriées à chacun d'eux. Cette œuvre prospéra si bien, que toutes ces vastes constructions furent terminées, en quatorze ans. Elles abritent, encore actuellement, plus de 8 000 personnes, vivant au jour le jour, sans rentes fixes, ni dotations, ni secours réguliers; mais rien de ce qui est nécessaire n'a jamais manqué. Les aumônes des fidèles sont toujours suffisantes pour les besoins du moment. C'est vraiment la maison de la Providence, et, quoique son fondateur, par humilité, l'ait appelée « Petite », *Piccola casa*, c'est tout un monde, création étonnante de la charité chrétienne. Sacchi, *Istituti di beneficenza di Torino*, in-8°, Turin, 1843; Gaspare Marii, *La Piccola casa della divina Provvidenza in Torino*, in-8°, Turin, 1913; Antonelli Costaggini, *Vita del beato Giuseppe Cottolengo*, in-8°, Rome, Turin, 1917; J. Guillermin, *Le bienheureux Joseph-Benoît Cottolengo (1786-1842)*, in-8°, Paris, 1918.

2. A Gênes, l'hôpital général, pourrait s'appeler le *Palais royal de la charité*. Escalier monumental, rampes, pavé des immenses salles : tout est en marbre blanc de Carrare, d'une finesse et d'une pureté remarquables. Là, sont nourris, soignés, veillés, le jour et la nuit, plusieurs milliers de malheureux de tout âge et de tout sexe. Ce superbe établissement, qui entraîne des frais très considérables, est entretenu par les fondations des nobles gênois, enrichis généralement par le commerce. Il est encore tout embaumé par le souvenir des vertus de celle qui, pendant trente ans, en fut la directrice : sainte Catherine de Gênes.

Outre son hôpital général, Gênes possède un autre établissement du même genre, justement renommé par sa magnificence et appelé l'*Albergo de' poveri*, l'Hôtel des pauvres. Fondé en 1539, il réunit 2 000 indigents, auxquels il fournit un travail facile et rémunérateur : tissage de la laine, du coton, du fil de chanvre; fabrique de tapis, de bas, de rubans, de soie, etc. Les revenus annuels de cette maison dépassent 300 000 francs, et la moitié provient de pieuses fondations.

3. Milan possède aussi un grand hôpital ou *Ospedale Maggiore*. C'est l'un des plus beaux palais de la ville. Les marbres, les colonnes, les ornements d'architecture y sont prodigués. Il contient 800 lits, et l'on y reçoit indistinctement tous les pauvres malades.

Un autre palais du même genre, quoique moins somptueux, a été bâti par la charité milanaise, pour les pauvres malades. Il est administré par les frères de Saint-Jean-de-Dieu, appelés, en Italie, les *Fate bene, Fratelli*. Les portes de cette maison restent toujours ouvertes, et l'infirme, quel qu'il soit, peut y entrer, certain d'être reçu avec un empressement cordial. A ceux qui sont assez valides pour travailler un peu, la *Pia casa d'industria*, semblable à l'*Albergo de' poveri* de Gênes, procure du travail. Elle les met ainsi à l'abri du besoin. Cette *Casa d'industria*, ou Maison du travail libre, fondée en 1784, vit, trente ans plus tard, en 1815, se former une succursale, à l'autre extrémité de la ville, près de l'église Saint-Marc. Elle reçoit, à la fois, des internes, *ricoverati*, et des externes, *intervenienti*.

4. Les mêmes saintes inventions de la charité se retrouvent dans toutes les grandes villes d'Italie, à Venise, à Florence, Sienne, Parme, Plaisance, Naples, Côme, etc., etc., qui ont également leurs *Case d'industria*, leurs *Pie case di Lavoro* et leurs *Alberghi de' poveri*. Un grand nombre d'autres villes de moindre importance rivalisent de générosité avec celles-ci, en proportion de leurs ressources et des besoins de la classe pauvre.

Nous ne parlons pas des nombreuses œuvres de charité que la récente guerre a fait naître en Italie, comme partout ailleurs. Signalons seulement l'*Opera nazionale per l'assistenza civile e religiosa degli orfani dei morti in guerra*, due à l'initiative des catholiques et reconnue par l'État.

A Rome, durant l'année 1917, le cercle de Saint-Pierre, pour subvenir à la misère causée par la guerre, a distribué jusqu'à 3 986 118 repas, grâce à ses quinze cuisines économiques. D'autres œuvres catholiques rivalisèrent avec lui, pour la distribution des secours aux pauvres.

2° Pour se faire une idée générale de la bienfaisance qui s'exerce en Italie, il suffira de jeter un simple coup d'œil sur une statistique des legs et donations dont ont bénéficié les œuvres pies, dans le courant d'une seule année. Nous ne parlerons que des sommes passées par les mains du fisc, qui en a prélevé pour lui-même des droits considérables de mutation. Dans les chiffres suivants, il n'est donc fait aucune mention des autres largesses dont la statistique a été faite seulement dans le ciel.

En 1886, furent laissés ou donnés, aux diverses œuvres pies, 11 209 161 lires. L'année suivante, cette somme s'éleva à 14 645 310 lires, avec une augmentation de 3 436 149 lires. Cette augmentation considérable a eu lieu, l'année pendant laquelle la nation italienne se préparait à célébrer le jubilé sacerdotal de Léon XIII, avec des dons précieux et des offrandes, plus généreuses que d'habitude, au Denier de Saint-Pierre.

Les provinces qui viennent en tête de liste, dans les largesses faites aux œuvres pies, en 1887, sont le Piémont avec une somme de 4 613 355 lires, la Lombardie avec 3 496 120 lires, la Vénétie avec 1 650 615 lires, la Toscane avec 967 504 lires et l'Émilie avec 839 986 lires, etc.

Sur la somme globale de 1887, on trouve près de 4 000 000 de lires laissés aux hôpitaux; 3 192 524 lires pour les dépôts de mendicité; près de 2 000 000 lires pour des œuvres de charité; 1 722 000 pour œuvres

scolaires; 1 600 000 pour asiles infantiles; 177 052 lires pour les instituts de sourds-muets; 102 557 pour les instituts d'aveugles, etc.

Si l'on remarque, en outre, que, pour la période quinquennale de 1881 à 1885, la somme globale des donations et legs, pour les œuvres pies, monta à 71 250 894 lires, on verra que la moyenne de chaque année dépasse 14 250 000 francs.

3° *Mainmise du gouvernement sur les institutions charitables.* — 1 La substitution de l'État à l'Église dans l'administration du patrimoine des œuvres pies, a produit en Italie les mêmes effets que dans les autres pays. Le gaspillage a trop souvent remplacé la gérance économique d'autrefois; les frais d'administration ont absorbé une part de plus en plus considérable des revenus; et il s'est trouvé parfois que les fins charitables que s'étaient proposés les donateurs ont été méconnues.

2. En 1886, les statistiques assignaient aux œuvres pies, légalement reconnues en Italie, un patrimoine composé de biens meubles et immeubles, de la valeur de 1 626 662 962 lires, produisant un revenu brut de 90 859 521 lires. Sur ce revenu, le gouvernement, commence par prélever à titre d'impôts, la somme de 14 484 322 lires, l'administration laïque en prend pour elle 15 062 455 lires, pour frais de gestion de ce patrimoine. Ajoutez à cela 14 202 510 lires pour le payement des intérêts des dettes contractées, on ne sait trop pourquoi ni comment, par cette laïcité administrative, et on verra qu'il ne reste, pour l'exercice de la charité, que 47 110 223 lires. Ainsi, presque la moitié des revenus s'est évanouie en fumée, et Dieu veuille que l'autre moitié ait réellement été employée aux œuvres de bienfaisance.

3. Nous citerons, ici, un cas très suggestif, Avant 1870, l'hôpital du Saint-Esprit avait comme revenu la belle somme de 1 030 709 francs. Après quinze années d'administration laïque, le revenu était descendu seulement à 64 018 francs et un capital de douze millions avait été englouti ou dévoré: soit près de un million par an!

4. A Milan, même phénomène. Les institutions charitables de cette ville avaient un revenu de 1 400 000 francs; mais plus d'un million disparaissait, chaque année, pour impôt et frais d'administration; car le gouvernement avait imposé à ces œuvres de bienfaisance plus de cent employés, ses créatures, qui vivaient grassement aux dépens de la charité. Et les exemples de ce genre ne sont pas une exception. On pourrait les multiplier à l'infini. Ce n'est donc pas sans raison que, le 8 mars 1881, en plein Parlement, le député Sanguinetti appelait un *vol organisé* cette philanthropie laïque, qui, de toutes parts déjà, étreignait la catholique Italie, et lui suçait le sang de ses veines. *Atti del Parlamento*, 1881, p. 4196; *Bollettino delle opere pie e dei comuni*, in-8°, Rome, 1892 sq.

IX. ACTION POLITIQUE DES CATHOLIQUES ITALIENS. — 1° Le *Non expedit.* — 1. Depuis l'invasion des États de l'Église par le gouvernement piémontais, jusqu'en ces dernières années, l'action politique des catholiques italiens fut réglée par le *non expedit.* Les prescriptions pontificales leur faisaient un devoir de se tenir loin des luttes politiques et des urnes électorales, pour ne coopérer en rien a l'action du gouvernement usurpateur. Plusieurs fois, le *Comité général permanent de l'œuvre des Congrès et des Comités catholiques, en Italie*, rappela ce mot d'ordre traditionnel aux comités diocésains, aux comités paroissiaux et à leurs nombreux adhérents : *ne eletti ne ellettori*, ni élus, ni électeurs. « Notre conduite, disait une circulaire de ce genre, le 28 avril 1886, à la veille de la période électorale, ne s'inspire d'aucune idée préconçue, ni de considérations particulières, elle est purement et simplement l'*obéissance au pape*. Que telle soit encore la volonté du saint-père, l'encyclique *Immortale Dei*, du 1[er] novembre dernier, nous l'enseigne clairement; et contre ceux qui essayaient de torturer les termes de ce document, pour en tirer un sens opposé, les journaux autorisés, l'*Osservatore romano* et le *Moniteur de Rome*, se sont hâtés de confirmer, de la façon la plus explicite, la juste interprétation que nous en donnons... »

Ce n'est pas que le souverain pontife eût commandé aux catholiques italiens de n'agir, en aucune manière. Au contraire, plusieurs fois, il les avait conviés à une action multiple et féconde, dont il avait tracé le programme et indiqué la voie; il n'avait fait qu'une exception : celle d'apporter une collaboration quelconque aux hommes du gouvernement.

A la même date, une excellente feuille de Gênes, l'*Eco d'Italia*, disait dans son numéro 111 : « Quel est le devoir des catholiques italiens durant la lutte électorale? L'ABSTENTION. Oui, puisque le *non expedit* demeure dans toute sa signification et sa force; puisque subsistent les raisons d'ordre supérieur, pour lesquelles n'est permise aux catholiques italiens que l'action sur le *terrain administratif*, notre devoir formel est de nous abstenir, et nous nous abstiendrons. C'est le moyen pour nous, de profiter de chaque convocation des électeurs, pour faire un *plébiscite national de dévouement au pape.* »

Il en avait été ainsi aux élections précédentes. Dans une commune de la province de Bergame, personne, absolument personne n'avait voté. Tous les électeurs, au contraire, s'étaient réunis chez le curé, avaient déposé leurs bulletins de vote dans ses mains, avec une offrande pour le Denier de Saint-Pierre, et l'avaient prié de faire parvenir le tout au Vatican, avec une belle lettre de filiale vénération pour le saint-père.

En rappelant cet exemple, l'*Eco d'Italia*, ajoutait : « Pour que ce plébiscite réussît, nous devrions : 1° nous faire tous inscrire sur les listes électorales politiques, ce qui, d'ailleurs, nous a été plusieurs fois recommandé par les autorités compétentes; 2° nous réunir par collèges électoraux, et faire ce qu'ont fait nos amis de Bergame; 3° envoyer à un comité provincial (en France on dirait départemental) nos bulletins, nos offrandes et nos adresses, avec mandat de réunir les bulletins et les adresses en un beau volume, portant le titre de la province (du département); enfin, envoyer le volume et les offrandes au souverain pontife, ou par la poste, ou ce qui serait mieux infiniment, par une délégation spéciale. Ainsi les délégations de nos 69 provinces italiennes formant comme un parlement national, temporaire, mais très significatif, pourraient être reçues ensemble par le pape, et donner une représentation solennelle de ce plébiscite d'hommage au souverain pontife. »

L'idée, lancée par l'*Eco d'Italia*, trouva des sympathies nombreuses; mais, pour simple et facile que la chose apparût, il fallait du temps pour l'organiser dans toute la péninsule. On était trop près du jour du vote, pour que l'on pût obtenir une unanimité ou une majorité impressionnante. On dut, cette fois encore, se contenter de manifestations isolées, dans le genre de celle de la province de Bergame, aux élections précédentes.

2. Si la plupart des catholiques obéissaient au pape, en cela comme en tout le reste, plusieurs et même des prêtres souhaitaient que le *non expedit* fût abrogé, et que les électeurs italiens eussent, comme ceux des autres nations, pleine liberté d'aller aux urnes, même pour les élections législatives. Au commencement de l'année 1889, circula, surtout dans le nord de l'Italie, après avoir paru dans la *Rassegna nazionale* de Flo-

rence, un opuscule intitulé : *Roma, l'Italia e la realtà delle cose. Pensieri di un prelato italiano.* Sous l'apparence de zèle pour les intérêts de l'Église, l'auteur anonyme exposait des idées peu en harmonie avec les droits imprescriptibles du Saint-Siège. L'évêque de Brescia s'en émut, et écrivit au souverain pontife, qui, dans sa réponse du 31 mars 1889, désapprouva hautement cette publication. « Comment un simple individu, sans autorité aucune pour traiter de si graves questions, a-t-il pu, disait Léon XIII, soumettre à son jugement privé une cause qui touche de si près à la puissance suprême du vicaire de Jésus-Christ, et à la liberté inaliénable du magistère apostolique? D'ailleurs, cette cause a déjà été jugée par le souverain pontife, non une fois seulement et en termes équivoques, mais plusieurs fois et très clairement. Puis, que dire de cette arrogance et de cette insubordination, qui se permet de donner publiquement des conseils au Saint-Siège, pour lui indiquer ce qu'il a de mieux à faire? Et ce conseil qui nous est donné, se réduit à ceci : qu'il serait sage, avantageux et utile, de prendre en paix notre parti de l'état actuel des choses, pour nous conformer aux besoins du temps. Il voudrait que ce qui a été accompli par la violence et l'injustice, fût sanctionné par Notre volonté, comme s'il n'était pas de toute évidence que la situation à laquelle Nous sommes réduit, depuis si longtemps, par l'abus de la force, n'était pas absolument contraire à la dignité du pontife romain, et un obstacle à sa liberté, qui a été violée, non par la volonté des peuples, mais par l'audace des sectes perverses, lesquelles ne se sont conjurées contre Notre principat civil, que pour combattre, de plus près, et abattre, si elles le pouvaient, Notre autorité sacrée. Avec quelle obstination elles poursuivent ce but, même sans plus se cacher, les faits eux-mêmes le proclament hautement. Il est donc extrêmement important de prémunir avec soin les esprits contre des écrits de cette nature, d'autant plus dangereux, qu'avec des apparences de respect et de dévotion, ils peuvent plus facilement entraîner et séduire les multitudes. » Pour qu'elle eût plus de diffusion, cette lettre de Léon XIII fut publiée par l'*Osservatore romano*, le 4 avril suivant, et reproduite par divers journaux. Quelques jours plus tard, le 13 avril 1889, la S. C. de l'Index condamnait l'opuscule, objet de cette lettre.

L'auteur de la brochure incriminée était un évêque, Mgr Bonomelli, évêque de Crémone. Le 21 avril suivant, jour de Pâques, après avoir fait l'homélie sur l'évangile du jour, à la grand'messe pontificale, en présence de la foule qui remplissait la cathédrale, du haut de la chaire, il se déclarait l'auteur de l'opuscule, *Roma, l'Italia e la realtà delle cose*, et lisait, d'une voix pénétrée, un acte d'édifiante soumission, qu'il voulut communiquer lui-même au *Messagero di Cremona*, et, par lui, à toute la presse. Le chapitre, le clergé, plus de 200 séminaristes et les fidèles, entendant cette solennelle rétractation, étaient émus jusqu'aux larmes. Cet acte était d'autant plus touchant, que, déjà, une rétractation anonyme avait paru dans la *Rassegna Nazionale*, d'abord, et dans l'*Osservatore romano*, ensuite. Aussitôt l'office pontifical terminé, Mgr Bonomelli faisait porter, par un de ses prêtres, l'acte de rétractation au souverain pontife. Il en recevait aussitôt un télégramme, puis, le 29 avril, une lettre de félicitations pour sa soumission, que l'auguste pontife comparait, pour les circonstances qui l'avaient entourée, à celle du grand Fénelon. Mais, en même temps, le pape lui donnait une leçon de prudence et de sagesse : « Dans une affaire aussi grave, lui disait-il, il faut porter son jugement, non d'après les événements, si sujets à changer, mais d'après la justice et les droits inaliénables du Saint-Siège. Ce que Nous avons souvent dit, il faut le répéter : dans le principat civil, il s'agit non d'un avantage matériel, mais de la liberté indispensable au ministère apostolique. C'est ce qu'il ne faut cesser d'inculquer aux esprits, trop prompts à l'oublier. »

Autant la noble soumission de Mgr Bonomelli avait comblé de joie les catholiques fervents, autant elle suscita la colère et les sarcasmes des libéraux, et des sectaires.

3. Le gouvernement royal, aurait été heureux d'avoir l'appui, des catholiques, pour lutter avec plus d'efficacité, contre les ennemis du trône et de la maison de Savoie, représentés par les radicaux, les socialistes, les anarchistes et les républicains de toute nuance. Le parti au pouvoir se sentait impuissant, réduit à ses seules forces, pour arrêter cette marée montante, que lui-même avait soulevée, et qui menaçait de le submerger. Il aurait voulu que tous les hommes d'ordre s'unissent à lui. Se sentant très compromise, la maison de Savoie appelait à son secours les catholiques : en eux seulement, elle voyait, pour elle, la planche de salut, en prévision du naufrage. On comprend qu'au début les souverains pontifes n'aient pas voulu mettre les forces catholiques au service de leurs spoliateurs.

De leur côté, les catholiques voyaient, dans le socialisme grandissant, un péril redoutable pour toutes les institutions les plus respectables, y compris la religion, et ils cherchaient à concilier leur devoir envers la patrie et leurs devoirs envers la religion. Autre chose était concourir à sauver l'ordre social, en Italie, et autre chose concourir à sauver le gouvernement actuel. Les catholiques n'auraient pu, en conscience, contribuer à raffermir celui-ci, que s'il avait été une condition indispensable pour le maintien de l'ordre dans la société. En dehors de cette hypothèse, ils n'attaqueraient pas directement le gouvernement actuel par des moyens illicites, comme le faisaient les socialistes et les anarchistes, mais ils le laisseraient se débattre, au sein des difficultés nombreuses, dont il était lui-même la cause principale.

Pour ces raisons, les souverains pontifes défendirent aux catholiques italiens de se former en parti politique militant. Il leur suffisait de s'organiser, comme une grande armée de réserve, pour sauver, un jour, l'Italie de l'abîme. Jusqu'à ce que le pape le leur aurait permis, leur influence ne serait qu'*extraparlementaire;* mais elle n'en serait pas moins réelle, grâce à leurs nombreux comités, à leurs associations de tout genre, à leurs cercles, à leurs réunions fréquentes, à leurs journaux, à leurs démonstrations publiques, etc. Cette influence *extraparlementaire* serait de nature à exercer une salutaire influence sur le parlement et le gouvernement lui-même, pour y déterminer un courant moins hostile aux intérêts religieux. C'est assurément à cette influence extraparlementaire que l'on doit l'insuccès, au corps législatif, de plusieurs projets de loi inspirés par l'anticléricalisme et la franc-maçonnerie; par exemple, celui sur le divorce. Et cette influence extraparlementaire des catholiques serait d'autant plus forte, que ceux-ci seraient mieux organisés, et domineraient dans les assemblées municipales.

2° *Atténuations au Non expedit.* — 1. Au mois de février 1909, vu la gravité des circonstances et l'importance des conséquences qui découleraient des résultats des élections générales, fixées au 7 mars suivant, le conseil directif de l'*Unione elettorale cattolica italiana* envoya une circulaire à tous les comités régionaux qui dépendaient d'elle. Il était à craindre, disait-elle, que les adversaires implacables de la religion, à l'aide d'alliances avec les partis les plus divers, n'entrassent nombreux au Parlement. Leur programme était

l'abolition de toute croyance; l'école essentiellement et absolument laïque, c'est-à-dire athée; la guerre la plus acharnée contre toutes les institutions religieuses; la destruction de la famille chrétienne, etc. En présence d'un tel état de choses, le devoir strict des électeurs catholiques était de se prévaloir des droits que leur donnaient les lois existantes, et de concourir, par leurs suffrages, à l'élection de députés sur lesquels on pût compter, pour s'opposer à un si grand mal, et éviter un pareil malheur à la religion et à l'Italie. Ils iraient donc aux urnes, dans toutes les circonscriptions électorales, où les évêques diocésains auraient reconnu la nécessité de leur action, et, d'accord avec le pape, qui, déjà y avait consenti pour quelques cas, en 1904, les auraient déliés de l'obligation de s'abstenir, suivant la formule traditionnelle du *non expedit*, en vigueur depuis une quarantaine d'années.

En conformité à ces instructions, les catholiques accédèrent aux urnes, pour les élections législatives, en beaucoup d'endroits où les évêques jugèrent leur concours nécessaire. Les sectaires en furent irrités et répandirent l'or, à pleines mains, pour acheter des électeurs, dont les votes contrebalanceraient ceux des catholiques. A la corruption électorale et aux fraudes de tout genre se joignirent la violence, des scènes de pugilat, et des coups de couteau. En quelques endroits, dans les Pouilles, par exemple, non seulement le sang coula, mais il y eut des tués parmi les électeurs. Néanmoins, plusieurs catholiques entrèrent au Parlement, et, malgré quelques progrès faits par les socialistes, les modérés eurent la majorité.

2. L'autorité religieuse, qui avait donné aux catholiques l'autorisation de prendre part à la lutte électorale, déclara qu'elle ne voulait pas que les députés catholiques entrés au Parlement, y formassent un groupe, ou parti dit catholique. En conséquence, elle donna la formule qui allait caractériser leur action au sein de l'assemblée législative : *cattolici deputati, si; deputati cattolici, no;* c'est-à-dire qu'il y aurait à la Chambre des catholiques députés; mais non des députés catholiques; en d'autres termes, il y aurait des hommes, qui, professant la religion catholique, seraient députés; et ceux-ci, dans leurs votes, agiraient toujours en conformité de leurs croyances. Ils n'y formeraient pas, cependant, un parti; mais coopéreraient à la défense de la foi catholique, et à la réalisation des vœux des fidèles, par l'organisation de la société, suivant les principes catholiques. Leur but ne serait donc pas la conquête du pouvoir; mais seulement une *action défensive* des suprêmes intérêts de la religion, de la morale, de la famille et de la société.

Assez nombreuses furent, vers la même époque, les victoires des catholiques, dans les élections municipales.

D'après la loi de 1895, les électeurs inscrits sur les listes électorales étaient 3 319 207; mais, en vertu de la nouvelle loi électorale du 30 juin 1912, n. 366, le chiffre des électeurs monta à 8 677 243, avec un surplus de 5 353 042, soit une augmentation de 246 p. 100, car on reconnut, alors, le droit de vote, même aux illettrés, pourvu qu'ils fussent âgés de trente ans accomplis. *Annuario statistico italiano per 1912.* La règle de conduite, dictée aux catholiques pour les élections de 1913, fut la même que précédemment : en règle générale, abstention; pour les cas particuliers, accession aux urnes, quand l'autorité diocésaine le jugerait opportun et le permettrait. Le nombre de catholiques entrés à la Chambre, fut double, et bien des modérés y entrèrent, grâce à l'appui des électeurs catholiques.

Dans les collèges électoraux, où les catholiques eurent l'autorisation de voter, 30 p. 100 des électeurs inscrits vinrent aux urnes. Là, au contraire, où la défense du *non expedit* ne fut pas levée, le nombre des votants fut à peine de 50 p. 100, et quelquefois, beaucoup moins encore; à peine, parfois, de 25 p. 100. Sur 508 collèges électoraux, la défense du *non expedit* avait été levée dans 330, et maintenue rigoureusement dans 178 autres.

3. Le résultat de ces élections législatives était plutôt satisfaisant. Il eut sa répercussion sur la municipalité sectaire de Rome, et sur son chef, le juif Ernest Nathan. Celui-ci donna sa démission, le 11 novembre, et ses amis le suivirent dans sa retraite, après six ans d'administration aussi néfaste pour les finances de la ville, que pour les intérêts d'ordre supérieur. Pour le même motif, se démirent les municipalités sectaires de plusieurs grandes villes, telles que Milan, Turin, Florence, Naples, Bologne, Girgenti et beaucoup d'autres. Voir, dans la *Nuova antologia*, du 16 janvier 1914, l'article de F. Meda, député catholique, puis ministre, *I cattolici Italiani e le ultime elezioni*.

Aux élections administratives qui suivirent, à Rome, la liste modérée et catholique fut élue dans son ensemble à une grande majorité. Le bloc radical-maçonnique était pulvérisé. *Il Campidoglio si è ripulito*, le Capitole est redevenue propre, s'écriait-on, de toutes parts. L'ex-maire Nathan, complètement écrasé et abandonné, même de ses amis, n'avait pas même été élu, au dernier rang.

Succès identiques de la liste des modérés et des catholiques, dans les élections aux conseils provinciaux.

Le parti de l'ordre triompha également à Turin, Gênes, Catane et autres grands centres de population. De même dans les villes importantes, telles que Brescia, Crême, Padoue, Verceil, Trévise, Rovigo, Modène, Plaisance, Sienne, Pistoie, Novare, Chioggia, Fano, etc., etc. A Milan, cependant, les socialistes l'emportèrent.

3° *Abolition du Non expedit.* — 1. Comme tous les autres journaux de Rome, l'*Osservatore romano*, le 20 janvier 1919, publiait le programme d'un nouveau parti politique, intitulé *Partito popolare italiano.* Sa constitution avait été concertée par des députés au Parlement, par des membres des conseils provinciaux et communaux élus par des catholiques, et par des représentants des organisations ouvrières, en vue des graves problèmes à résoudre qui se posaient, après la fin de la guerre terrible qui venait de troubler si profondément la société, en Italie, en Europe et dans le monde entier.

Ce nouveau parti faisait appel à tous les gens honnêtes, et mettait en tête du programme, la liberté religieuse contre toute oppression sectaire! liberté religieuse, non seulement pour les individus, mais aussi pour l'Église, afin qu'elle pût, sans entrave d'aucune sorte, exercer sa haute mission spirituelle, à travers le monde; la liberté pour l'enseignement à tous les degrés, sans monopole d'État; liberté pour les organisations de classes, sans préférences, ni privilèges; liberté communale et locale, suivant les glorieuses traditions italiennes, opposées à la centralisation à outrance; l'intégrité de la famille et sa défense, contre toutes les formes de démolition et de corruption; la tutelle de la morale publique; l'assistance et la protection de l'enfance, etc.

Cet idéal de liberté et de décentralisation ne tendait pas à désorganiser l'État; mais il était essentiellement organisateur dans le renouvellement des énergies et de l'activité, qui doivent trouver au centre la coordination, la mise en valeur, la défense et le développement progressif. Ces énergies doivent composer comme des groupements vitaux, aptes à arrêter ou à

modifier les courants de désagrégation sociale et les agitations provoquées par la lutte des classes et par la révolution anarchique : on grouperait ainsi tous les éléments de conservation et de progrès dont dispose l'âme populaire, tout en respectant le principe d'autorité indispensable pour l'unité et la force d'action. « Nous nous présentons dans la vie politique avec notre bannière morale et sociale, disaient, en finissant, les signataires du programme, en nous inspirant des principes salutaires du christianisme, qui consacra la grande mission civilisatrice de l'Italie; mission, qui, aujourd'hui encore, doit resplendir, en opposition aux tentatives de bouleversement anarchique rêvées par les démocrates socialistes, qui veulent la matérialisation de tout idéal; en opposition aussi avec les efforts de ce vieux libéralisme sectaire, qui veulent faire, de la centralisation exagérée dans les mains de l'État, un boulevard contre les aspirations légitimes d'affranchissement... »

2. Le péril d'une révolution anarchique ayant successivement augmenté durant la guerre, et après la guerre, il ne semblait plus suffisant, pour sauver l'ordre social, de dispenser, seulement pour des cas particuliers, les catholiques de l'observation du *non expedit*. Il convenait que toutes les énergies catholiques fussent unies, dans un programme commun de vie et d'action. Le *non expedit* fut donc aboli, et divers journaux catholiques, entre autres l'*Osservatore romano* et l'*Avvenire d'Italia*, firent savoir que, la question ayant été posée à la S. Pénitencerie, celle-ci avait répondu que les catholiques italiens pouvaient, sans aucune limite ni réserve, accéder aux urnes, pour les élections législatives. En conséquence, l'*Osservatore romano*, organe officieux du Vatican, exhortait tous les catholiques italiens à accomplir entièrement leur devoir, dans l'imminente lutte électorale.

3. Le résultat aux élections législatives générales du 16 novembre 1919, dépassa toutes les espérances. Les premières nouvelles officielles, aussitôt après le dépouillement des scrutins, dans les divers collèges électoraux, annonçaient que 103 membres du *Parti populaire* avaient été élus, au premier tour, quoique ce parti fût organisé, depuis quelques mois à peine. Il fut, dès lors, évident que, si le parti populaire, s'inspirant des principes catholiques, n'avait pas, dès sa première bataille, obtenu encore la majorité à la Chambre, il y constituerait, cependant, un groupe puissant, avec lequel il faudrait désormais compter, car il ferait pencher la balance, du côté où il se porterait. Il devenait ainsi, déjà, après une éclosion soudaine, l'arbitre des destinées de l'Italie. Dieu veuille que ces espérances ne soient pas trompées. La fin de la guerre européenne, en effet, n'a pas donné complètement la paix intérieure à l'Italie. Il reste encore bien des nuages à l'horizon du ciel politique, et, dans les esprits, bien des causes de profondes et graves perturbations.

X. Œuvres sociales des catholiques italiens. — 1° *L'Œuvre des congrès*. — 1. A la suite d'une encyclique envoyée par Léon XIII à l'épiscopat italien, le 15 juin 1882, et de diverses lettres du même pape aux évêques, au clergé et au peuple, le 15 octobre 1890, le 9 septembre 1891, le 8 décembre 1892, le 24 août 1895, l'Œuvre des congrès fut fondée ou réorganisée, afin d'opposer aux associations maçonniques les associations catholiques militantes, qui seraient groupées en un tout puissant. Le premier essai de ce genre remontait au mois d'octobre 1871. R. Della Casa, *Il movimento cattolico italiano. Note, commenti e ricordi storici*, 2 in-8°, Milan, 1905, t. I, p. 342 sq.; C. T., *Manuale del propagandista cattolico*, in-8°, Florence, 1911.

Plus tard, de par la volonté expresse de Léon XIII, toutes les associations catholiques, de quelque genre qu'elles fussent, durent adhérer, non pas seulement de nom, mais de fait, à l'*Opera dei congressi e dei comitati cattolici in Italia*. Le programme de cette vaste union comprenait : la diffusion de la bonne presse; les études sociales; les bibliothèques circulantes; les caisses rurales; les questions d'économie sociale; l'action catholique pour les élections administratives; l'inscription des catholiques sur les listes électorales; les pèlerinages aux sanctuaires les plus voisins, ou les plus vénérés; l'enseignement du catéchisme dans les écoles; les conférences populaires contre le socialisme et contre les autres erreurs du jour; l'assistance, en corps, aux offices paroissiaux; l'adoration quotidienne du très saint Sacrement; les ligues pour le repos dominical et la sanctification des fêtes; les sociétés de secours mutuel; les cercles catholiques; la défense des droits des œuvres pies; les sociétés coopératives agricoles; la défense de la petite propriété; les salaires ouvriers; l'assistance personnelle des pauvres et des infirmes, etc.

Toutes les régions de l'Italie rivalisèrent dans ce travail de reconstruction chrétienne de la société. Des comités paroissiaux, des cercles catholiques, des associations de tout genre surgirent un peu partout. Pour être renseigné exactement à ce sujet, voir le *Bollettino del movimento cattolico*, revue mensuelle, publiée à Bassano.

Grâce à l'*Opera dei congressi*, les nombreux comités paroissiaux, qui devaient s'occuper, dans leur région, des œuvres sus-énoncées, ne furent plus des associations isolées et autonomes, mais firent partie d'une seule et grande œuvre, ayant sa hiérarchie et son chef suprême, le souverain pontife. De ce centre, ils recevaient l'impulsion et l'unité de vues.

2. Les régions du nord de l'Italie furent les premières à répondre à l'appel du pontife. La Vénétie, à elle seule, comptait, en 1896, déjà 1 178 associations catholiques ainsi affiliées à l'œuvre des congrès. La Lombardie et le Piémont marchaient de pair. Peu à peu le reste de l'Italie suivit. De nombreuses lettres pastorales des évêques rappelèrent au clergé, qu'il devait s'occuper avec zèle d'œuvres sociales. Le thème général était : *Il clero deve finalmente uscire di sacristia*. On trouvera les détails de cet important mouvement social, dans les ouvrages suivants : F. Crispolti, *I congressi e l'organizzazione dei cattolici in Italia*, in-8°, Rome, 1897; T. Veggiano, *Il movimento sociale cristiano nella seconda metà del XIX° secolo*, in-8°, Vicence, 1902; L. Mari, *Dope quindici ànni d'azione cattolica pratica*, in-8°, Milan, 1907; Raffaelle Della Casa, *Il movimento cattolico italiano. Note, commenti e ricordi storici*, 2 in-8°, Milan, 1905; C. T., *Manuale del propagandista cattolico*, in-8°, Florence, 1911.

3. Cette trop grande centralisation ayant eu, cependant, des inconvénients, Pie X, le 28 juillet 1904, modifia cette vaste organisation et la rendit plus régionale.

2° *L'Unione popolare fra i cattolici d'Italia*. — Le 11 juin 1905, Pie X publiait l'encyclique *Il fermo proposito*, au sujet de l'action catholique, en Italie, et lui donnait, avec une nouvelle constitution, une impulsion plus forte. Suivant les termes mêmes du document pontifical, l'*Unione popolare* était destinée à grouper les catholiques de toutes les classes sociales, mais spécialement les grandes multitudes du peuple, autour d'un seul centre commun de doctrine, de propagande et d'organisation sociale. Le pape insistait afin que les catholiques en vinssent à se rendre aptes, par une meilleure organisation électorale, non seulement à prendre une plus large place, dans la vie administrative, en entrant dans les conseils des municipalités et des provinces, mais aussi dans la vie poli-

tique de la nation, qui pouvait, d'un jour à l'autre, leur être ouverte. Cette *Unione popolare* ne tarda pas à s'imposer à l'attention des amis et des ennemis. Voir, à ce sujet, le magistral ouvrage du professeur Toniolo, qui mit sa grande science au service de la bonne cause, avec une ardeur infatigable : *L'Unione popolare fra i cattolici d'Italia. Ragioni, scopi, incitamenti*, in-8°, Florence, 1908. Citons également quelques autres ouvrages destinés à faire entrer ces idées dans les masses : T. D. Chiesa, *L'Unione popolare spiegata ai contadini*, in-8°, Alba, 1908; I. Imberciadori, *L'Unione popolare fra i cattolici d'Italia. Manuale teorico-pratico*, in-8°, Rome, 1909; Serafino Marchetti, *L'ora presente e l'Unione popolare fra i cattolici d'Italia*, in-8°, Turin, 1910.

3° *L'Unione economico-sociale.* — Cette société a produit des résultats très précieux, mais, cependant, ne s'est pas développée aussi rapidement qu'on l'aurait désiré, et qu'on l'espérait. Il n'y a rien à reprendre dans les excellentes idées et les projets exprimés par ses nombreuses circulaires. Elle a fait des efforts louables pour le mouvement économique et qui eurent pour effet, entre autres, la fédération des banques catholiques; mais, pour des motifs, indépendants d'elle-même, les résultats ne furent pas aussi complets pour les organisations professionnelles.

Un de ses plus grands titres de gloire, et, en même temps, un des plus grands services qu'elle ait rendus aux catholiques, dans le domaine théorique et pratique, est l'institution de la *Scuola sociale* de Bergame, d'où sortirent tant d'hommes parfaitement outillés pour la propagande des idées saines et fécondes. Cette école sociale, objet d'une particulière bienveillance de Pie X, a mérité également la bénédiction spéciale de Benoît XV. Voir, à ce sujet, la *Rivista internazionale*, septembre 1910, novembre 1913 et janvier 1914; et l'*Azione sociale*, août 1915. Notons également la fondation, en 1912, de l'*Unione cattolica del lavoro.*

4° *La Società della gioventù cattolica.* — Fondée, le 18 février 1868, cette société a pour but de grouper tous les jeunes gens catholiques d'Italie, en vue de la lutte contre les ennemis de Dieu, de l'Église et de la patrie. C'est elle qui, en 1871, dans une de ses réunions à Venise, donna occasion à la fondation de l'œuvre des congrès. Raffaello della Casa, *Il movimento cattolico italiano*, 2 in-8°, Milan, 1905, t. I, p. 342. Pie X voulut qu'elle recueillît, dans ses rangs, les nombreuses phalanges de jeunes gens catholiques, qui s'étaient organisés dans divers diocèses d'Italie, et suscita d'autres adhésions. A partir de ce moment, elle multiplia les cercles de jeunes gens, et organisa de très belles et nombreuses manifestations de piété, de charité et de dévouement envers le Saint-Siège. En même temps, elle se donna un programme nettement social, et adapté aux temps nouveaux. Comme la branche italienne des *boy-scouts*, appelée *Corpo nazionale degli esploratori italiani*, en était arrivée à exclure, sinon de ses statuts, du moins de la pratique, tout exercice religieux, le conseil directif de la *Società della gioventù cattolica italiana*, d'accord avec la *Federazione delle associazioni sportive cattoliche italiane*, fonda, en 1916, les *Giovani esploratori cattolici*, qui, le 22 avril 1917, firent, pour la première fois, leur apparition dans les rues de Rome, au nombre de plus de 200, avec leur uniforme et leurs bannières de diverses couleurs. Ainsi s'établit, avec son caractère propre et indépendant, l'*Associazione scoutistica cattolica italiana, A. S. C. I*, dont le conseil central a son siège à Rome, 70, via della Scrofa. Celui-ci a publié divers opuscules pour faire connaître l'œuvre et la développer. A Gênes, paraît également, tous les quinze jours, une revue périodique, l'*Esploratore*, franchement inspirée par les principes catholiques. Des associations de ce genre se fondèrent à Milan, Turin, Palerme et dans d'autres villes, jusqu'en Sardaigne. Elles sont toutes unies et subordonnées au conseil central de Rome.

Afin de former des jeunes gens, spécialement aptes à propager les principes chrétiens, on fonda, pour eux, un cours d'études sociales, auquel seraient convoqués ceux qui paraîtraient les plus intelligents et les plus capables d'exercer ensuite une influence dans la société. Les premières réunions de ce genre se tinrent, pendant le mois d'août 1919, à la célèbre abbaye du Mont-Cassin. L'idée, favorablement accueillie, trouva de nombreux adhérents. Un cours de ce genre se tint, peu après, à Palerme, et un autre, au mois d'octobre, dans le diocèse de Novare.

5° *L'Unione delle donne cattoliche italiane.* — Cette association apporta au mouvement catholique le précieux concours de la femme chrétienne, en Italie. Son organisation, tout inspirée des principes de foi, de charité et de haute culture intellectuelle, lui valut, en peu d'années, une influence considérable, qu'elle employa, avec énergie, persévérance et succès, surtout pour la revendication des droits de l'école et de la famille chrétienne.

Un cours de haute culture sociale, pour les femmes des classes dirigeantes, fut inauguré, à Rome, au mois de septembre 1917, et les rendit de plus en plus aptes à l'accomplissement de la mission qu'on pouvait attendre d'elles. Ces dames ou jeunes filles vinrent y assister, pendant plusieurs semaines, de toutes les parties de l'Italie, et même jusque de la Sicile. Ces personnes, choisies avec soin et spécialement instruites, sont destinées à former, un peu partout, comme un noyau de propagandistes intelligentes, éclairées et sûres.

Parallèlement à cette association de dames catholiques, *Donne cattoliche*, comprenant les femmes mariées, et celles qui, sans l'être, avaient dépassé 35 ans, existait la *Società della gioventù femminile cattolica italiana*, comprenant les jeunes filles non mariées, jusqu'à l'âge de 35 ans. L'une et l'autre de ces deux sociétés s'étant beaucoup développées, on conçut le dessein, pour coordonner leur action et la rendre plus efficace, de les réunir, sous le titre général de *Unione femminile cattolica italiana*, tout en laissant à chacune d'elles son titre particulier et son autonomie. Ce projet fut approuvé par le souverain pontife et communication officielle de cette approbation souveraine fut faite, le 16 septembre 1919, par une lettre du cardinal-secrétaire d'État à la marquise Patrizi, présidente de l'œuvre. Dans une audience, qu'il accorda, le 22 octobre suivant, à une nombreuse délégation de la nouvelle *Unione femminile cattolica italiana*, le souverain pontife Benoît XV, dans un magnifique discours, exposa en termes élevés quel devait être l'apostolat de la femme chrétienne, au milieu des difficultés sociales du temps présent. Cf. *Azione cattolica femminile*, in-8°, Rome, publication périodique, commencée en 1910 et continuée depuis.

Outre les nombreux ouvrages cités dans le cours de l'article, on consultera avec fruit les auteurs suivants : Ughelli, *Italia sacra, sive de episcopis Italiæ et insularum adjacentium*, 9 in-fol., Rome, 1642-1662; cet ouvrage, plein d'érudition, décrit l'origine de chaque Église et donne la série des évêques. Il a été réédité par Coleti, 10 in-fol., Venise, 1717-1733. Julius Ambrosius Lucentius en a donné un abrégé, *Italia sacra F. Ughelli in epitome redacta*, 2 in-fol., Rome, 1677-1704; Muratori, *Annali d'Italia, dal principio dell'era cristiana sino all'anno 1749*, 14 in-4°, Lucques, 1762-1770; ouvrage continué jusqu'en 1827, 19 in-8°, Florence, 1827; Mazochi, *De sanctorum Neapolitanæ Ecclesiæ episcoporum cultu*, 2 in-4°, Naples, 1752; Leo, *Histoire d'Italie*, 5 in-8°, Berlin, 1829-1830; traduction française par Dochez, 3 in-8°, Paris, 1838-1840; Cappelletti, *Le Chiese d'Italia*,

dalla loro origine sino ai nostri giorni 23 in-4°, Venise, 1844-1870; G. Baluffi, *La Chiesa romana riconosciuta alla sua carità verso il prossimo per la vera Chiesa di Gesù Cristo*, in-8°, Imola, 1854; Cantù, *Storia degli Italiani*, 4 in-8°, Turin, 1864; traduite en français par Lacombe, 12 in-8°, Paris, 1859-1861; Della Marmora, *Description statistique, physique et politique de la Sardaigne*, 5 in-8°, Turin, 1870; Maltzan, *Reise auf der Insel Sardinien*, in-8°, Leipzig, 1869; Zeller, *Histoire de l'Italie*, in-8°, Paris, 1875; Morichini, *Degli istituti di carità per la sussistenza e l'educazione dei poveri e dei prigionieri in Roma*, in-8°, Rome, 1890; Armellini Mariano, *Le Chiese di Roma, dalle loro origini, sino al secolo XVI*, in-8°, Rome, 1877; *Annuario delle scienze giuridiche, sociali e politiche*, 4 in-8°, Milan, 1881-1884; Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia*, in-8°, Turin, 1899; Cossu, *L'Isola di Sardegna*, in-8°, Rome, 1900; Salvioli, *Le Decime di Sicilia e specialmente di Girgenti*, in-8°, Palerme, 1901; Denis Guibert, *Rome au XXe siècle*, in-8°, Paris; Mgr Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, in-8°, Paris, 1919; *Annuario statistico italiano*, in-8°, Rome, 1917; *Annuario italiano generale amministrativo, politico e religioso. Annuario ecclesiastico d'Italia*, in-8°, Rome, 1918; *Annuario pontificio (pubblicazione ufficiale)* in-8°, Rome. Cet annuaire commença en 1860; mais, en 1872, il prit pour titre : *La Gerarchia cattolica, la capella e la famiglia pontificia, con appendice di altre notizie riguardanti la santa sede;* depuis 1899, il ajouta au titre l'adjonction : *Edizione ufficiale; Annuario della stampa italiana*, in-8°, Milan, 1902; *Annuario nuovo della stampa periodica d'Italia*, in-8°, Milan, 1905; *Diario romano*, in-12, Rome, 1921; *Acta apostolicæ sedis. Commentarium officiale*, in-fol., Rome, 1906-1921, pour les actes officiels des souverains pontifes, Pie X, et Benoît XV concernant l'Italie.

T. Ortolan.

II. ITALIE. PUBLICATIONS DES AUTEURS CATHOLIQUES SUR LES SCIENCES SACRÉES. — I. Durant l'antiquité chrétienne. II. Au moyen âge, du Ve au XVe siècle (col. 188). III. Durant les temps modernes, du XVIe au XXe siècle (col. 213).

I. Durant l'antiquité chrétienne. — 1° *Écrits des papes.* — Nous ne les passerons pas en revue; ils sont étudiés sommairement dans les articles consacrés à chacun des papes.

Les écrits des premiers papes sont exclusivement des lettres, que l'on trouvera soit dans Mansi, *Concilia*, t. I, suivant l'ordre chronologique, soit dans l'une et l'autre des *Patrologies* grecque ou latine. Mais il ne faut pas admettre sans un sérieux examen l'authenticité de toutes ces pièces. Un bon nombre, surtout celles attribuées aux papes les plus anciens des IIe et IIIe siècles, sont des documents apocryphes, fabriqués de toutes pièces par l'auteur des *Fausses Décrétales*. Voir t. IV, col. 212 sq.

Le mieux est de consulter P. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2e édit., Leipzig, 1888. On y trouvera signalées toutes les pièces connues directement ou indirectement, attribuées aux papes jusqu'à Innocent III exclus (1198). Des signes conventionnels signalent les pièces douteuses ou inauthentiques; chaque pièce est accompagnée de quelques lignes d'analyse de l'*Incipit*, et de l'indication des recueils où on peut la trouver *in extenso*.

2° *Écrivains ecclésiastiques.* — 1. Le plus ancien connu est Caius, *presbyter romanus*, qui vécut durant le pontificat de saint Zéphyrin, au commencement du IIIe siècle, vers 212. Il nous reste de lui divers fragments de ses controverses avec les hérétiques de son temps, conservés par Eusèbe, dans son *Histoire ecclésiastique*, l. II, c. XXV; l. III, c. XXVIII, XXXI; l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. X, col. 25-36. Dans le milieu du IIIe siècle, florissait Hippolyte, l'antipape rival de Calliste. Voir t. VI, col. 2487-2511.

2. Vers le milieu du IVe siècle, saint Zénon, évêque de Vérone, probablement entre 362 et 371. Il nous est resté de lui des traités dogmatiques, assez considérables, sur les vertus théologales et cardinales, ainsi que sur celles qui leur sont annexes; sur les vices opposés; sur le sacrifice; sur la résurrection; sur la Trinité; sur l'incarnation; des commentaires sur diverses parties de l'Écriture sainte, etc. *P. L.*, t. XI, col. 253-528.

A la même époque, vivait saint Eusèbe, évêque de Verceil, mort vers 370, et si connu par son zèle pour la défense de la foi catholique contre Arius, non moins que par les persécutions qu'il eut à subir, de la part de l'empereur Constance. Ses ouvrages se composent de plusieurs lettres, d'une profession de foi sur la Trinité et d'une copie de la célèbre version italique des Écritures, dont on se servait dans l'Église, avant que saint Jérôme n'eût publié la sienne, ou Vulgate. *P. L.*, t. XII, col. 141-969.

Contemporain des deux précédents, fut saint Philastre, évêque de Brescia. Il fut en relation avec saint Ambroise et saint Augustin, et mourut vers 381. On a de lui : *Liber de hæresibus*, où il traite successivement des hérésies qui ont paru, avant et après l'avènement du Christ, *P. L.*, t. XII, col. 1111-1302.

Lucifer, évêque de Cagliari, en Sardaigne, de 347 à 371. Son éloquence le rendit célèbre, mais l'emporta trop loin, comme son zèle outré, qui le fit tomber dans le schisme. On a de lui : *De non conveniendo cum hæreticis, ad Constantium imperatorem liber; De regibus apostaticis; Pro sancto Athanasio libri duo; De non parcendo in Deum delinquentibus liber; Moriendum esse pro Dei Filio*, ouvrages adressés, comme le premier, à l'empereur Constance. *P. L.*, t. XIII, col. 767-1050. Hilaire, originaire de la Sardaigne et diacre de l'Église romaine, mort avant 379, fut plus exagéré encore que Lucifer dans sa réaction contre l'arianisme.

3. Mais le plus célèbre des écrivains ecclésiastiques, en Italie, au IVe siècle, fut incontestablement saint Ambroise, né vers 340, et évêque de Milan, de 374 à 397. On a de lui de nombreux ouvrages exégétiques, des traités sur presque toutes les matières du dogme et de la morale, ainsi que des hymnes. *P. L.*, t. XIV-XVII.

4. Saint Chromatius, consacré évêque d'Aquilée par saint Ambroise, en 388 : *Tractatus singularis, seu sermo de octo beatitudinibus;* plus dix-sept traités *In Evangelium sancti Matthæi*. *P. L.*, t. XX, col. 323-374.

3° *Écrivains laïques, ayant traité des sciences sacrées.* — 1. En première ligne, paraît Minucius Félix, né probablement en Afrique, mais qui florissait à Rome, encore qu'il soit difficile de dire à quelle date. Son ouvrage, extrêmement remarquable, est intitulé *Octavius*, parce que, composé sous forme de dialogue, c'est le personnage Octave qui réfute victorieusement tous les arguments du païen Cecilius. *P. L.*, t. III, col. 231-366.

2. A la fin du IVe siècle, vers 397, un auteur, dont on connaît très peu la vie, Quintus Julius Hilarianus, nous a laissé deux traités qui ont une certaine importance. Le premier est une *Chronologia, sive libellus de mundi duratione;* le second est intitulé : *Expositum de die paschæ et mensis*. *P. L.*, t. XIII, col. 1098-1114.

Vers la même époque, Cælius Sedulius, philosophe et poète, composa le *Carmen pascale*, divisé en cinq livres et l'*Opus pascale*, en prose. *P. L.*, t. XIX, col. 533-786. Citons également Valeria Faltonia Proba, femme du proconsul Adelfius, qui, vers l'an 400, avec des vers empruntés à Virgile, composa un poème chrétien, sous ce titre : *Centones Virgiliani ad testimonium Veteris et Novi Testamenti*. *P. L.*, t. XIX, col. 803-818.

II. Au moyen âge. — *I. du Ve au Xe siècle.* — 1° *Écrits des papes.* — 1. A partir de cette époque, les lettres dogmatiques et disciplinaires des papes se multiplient. Elles sont réunies, pour la plupart dans la *Patrologie latine*, t. XX sq. Parmi les principales, citons celles de saint Célestin Ier (422-432), adressées

à saint Cyrille d'Alexandrie pour louer son zèle à défendre la vraie foi, et dans lesquelles il condamne Nestorius; celles adressées, dans le même but, à Nestorius lui-même, au clergé et au peuple de Constantinople; deux adressées au concile d'Éphèse, et une à l'empereur Théodose. *P. L.*, t. L, col. 427-557. Son successeur, saint Sixte III (432-440), écrivit aussi plusieurs lettres à saint Cyrille d'Alexandrie et aux évêques d'Orient, au sujet de la condamnation de Nestorius. *P. L.*, t. L, col. 585-626.

Mais celui qui attire le plus l'attention, au ve siècle, est incontestablement saint Léon le Grand (440-461). Il nous reste de lui une centaine de sermons fort remarquables par leur fond et leur forme littéraire, *P. L.*, t. LIV, col. 137-520; près de deux cents épîtres, *P. L.*, t. LIV, col. 551-1263. Le *Liber sacramentorum romanæ Ecclesiæ*, ou sacramentaire léonien n'est qu'une collection privée, formée et disposée avec peu d'intelligence. *P. L.*, t. LV, col. 21-156.

Les lettres des papes de la fin du ve siècle ont été éditées au XIXe siècle par Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, t. I, *A S. Hilaro usque ad S. Hormisdam*, Braunsberg, 1868. L'entreprise n'a malheureusement pas été continuée.

2. Parmi les nombreuses lettres disciplinaires et dogmatiques des papes du VIe siècle, signalons celle du pape Vigile, pour l'approbation du Ve concile général, en grec et en latin, et la constitution pour la condamnation des Trois Chapitres, *P. L.*, t. LXIX, col. 15-177. Mais le plus illustre de tous est, sans comparaison, saint Grégoire le Grand, pape de 590 à 604. On a de lui : *Moralium libri, seu Expositio in librum Job*, ouvrage de longue haleine, divisé en 35 livres, *P. L.*, t. LXXV, col. 509-1162; t. LXXVI, col. 9-784; quarante homélies sur Ézéchiel. *P. L.*, t. LXXVI, col. 785-1312; *Liber regulæ pastoralis; Dialogorum libri quatuor; Epistolarum libri quatuordecim*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 9-1327; *Commentarii in librum I Regum; Expositio super Cantica canticorum; Expositio in psalmos pænitentiales; Concordia testimoniorum sanctæ Scripturæ*. *P. L.*, t. LXXIX, col. 9-683.

3. Au début du VIIe siècle, signalons le décret du pape saint Boniface IV, dans le concile tenu à Rome, sous son pontificat. *P. L.*, t. LXXX, col. 103 sq.; Mansi, *Concil.*, t. X, col. 503 sq. Vers le milieu de ce siècle, du pape saint Martin Ier (649-655), dix-sept épîtres, dont beaucoup sont en grec et en latin. Elles ont toutes rapport à la condamnation du monothélisme, et aux persécutions auxquelles le saint pontife fut en butte, pour ce motif. *P. L.*, t. LXXXVII, col. 119-211.

4. Les nombreuses lettres et décrétales des papes du VIIIe siècle, se trouvent réunies dans *P. L.*, t. LXXXIX, XCII, CII.

5. Au IXe siècle, signalons le *Liber diurnus romanorum pontificum*, ou formules dont les souverains pontifes se servaient au commencement et à la fin de leurs lettres, aux Ve, VIIe, VIIIe et IXe siècles, ainsi que celles employées pour les ordinations des papes, des évêques et les professions de foi. *P. L.*, t. CV, col. 21-119; *Supplementum libri diurni romanorum pontificum*, col. 179-187. Les autres lettres et décrétales des papes de ce siècle, sont réunies pour la plupart dans *P. L.*, t. CV, col. 645 sq.; t. CVI, CXV, CXIX, CXXII, CXXVI, CXXIX et CXXXI, col. 28-40, ces dernières renferment un canon sur l'élection des papes.

2° *Écrivains ecclésiastiques.* — 1. Paulin, clerc de l'Église de Milan, vers 408, écrivit une Vie de saint Ambroise et divers traités, entre autres un *Libellus de benedictionibus patriarcharum*. *P. L.*, t. XX, col. 704-731. Saint Gaudence, disciple de saint Philastre, et, après lui, évêque de Brescia, en 410. On a de lui vingt traités ou sermons sur l'Exode et les Évangiles, plus un panégyrique de saint Philastre, *P. L.*, t. XX, col. 843-1003. Rufin, prêtre d'Aquilée, mort vers 410; d'abord ami de saint Jérôme, puis son adversaire; compilateur fervent et traducteur infatigable, il a mis une partie des trésors de la culture grecque à la disposition des Latins. *P. L.*, t. XXI, col. 295-1155. Julien, évêque d'Eclane, dans le royaume de Naples, en 415, le plus ferme soutien du pélagianisme, l'adversaire le plus redoutable de saint Augustin. *P. L.*, t. XLVIII, col. 508-625. Saint Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne, de 430 à 450. On a de lui près de deux cents sermons qui justifient sa grande réputation d'éloquence. *P. L.*, t. LII, col. 183-680. Saint Valerianus, évêque du nord de l'Italie, près du territoire qui fut, plus tard, le comté de Nice, vers 450. On a de lui une vingtaine d'homélies et des lettres aux moines sur l'ascétisme. *P. L.*, t. LII, col. 691-757. Saint Nicétas, évêque d'Aquilée, en 414, *Tractatus de ratione fidei; De Spiritus Sancti potentia; De diversis appellationibus D. N. Jesu Christo convenientibus; Explanatio symboli*. *P. L.*, t. LII, col. 847-875. Uranius, prêtre, disciple de saint Paulin de Nole, à la mort duquel il assista, en 431, écrivit, quelques années plus tard, sous forme de lettre à Pacatus, une narration *De obitu sancti Paulini*. *P. L.*, t. LII, col. 879 sq. Eusthatius, dans le milieu du ve siècle, traduisit, du grec en latin, avec une rare élégance, au dire de Cassiodore, les neuf homélies de saint Basile le Grand sur l'Hexaméron. *P. L.*, t. LIII, col. 867-965. Saint Maxime, évêque de Turin, vers 465, a laissé surtout des prédications que l'on a classées bien arbitrairement en *homiliæ, sermones, tractatus*. *P. L.*, t. LVII, col. 849-958. Jean, diacre de l'Église romaine, vers la fin du ve siècle, *Epistola ad Senarium, virum illustrem; De variis ritibus ad baptismum pertinentibus, et aliis observatione dignis*. *P. L.*, t. LIX, col. 399-406. Saint Paulin, évêque de Nole, de 410 à 431. On a de lui cinquante lettres et trente-six poèmes sur des sujets religieux. *P. L.*, t. LXI, col. 153-767. Paschasius, diacre de l'Église romaine, avait composé un traité *De Spiritu Sancto*, mais celui qu'on lit sous son nom, *P. L.*, t. LXII, col. 11-39, n'est pas de lui mais doit être restitué à Fauste de Riez.

2. Au VIe siècle, Ennodius Magnus Felix, évêque de Pavie, dans le nord de l'Italie, en 521. On a de lui un grand nombre de lettres, réunies en neuf livres, dix opuscules et deux livres de poésies latines. *P. L.*, t. LXIII, col. 13-363. Trifolius, prêtre vers 520, *Epistola ad beatum Faustum senatorem, contra Joannem scytham monachum*. *P. L.*, t. LXIII, col. 533-537. Saint Laurent, évêque de Novare, vers 540 : deux homélies *De pænitentia et eleemosyna;* plus un livre *De muliere chananæa*. *P. L.*, t. LXVI, col. 89-124. Saint Benoît, mort vers 543, fondateur de l'ordre bénédictin. *Regula cum commentariis*. *P. L.*, t. LXVI, col. 215-932. Albéric, diacre, *Sermo in sanctam Scholasticam*, *P. L.*, t. LXVI, col. 942-950. Denys le Petit, né en Scythie, mais moine et abbé romain, ami de Cassiodore, mort vers 556, seconda de tout son pouvoir les tentatives faites par Cassiodore pour restaurer la science et les lettres dans l'Italie dévastée par les Barbares. Comme traducteur, il mit à la disposition des Latins un certain nombre de textes grecs. Mais il est surtout le fondateur du droit canonique latin, par les compilations où il a rassemblé les canons des anciens conciles et les décrétales des papes à partir du ve siècle. Il est enfin l'auteur du cycle pascal encore en usage. *P. L.*, t. LXVII, col. 9-223. Rusticus, diacre de l'Église romaine, en 549, *Contra acephalos disputatio*. *P. L.*, t. LXVII, col. 1167-1254. Arator, sous-diacre et poète de l'Église romaine, en 551, *Epistolæ duo ad Florianum et Vigilium papam ; De actibus apostolorum*

libri duo; Epistola ad Parthenium; tous ces ouvrages sont en vers. *P. L.*, t. LXVIII, col. 63-252. Victor, évêque de Capoue, en 550, *Præfatio in evangelicas harmonias Ammonii; Interpretatio Harmoniarum evangelicarum. P. L.*, t. LXVIII, col. 251-365. Agnellus, évêque de Ravenne, en 552, *Epistola ad Armenium, De ratione fidei. P. L.*, t. LXVIII, col. 381-386. Jornandès, évêque de Ravenne, *De Gothorum origine et rebus gestis. P. L.*, t. LXIX, col. 1251-1290. Florianus, abbé d'un monastère romain, vers la même époque, *Epistola ad sanctum Nicetium. P. L.*, t. LXXII, col. 917 sq. Saint Paterius, disciple de saint Grégoire le Grand, *Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti; De diversis libris sancti Gregorii Magni concinnatio. P. L.*, t. LXXIX, col. 686-1137.

3. Au VIIe siècle, Marc, du Mont-Cassin, disciple de saint Benoît, en 612, poésie sur saint Benoît. *P. L.*, t. LXXX, col. 183 sq. Saint Alphan, évêque de Bénévent, charte de renonciation aux droits de l'église Saint-Martin. *P. L.*, t. LXXX, col. 325 sq. Maurus, archevêque de Ravenne, en 648, lettre au pontife romain contre les monothélites, texte en grec et en latin. *P. L.*, t. LXXXII, col. 103 sq. Damianus, évêque de Pavie, en 679, lettre dogmatique à l'empereur Constantin. *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1261-1267; épître écrite au nom de saint Mansuet, évêque de Milan, *Ibid.*, col. 1275. Félix, évêque de Ravenne, en 617, *Prologue aux sermons de saint Pierre Chrysologue. P. L.*, t. LXXXIX, col. 359-361. Cyprien, moine du Mont-Cassin, en 660, poésie sur saint Benoît. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1049-1053. Saint Ambroise Autpert, abbé de Bénévent, en 678, divers opuscules, sermons et vies de saints. *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1277-1332.

4. Au VIIIe siècle, Paul Vinfrid, plus connu sous le nom de Paul Diacre, mort en 799, *Historiæ Longobardicæ libri sex, P. L.*, t. XCV, col. 433-675; *Vita sancti Gregorii Magni, P. L.*, t. LXXV, col. 42-62; *Vita sancti Arnolfi, P. L.*, t. XCV, col. 731-816; *Historia miscella*, col. 816-1159. En outre, on a de lui 200 homélies *De tempore*, et une centaine *De sanctis*, plus des épîtres et des poésies sur des sujets pieux, col. 1159-1603. Saint Paulin, patriarche d'Aquilée, vers 776, *Libellus sacrosyllabus contra Elipandum; Epistola ad Heistulphum; Liber exhortationis ad Henricum comitem Forojuliensem; Concilium Forojuliense a Paulino in causa sacra sanctæ Trinitatis et incarnationis divini Verbi congregatum; Contra Felicem Urgellitanum episcopum libri tres; Carmina, hymni et rhythmi; Epistolæ ad Carolum Magnum; De gestis in synodo quæ celebrata est apud Altinum, anno DCCCVI. P. L.*, t. XCIV, col. 151-519.

5. Au IXe siècle, Claude, évêque de Turin, en 810, *Libri informationum litteræ et spiritus super Leviticum, ad Theodemirum abbatem; Quæstiones super libros Regum; Præfatio in catenam super sanctum Matthæum; Præfatio in commentarios suos ad epistolas Pauli apostoli; Præfatio Expositionis in epistolam ad Ephesios; Enarratio in epistolam divi Pauli ad Galatas; Expositio epistolæ ad Philemonem; Breves chronicæ. P. L.*, t. CIV, col. 617-927. Hilderic, abbé de Mont-Cassin, en 834, épître en vers. *P. L.*, t. CV, col. 761 sq. Authpert, abbé du Mont-Cassin, en 837, *Sermo de sancto Matthæo P. L.*, t. CXXIX, col. 1023-1031. Maxence, patriarche d'Aquilée, en 810, *Epistola ad Carolum Magnum, de significatu rituum baptismi; Collectanea de antiquis ritibus baptismi. P. L.*, t. CVI, col. 51-57. Agnellus, ou André, abbé de Sainte-Marie et de Saint-Barthélemy de Ravenne, en 842. *Liber pontificalis complectens vitas eorum qui floruere a sancti Apollinaris tempore usque ad Georgium;* c'est le *Liber Pontificalis* de Ravenne. *P. L.*, t. CVI, col. 459-751. Angilbert Pusterla, archevêque de Milan, en 860, *Rescrit à l'empereur Louis et privilège. P. L.*, t. CLV, col. 1259-1263. André, prêtre de Bergame, en 877, *Chronique, depuis le temps de Narsès et de 755 à 876*, t. CLI, col. 1279 sq. Saint Bertaire, abbé du Mont-Cassin, martyrisé par les Sarrasins, en 883, *Carmen de sancto Benedicto; Vita sanctæ Scolasticæ, virginis, sancti Benedicti sororis. P. L.*, t. CXXVI, col. 975-989. Anastase le Bibliothécaire, prêtre de l'Église romaine, en 888, est surtout le traducteur des actes conciliaires : actes du VIIIe concile général, IVe de Constantinople; actes du VIIe concile général, IIe de Nicée, avec préface; traduction de la Chronologie de saint Nicéphore, évêque de Constantinople; *Collectanea*, ou neuf petits traités, et autres traductions de divers actes de martyrs, t. CXXIX, col. 9-743. Erchembertus, moine du Mont-Cassin, en 890, *Histoire des Lombards*, depuis 774 jusqu'en 889, t. CXXXIX, col. 744-783. Eutropius, prêtre de Lombardie, vers 899, *De juribus ac privilegiis imperatorum in imperio romano*, t. CXXIX, col. 962-968.

3° *Écrivains laïques.* — 1. Au Ve siècle. Marius Mercator, originaire de l'Italie méridionale et ami de saint Augustin, qui lui adressa une lettre. Ses œuvres sont importantes, car il combattit vigoureusement et avec succès les hérésies de son temps, principalement celles de Pélage et de Nestorius, à tel point que saint Augustin n'hésita pas à recourir à ses lumières, sur des points particulièrement difficiles. On a de lui : *Commonitorium adversus hæreses Pelagii et Celestii, imperatori oblatum; Refutatio symboli Theodori Mopsuesteni, seu expositio pravæ fidei Theodori; Comparatio dogmatum Pauli Samosetani et Nestorii; Blasphemiarum Nestorii capitula*, etc., etc.. *P. L.*, t. XLVIII, col. 63-231, 669-801 907 sq., 1041 sq. Polemeus Annæus Sylvius, romain d'origine, écrivain, sous les empereurs Théodose le Jeune et Valentinien, *Laterculus, seu judex dierum festorum*, indiquant, pour chaque mois de l'année, les fêtes chrétiennes, en regard des fêtes païennes, ouvrage dédié à saint Eucher. *P. L.*, t. XIII, col. 675-692; t. LIII, col. 965 sq.

2. Au VIe siècle. Le comte Marcellin, romain d'origine, qui vivait au milieu du VIe siècle, a écrit une chronique qui va du commencement du règne de Théodose l'Ancien jusqu'à la huitième année du règne de l'empereur Justinien, embrassant ainsi une période de 156 ans. Il y donne des détails très intéressants sur Constantinople et sur Jérusalem. *P. L.*, t. LI, col. 913-948. Rusticus Elpidius, médecin de Théodoric, roi des Goths, homme de race noble, ex-questeur et poète chrétien : *In historiam Testamenti Veteris et Novi carmina; De Christi Jesu beneficiis carmen. P. L.*, t. LXII, col. 543 sq. Elpis, épouse de Boèce, vers 525, composa deux hymnes en l'honneur de saint Pierre et de saint Paul, qui se trouvent encore dans le bréviaire romain. Boèce, Anicius Manlius Severinus, sénateur, patricien et consul, exilé, puis mis à mort, en 525, à l'âge de cinquante ans, par le roi arien Théodoric. Ses œuvres philosophiques sont considérables : *De consolatione philosophiæ libri quinque*, ouvrage écrit partie en prose, partie en vers; *De unitate et uno; De arithmetica libri duo; De musica; Euclidis Megarensis geometricæ libri duo in latinum translati; Commentaria in Porphyrum a se translatum; In categorias Aristotelicis libri quatuor*, etc. *P. L.*, t. LXIII, col. 547-1364; t. LXIV, col. 71-1209. Ses œuvres théologiques, quoique moins étendues, sont, néanmoins, importantes : *De duabus naturis et una persona Christi, contra Eutychen et Nestorium; De unitate Dei; Quomodo Trinitas unus Deus sit et non tres Dii; An Pater, Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur? Brevis complexio fidei*, etc. *P. L.*, t. LXIV, col. 1247-1412. Cassiodore Magnus Aurelius, né en

Calabre, sénateur, et ministre. Outre un grand nombre de lettres, groupées en douze livres, on a de lui : *Histoire ecclésiastique*, appelée *tripartita*, parce qu'elle est composée d'après celles, en grec, de Sozomène, de Socrate et de Théodoret; puis une *Chronica ad Theodoricum regem* et un comput pascal. *P. L.*, t. LXIX, col. 501-1250. Ce n'est là, cependant, qu'une partie de son œuvre immense. Dans sa studieuse retraite du monastère, fondé sur ses domaines, et où il vécut jusqu'à quatre-vingt-treize ans, il produisit sans cesse de nouveaux écrits : *Expositio in Psalterium; Expositio in Canticum; De institutione divinarum litterarum; De artibus et disciplinis liberalibus; Commentarium de oratione et de octo partibus orationis; De orthographia; De anima; Complexiones in Epistolas et Actus apostolorum, necnon in Apocalypsim. P. L.*, t. LXX, col. 9-1421.

II. DU Xe AU XIIe SIÈCLE. — 1° *Écrits des papes.* — Les très nombreuses lettres et décrétales des papes de cette période, sont très importantes, pour l'histoire du droit canon. Elles sont réunies dans plusieurs volumes de la *P. L.* Voir toujours Jaffé, *Regesta*.

1. Pour le Xe siècle, t. CXXXI, CXXXIII, CXXXIV, CXXXVII. A la fin de ce siècle, brilla le célèbre Gerbert, Sylvestre II, dont les principales œuvres sont : *De numerorum divisione; Libellus de rationali et ratione uti; De rebus ecclesiasticis; Epistolæ, diplomata et decreta pontificia; Carmina. P. L.*, t. CXXXIX, col. 85-287.

2. Au XIe siècle : *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1495-1638; t. CXLI, CXLIII, CXLVI. Dans la seconde moitié de ce siècle, on remarque tout particulièrement le *Registrum* de saint Grégoire VII (1073-1085), recueil de très nombreuses lettres, divisé en onze livres, dont le dixième manque. On a de lui, en outre : *Epistolæ extra registrum vacantes octoginta tres; Decreta; Concilia romana. P. L.*, t. CXLVIII, col. 285-821. Après lui, on a de Victor III, son successeur (1086-1087), *Epistolæ; Concio ad synodum Beneventanam; Dialogi, P. L.*, t. CXLIX, col. 361-1018; et du bienheureux Urbain II (1088-1099), deux cent quatre lettres et privilèges, plus huit discours. *P. L.*, t. CLI, col. 283-581.

3. Au XIIe siècle. Plusieurs milliers de lettres pontificales, diplômes, privilèges, décrets et décrétales. *P. L.*, t. CLXIII, CLXVI, CLXXIX, CLXX, CLXXVIII, CCCII, CCIV, CCVI. Ce siècle, si actif, se termine glorieusement par le *Registrum* très important d'Innocent III, pape de 1198 à 1216, et comprenant plus de quatre mille lettres et décrétales des plus utiles pour l'histoire ecclésiastique de ce temps, comme aussi pour la genèse et le développement du droit canonique, *P. L.*, t. CCXIV-CCXVII, édité par Baluze, 2 in-fol., Paris, 1682. A partir d'Innocent III, le travail de Jaffé est continué dans A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2 vol. in-4°, Berlin, 1874-1875, qui poursuivent le dépouillement des lettres pontificales jnsqu'à la fin du règne de Boniface VIII, 1303. On a encore d'Innocent III soixante-dix-neuf sermons et plusieurs traités sur des matières de dogme, de morale et d'ascétisme : par exemple, *De contemptu mundi; Dialogus inter Deum et peccatorem; De sacro altaris mysterio libri sex; De eleemosyna*, etc. *P. L.*, t. CCXVII, col. 309-967.

2° *Écrivains ecclésiastiques.* — 1. Au Xe siècle. Atto, évêque de Verceil, en 960 : *Capitulare; De pressuris ecclesiasticis libellus; Expositio in epistolas Pauli; sermones. P. L.*, t. CXXXIV, col. 27-893. Gumpoldus, évêque de Mantoue, en 983, *Vie de Venceslas, duc de Bohéme*, t. CXXXV, col. 899-943. Rathier, évêque de Vérone, en 974, *Proloquiorum libri sex; Phrenesis; Exhortatio et preces; Liber apologeticus; Epistolæ; Sermones*, t. CXXXVI, col. 145-768. Luitprand, évêque de Crémone, en 972, *Historia gestorum regum et imperatorum, sive Antapodosis; De rebus gestis Ottonis Magni imperatoris; Relatio de legatione Constantinopolitana* t. CXXXVI, col. 787-937. Luitprand, diacre de Pavie, *Chronique depuis 606 jusqu'à 960*, t. CXXXVI, col. 937-1133. Gezo, abbé de Tortone, en 984, *Liber de corpore et sanguine Christi*, t. CXXXVII, col. 371-406.

2. Au XIe siècle. Benoît, moine de Saint-André, sur le mont Soracte, en 1001, *Chronicon; De imperatoria potestate in urbe Roma. P. L.*, t. CXXXIX, col. 10-57. Jean, diacre de Venise, en 1008, *Chronicum Venetum; Chronicon Gradense*, t. CXXXIX, col. 871-955. Saint Romuald, abbé, fondateur de l'ordre des camaldules, en 1027, *Expositio psalmi LXVIII*, t. CXL, col. 1125 sq. Gui d'Arezzo, abbé de Sainte-Croix d'Avellino, en 1034, *Micrologus de disciplina artis musicæ; Versus de musicæ explanatione; Musicæ regulæ rhythmicæ; Aliæ regulæ de ignoto cantu*, etc., t. CXLI, col. 379-443. Dominique, patriarche d'Aquilée, vers 1050, *Epistola ad Petrum Antiochenum*, t. CXLI, col. 1455-1458. Theuzo, ermite et moine de Sainte-Marie de Florence, en 1057, *Prologus expositionis regulæ sancti Patris Benedicti*, t. CXLIV, col. 845 sq. Jean, évêque de Sabine, en 1059, *Querimonia contra Farfenses monachos*, t. CXLIII, col. 909-929. Humbert, cardinal et évêque de Sainte-Rufine, en 1061, *Contra Græcorum calumnias; Adversus simoniacos*, t. CXLIV, col. 929-1213. Adelmannus, évêque de Brescia, en 1061, *Epistola ad Berengarium; De eucharistiæ sacramento*, etc., t. CXLIII, col. 1289-1302. Étienne, cardinal en 1068, délégué du pape au concile de Tours, *Canones concilii Turonensis*, etc., t. CXLIII, col. 1409 sq. Léon, évêque d'Attino, en 1079, *De inventione corporis B. Marci martyris*, etc., t. CXLIII, col. 1415-1431. Saint Adrialdus, diacre, martyr à Milan, en 1066; trois discours, col. 1431 sq. Saint Pierre Damien, cardinal, mort en 1072, *Epistolarum libri octo; Sermones; Opuscula; Carmina; Collectanea in Vetus Testamentum*, et plusieurs vies de saints, t. CXLV, col. 20-1180. Saint Jean Gualbert, fondateur de la congrégation de Vallombreuse, près Florence, en 1083, *Preces; Epistola ad fratres*, t. CXLVI, col. 700 sq. Arnulfe, clerc de Milan, en 1079, *Gesta episcoporum Mediolanensium, ab anno 923 ad annum 1077. P. L.*, t. CXLVII, col. 286-331. Landulfe le Vieux, clerc de Milan, de 1045 à 1050, *Catalogus archiepiscoporum Mediolanensium; Historia Mediolanensis*, t. CXLVII, col. 818-970. Alphanus, évêque de Salerne, en 1085, *Carmina; Sermo in evangelium: Cum transiret Jesus*, etc.; *Vita et passio sanctæ Christinæ*, t. CXLVII, col. 1213-1293. Gualferius, moine du Mont-Cassin, en 1084, *Carmina; Vita sancti Secundi; Vita sancti Lucii papæ*, t. CXLVII, col. 1219-1314. Donizon, prêtre, *Poema de vita comitissæ Mathildis*, t. CXLVIII, col. 949-1036. Saint Anselme, évêque de Lucques, en 1085, *Libri duo contra Guibertum antipapam; Collectanea* ou extraits divers; *Collectio canonica, in libros duodecim distributa*, t. CXLIX, col. 445-633. Guillaume d'Apulie, historien et poète vers 1099, *Historicum poema de rebus Normannorum in Sicilia, Apulia et Calabria gestis, usque ad mortem Roberti Guiscardi ducis, scriptum ad filium Rogerium*, t. CXLIX, col. 1027-1086. Ganfredus Malaterra, moine bénédictin, vers 1090, *Historia Sicula*, t. CXLIX, col. 1087-1217. Guidmundus, cardinal et archevêque d'Aversa, dans l'Apulie, en 1089, *De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libri tres*, sous forme de dialogue entre l'auteur et Roger, moine bénédictin; *Confessio de sancta Trinitate, Christi humanitate, corporisque ac sanguinis Domini Nostri veritate; Epistola ad Athelstum de unitate sanctissimæ Trinitatis*, t. CXLIX, col. 1427-1513. Bonizo, évêque de Sutri, en 1089, *Liber ad amicum, sive de persecutione Ecclesiæ libri novem; Libellus de sacramentis; Historiæ pontificiæ fragmenta; Decretale*, t. CL, col. 803-875; t. LVI, col. 338 sq. Guido,

abbé de Farfa, en 1090, *Disciplina Farfensis et monasterii sancti Pauli, Romæ*, t. CL, col. 1191-1306. Deusdedit, cardinal, en 1099, *De verbis ecclesiasticis libri quatuor; De privilegiis et auctoritate Ecclesiæ romanæ statusque ecclesiastici, et adversus rerum ecclesiasticorum invasores, simoniacos et schismaticos*, etc.; *Collectio canonum*, t. CL, col. 1563-1573.

3. Au XIIe siècle. Lupus Protospatarius, prêtre de Syracuse, et témoin oculaire, *Histoire de Jérusalem, en cinq livres*, t. CLV, col. 758-821. Jean Marsicanus, évêque de Tusculum, *Concio ad populum romanum, et epistola ad Richardum Albanensem episcopum*, t. CLX, col. 1035-1040. Laurent, diacre de Vérone, en 1119, *De bello Balearico*, ou de la guerre des Pisans dans l'île de Majorque, et de leur triomphe, en 1115, poème en cinq livres, t. CLXII, col. 513-575. Placidus, prieur du monastère de Nonantula, puis évêque, en 1119, *Liber de honore Ecclesiæ*, t. CLVIII, col. 623-691. Pierre de Honestis, clerc de Ravenne, en 1119, *Regula clericorum*, col. 703-751. Grégoire, prêtre romain, en 1119, *Collectio canonum*, en huit livres, dont il ne reste que la table des matières. *P. L.*, t. CLXIII, col. 751-759. Conon, évêque de Préneste et cardinal, en 1124, *Epistolæ*, t. CLXIII, col. 1431-1441. Saint Bruno d'Asti, abbé du Mont-Cassin et évêque de Segni, mort en 1123, *Expositio in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Deuteronomium, in Job, in Psalmos, in Proverbia, in Cantica. P. L.*, t. CLXIV, col. 147-1288; *Commentaria in quatuor Evangelia et in Apocalypsim*, t. CLXV, col. 63-1141. Oddo, d'Asti, moine bénédictin, en 1123, *Expositio in Psalmos*, t. CLXV, col. 1142-1298. Drogo, cardinal, évêque d'Asti, en 1137, plusieurs discours, un entre autres sur les dons du Saint-Esprit, t. CLXVI, col. 1513-1566. Léon Marsicanus, moine du Mont-Cassin, puis cardinal et évêque d'Ostie, en 1138, *Chronique du monastère du Mont-Cassin*, continuée par Pierre, diacre, moine du même monastère. *P. L.*, t. CLXXIII, col. 440-1143. Falco, de Bénévent, notaire du Sacré Palais, en 1142, *Chronicon Mediolanense ab 1102 ad 1140. P. L.*, t. CLXXIII, col. 1149-1260. Matthieu, cardinal, évêque d'Albano, lettres et diplômes, col. 1261-1313. Gilo, cardinal, évêque de Tusculum, *Vie de saint Hugues de Cluny;* plus *Historia de via Hierosolymitana* et *Epistola adversus Antiochenum patriarcham*, t. CLXIII, col. 1387-1394. Landulphe le Jeune, ou de Saint-Paul, en 1133, *Historia Mediolanensis ab anno 1093 ad annum 1136*, t. CLXXIII, col. 1249-1546. Benoît, chanoine de Saint-Pierre, en 1143, *De ecclesiastico ordine totius anni et præcipue apostolicæ dignitatis et totius curiæ*, t. CLXXIX, col. 731-765. Gratien, né en Toscane, et moine de Saint-Félix de Bologne, de l'ordre de saint Benoît, commença en 1127, et termina, en 1151, sous le pontificat d'Eugène III, sa fameuse collection, appelée par Innocent III, *Corpus decretorum* et par l'auteur, *Concordantia discordantium canonum*, communément désigné sous le nom de *Décret. P. L.*, t. CLXXXVII, en entier. Atto, abbé de Vallombreuse, évêque de Pistoie, en 1150, a écrit la Vie de saint Jean Gualbert, t. CXLVI, col. 667-706.

Pierre, appelé le Lombard, parce qu'il est né à Novare, devint évêque de Paris, après des fortunes très diverses, en 1159. Il est universellement connu sous le nom de *Magister Sententiarum*. Outre de volumineux commentaires sur les Psaumes et sur les Épîtres de saint Paul, *P. L.*, t. CXCI, col. 61-1696; t. CXCII, col. 9-519, on a de lui *Sententiarum libri quatuor*, ouvrage devenu livre de texte dans les universités, et commenté par tous les théologiens postérieurs. *P. L.*, t. CXCII, col. 519-965. Jean diacre, chanoine de Latran, en 1169, *Liber de ecclesia Lateranensi, P. L.*, t. CXCIV, col. 1541-1561. Godefroi, né à Viterbe, chapelain et secrétaire des empereurs Conrad, Frédéric Ier et Henri IV, vers 1190, *Pantheon seu memoriæ sæculorum*, chronique universelle, depuis le commencement du monde, jusqu'à 1186, en vingt sections, partie en prose, partie en vers, ouvrage dédié au pape Urbain III. Il n'en reste que les cinq dernières sections. Un autre de ses ouvrages, resté manuscrit, est intitulé : *Speculum regum*. Il est dédié à Henri VI, roi des Romains et des Allemands; il comprend les généalogies de tous les rois et empereurs, depuis le déluge jusqu'à Henri VI. *P. L.*, t. CXCVIII, col. 871-1045. Laborans, ainsi appelé à cause de son ardeur au travail, né à Florence et fait cardinal en 1191, composa une collection de canons et divers traités, entre autres *De crocea veste cardinalium in conclavi*, imprimé à Rome, in-4°, en 1670. De sa collection de canons, autrefois très fameuse, il ne reste aujourd'hui que des fragments. *P. L.*, t. CCIV, col. 901-912.

3° *Écrivains laïques*. — Roger, jurisconsulte italien au XIe siècle, fut le premier qui composa des gloses sur les parties des Pandectes, qu'on appelle l'*Infortiatum*. Il composa également une Somme, ou *Compendium juris*. On a de lui aussi un traité *De diversis præscriptionibus*, et un *Dialogus de præscriptionibus*. Nous signalons ici ses œuvres, à cause de leur influence sur certaines parties du droit canon. *P. L.*, t. CXLVI, col. 1485-1503.

III. AU XIIIe SIÈCLE. — A partir du XIIIe siècle, le nombre des auteurs se multipliant, et, chacun d'eux, d'ordinaire, se spécifiant de préférence, dans quelqu'une des branches des sciences sacrées, nous les présenterons, désormais, rangés en classes diverses, disposition qui n'aurait pu être commodément adoptée pour les périodes précédentes, attendu que les aspects distincts des sciences sacrées étaient rarement considérés séparément par les écrivains d'alors.

1° *Écriture sainte*. — Au commencement du XIIIe siècle, Nicolas Manicoria, diacre, composa un essai de critique biblique, resté manuscrit, et conservé dans la bibliothèque de Saint-Marc, à Venise, sous le titre de *Suffraganeum biblicum*. Arlotus, né à Prato, en Toscane, franciscain et ministre général de son ordre, mort en 1286, est donné comme l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Concordantiæ Scripturarum*, publié, plus tard, à diverses reprises, en 1485 à Nuremberg, en 1486 à Bologne, en 1572, 1585, 1625, etc., à Anvers. Jean, de l'illustre famille Balbi, de Gênes, dominicain, composa, pour l'intelligence de l'histoire sainte une *Summa grammaticalis*, souvent imprimée dans la suite, Mayence, 1460; Venise, 1483, 1487, 1481; Lyon, 1506, 1511, etc. Loué par beaucoup, cet ouvrage fut critiqué par d'autres, principalement par Érasme. Marchesinus de Reggio composa un ouvrage du même genre, sous le titre de *Dictionarium vocabulorum bibliorum*, plus connu sous celui de *Mammotrepton*, imprimé, plus tard, très souvent, à Mayence, en 1470; à Venise, en 1476, 1483, 1497, etc. Il y ajouta divers opuscules ayant trait à l'Écriture sainte.

2° *Théologie dogmatique*. — Guillaume Præpositivus, lombard d'origine, mais chancelier de l'Église de Paris, de 1206 à 1209, théologien de valeur, souvent loué par saint Thomas, composa une *Summa theologica scholastica*, d'après les témoignages des Pères de l'Église. Moneta, né à Crémone, dominicain, mort en 1235 : *Summa contra catharos et waldenses*, imprimée, à Rome, in-fol., 1743, ouvrage très remarquable. Thomas, chanoine régulier de Saint-Augustin, abbé de Saint-André de Verceil, maître de saint Antoine de Padoue, mort en 1246, *Commentaria de divina hierarchia Dionysii Areopagitæ; De ecclesiastica hierarchia; De divinis nominibus*, imprimé à Cologne, en 1536; on a de lui aussi un commentaire sur le Cantique des cantiques. *P. L.*, t. CCVI, col. 17-862 : Paris, 1521;

Rome, 1655. Rainer Sacconi, né à Plaisance, dominicain, avait d'abord été vaudois, et devint, plus tard, contre ces mêmes hérétiques, sévère inquisiteur en Lombardie; puis, mourut en exil, pour la cause de la vraie foi, en 1259 : *Summa de catharis et leonistis*, imprimée à Paris, en 1548, et rééditée par Martène, en 1759. Hannibaldus de Hannibaldis, né à Rome, d'une antique et noble famille, entré jeune encore dans l'ordre de saint Dominique, ami de saint Thomas, créé cardinal par Urbain IV, en 1261, et chargé alors des négociations les plus importantes pour les affaires de l'Église : *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, ouvrage attribué, d'abord à saint Thomas lui-même; publié ensuite à Bâle, en 1492 et à Paris, en 1560, 1660, etc. Il composa aussi des *Quodlibeta*, restés manuscrits et mourut en 1272.

Saint Thomas d'Aquin, né en 1225, le prince de la théologie scolastique, mort en 1274, à l'âge de 49 ans. Ses œuvres complètes furent éditées très souvent : 17 in-fol., Rome, 1570; Venise, 1594; Cologne, 1612; Paris, 1636; 25 in-4°, Parme, 1852-1873; 33 in-4°, Paris, 1871-1880; enfin, une édition dite léonine sous les auspices de Léon XIII, a été commencée en 1882, à Rome.

Saint Bonaventure, digne d'être associé à saint Thomas, dans un commun éloge. Les principales éditions des œuvres complètes sont celles de Rome, 7 in-fol., 1588-1589, sous les auspices du pape Sixte-Quint; celle de Mayence, 1609; de Lyon, 1678; de Venise, 1753; de Paris, 15 volumes, 1864-1871; de Quaracchi, 11 in-fol., 1882-1902. Non seulement saint Bonaventure est un profond théologien, mais aussi un maître incomparable en ascétisme et en mystique. C'est à juste titre qu'il a été appelé le docteur séraphique.

Reginald de Piperno, né en Campanie, dominicain, ami et confesseur de saint Thomas d'Aquin, dont il fut souvent aussi le secrétaire, recueillit de la bouche du saint docteur les commentaires sur l'Évangile selon saint Jean, et sur diverses Épîtres de saint Paul. On a de lui aussi divers opuscules théologiques et exégétiques. Albert de Gênes, dominicain, et général de son ordre, mort en 1300, trois mois après son élection, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*.

3° *Morale et droit canon.* — Rainer, moine bénédictin, composa une collection de décrétales des trois premières années du pontificat d'Innocent III, qu'il distribua en 41 titres et 119 chapitres, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1173-1272. Benencasa, né à Sienne, professeur de droit canon à Bologne, et mort en 1206, *Casus decretorum*, solution de divers cas, ouvrage imprimé à Bâle, en 1489. Melendus, professeur également à Bologne, vers la même époque, *Glossæ in Decretum*. Pierre Collivacini, originaire de Bénévent, cardinal, en 1205, réunit les décrétales de l'année 1198 à 1209, du pontificat d'Innocent III et les distribua en cinq livres, subdivisés en titres et chapitres. Plusieurs autres compilations de ce genre parurent, vers la même époque, et jouirent longtemps d'une réputation méritée. Parmi les commentateurs et glossateurs d'alors, paraît, en première ligne, vu son mérite spécial, Hugueccio, né à Pise, professeur à Bologne, puis évêque de Ferrare, mort en 1210. Il composa une volumineuse *Summa in Gratiani Decretum*. Sicard, évêque de Crémone et nonce en Orient, mort en 1215; *Mitrale*, ou *Summa de officiis ecclesiasticis*, divisée en neuf livres. *P. L.*, t. CCXIII, col. 9-436. Cet ouvrage est ainsi intitulé, parce qu'il était dédié surtout aux évêques; il traite de tout ce qui a rapport à la liturgie. Roffredus, né dans la province de Bénévent, et professeur à Bologne, puis juge aulique à la cour de Frédéric II, a écrit aussi des commentaires sur le Décret de Gratien. Odéric, chanoine de Sienne, *Ordo officiorum Ecclesiæ senensis*, publié plus tard à Bologne, in-4°, en 1766. Cencio Sabelli, plus tard pape, sous le nom d'Honorius III, tandis qu'il était chargé de l'administration des biens temporels de l'Église romaine, sous le pape Célestin III, écrivit, en s'inspirant d'anciens documents, un ouvrage très important en ces matières, *Liber censuum Ecclesiæ romanæ*, inséré plus tard par Muratori, dans sa grande collection; publié plus récemment encore à Paris, en 1889, dans la IIe série de la Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, t. VI. Lanfranc de Crème, professeur de l'un et l'autre droit, mort en 1229, se fit très remarquer aussi par ses gloses sur les compilations de droit canonique, faites jusqu'alors. Parmi les plus illustres glossateurs de cette époque, nommons aussi Tancrède, né à Bologne, archidiacre et chancelier de l'université de cette ville. Il jouit d'une très grande réputation, durant les pontificats d'Honorius III et de Grégoire IX, qui lui adressèrent même un certain nombre de lettres. Il fut l'un de ceux qui furent chargés d'instruire le procès de canonisation de saint Dominique. On a de lui *Summa de sponsalibus et matrimonio*, ouvrage très soigné, mais resté manuscrit; *Ordo judiciarius*, traité complet dont se servirent beaucoup ceux qui, plus tard, écrivirent sur ces matières, et qui fut traduit en français et en allemand. Ses principales éditions sont celles de Lyon, 1515, 1547; Strasbourg, 1545; Cologne, 1564. Il mourut en 1235. L'année suivante, mourait un autre canoniste, Gratia d'Arezzo, auquel Tiraboschi attribue aussi un traité *De ordine judicii*. Tancrède de Corneto, glossateur et professeur lui aussi, ne s'éleva pas à la même célébrité, quoiqu'il eût composé une *Summula compendiosa juris civilis et canonici*, qui n'a jamais été imprimée. Guillaume Naso, professeur de droit à Bologne, écrivit des commentaires sur les Décrétales de Grégoire IX, dont bien des passages sont rapportés par les canonistes dans leurs œuvres des siècles suivants. Roffredus de Épiphanio, originaire de Bénévent, mort en 1243, a laissé plusieurs traités de droit canonique, qui constituent comme une somme de droit par leur ensemble. Ils furent édités à Spire, 1502; à Lyon, 1538, etc. Thomas de Capoue, cardinal sous Honorius III, et Grégoire IX publia une collection de bulles pontificales, avec des commentaires. Godefroy de Trani, professeur à Bologne, créé cardinal par Innocent IV, durant le concile de Lyon, composa des gloses sur les Décrétales de Grégoire IX et une Somme canonique, résumé très estimé, imprimé souvent, dans la suite : Bâle, 1487; Venise, 1491, 1502, 1564; Lyon, 1519; Padoue, 1667, etc. Albertanus de Albertanis, originaire de Brescia, quoique canoniste de profession, écrivit des traités qui se rapportent plutôt à la morale : *De amore Dei et proximi; De forma vitæ honestæ; De consolatione et consilio; De loquendo et tacendo*, traités publiés ensuite, pour la plupart en italien, et que l'on retrouve dans diverses collections subséquentes. Innocent IV, de la noble famille des Fieschi, né à Gênes, étudia à Bologne le droit canon et y excella à tel point qu'on l'appelait *pater et organum veritatis, canonistarum splendor et juris*. On a de lui : *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Strasbourg, 1477; Venise, 1481, 1491, 1495, 1570; Lyon, 1525, ouvrage des plus estimables. Il composa aussi *Liber de exceptionibus*. Bernard de Parme, chanoine de Bologne et secrétaire des papes Innocent IV et Alexandre IV, mort en 1266. On l'appelle le glossateur par excellence, à cause de ses savants commentaires sur les décrétales, souvent édités depuis : à Mayence, en 1472 et 1473; à Rome, en 1474 et très souvent ensuite. Ses *Casus in quinque libros Decretalium* n'eurent pas moins de succès et furent très souvent réédités : Paris, 1475; Venise, 1477; Bologne, 1487; Strasbourg, 1488, 1493; Lyon, 1500, etc. Bonaguida d'Arezzo, avocat de la

curie romaine et professeur de droit canon, composa de nombreux commentaires sur les décrétales restés inédits, plus une *Gemma, seu Margarita*, dans laquelle il traite une foule de questions pratiques ayant rapport au droit canon, ouvrage édité à Lyon, en 1519; en outre *Summa introductoria super officio advocationis in foro Ecclesiæ; De dispensationibus et privilegiis*, ouvrages très utiles pour la pratique, édités à Lyon en 1549 et dans les siècles suivants. Barthélemy Avogadro, originaire de Brescia, professeur de droit canon à l'université de Bologne, composa de nombreux traités sur les matières de son enseignement. Henri, né dans le diocèse de Suse, professeur de droit canon à Bologne, puis cardinal et évêque d'Ostie, jouit, à cause de son savoir, d'une grande autorité sous Innocent IV et ses successeurs. On a de lui : *Lectura in Decretales Gregorii IX*, ouvrage prolixe, mais précieux, plusieurs fois édité, 2 in-fol., Strasbourg, 1512; Paris, 1512; *Summa super titulis decretalium*, Rome, 1470, 1473, 1477, Ratisbonne, 1480; Venise, 1480, 1490, 1498; Lyon, 1568; Bâle, 1573; Cologne, 1612, etc. Albertus Galeotti, de Parme, *Quæstionum summula*, dans lesquelles sont magistralement traitées toutes les questions qui viennent devant les tribunaux. Le mérite de cet ouvrage fut cause que souvent il fut appelé *Aurea ac pene divina et vere margarita*. Monaldus, *Summa juris canonici*, disposée par ordre alphabétique, appelée aussi *Aurea et summa casuum conscientiæ*, Lyon, 1516. Ægidius de Fuscariis, né à Bologne, professeur de droit canon dans l'université de cette ville, *Commentaria in quinque libros Decretalium: Quæstiones;* éditées par des auteurs postérieurs. Bentevenga dei Bentevenghi, né dans le diocèse de Spolète, puis évêque de Todi, et ensuite cardinal et évêque d'Albano, mort en 1290; *Dispensationes super defectu natalium*, collection assez considérable qui comprend, en outre, les dispenses et concessions émanées du Saint-Siège en bien d'autres matières, durant les pontificats de Nicolas III, Martin IV, Honorius IV, Nicolas IV, ce qui en fait une source importante de documents et de formules très utile pour l'histoire du droit à cette époque. Jean de Monte Murlo, en Étrurie, professeur à Bologne, composa des *Quæstiones juris*, très répandues depuis, et souvent citées par les auteurs anciens. Pierre de Morone, né en Apulie, solitaire, puis pape sous le nom de Célestin V, *De censuris; De sacramentis Ecclesiæ; De præceptis Decalogi et Ecclesiæ;* il a laissé aussi plusieurs *Opuscula ascetica*. Bernard Ayglerius, abbé du Mont-Cassin, puis cardinal, mort en 1282, *Speculum monachorum*, Venise, 1505; Paris, 1507; Cologne, 1520.

4° *Histoire ecclésiastique.* — Rufin, chanoine de Plaisance, *Vita sancti Raymundi Palmarii confessoris*. Jean, chanoine de Civitavecchia, *Vita sancti Petri Parentii, martyris;* imprimée plus tard, à Civitavecchia, en 1662. Sicard de Crémone, outre le *Mitrale*, dont nous avons déjà parlé, écrivit des *Chroniques*, depuis les Ptolémées, jusqu'en 1213, continuées jusqu'en 1221, par un anonyme. *P. L.*, t. CCXIII, col. 441-626; *Acta sancti Homoboni, cremonensis civis*. Gilbert de Rome, *Chronicon pontificum et imperatorum romanorum usque ad Honorium III et Fredericum II*, inséré dans les *Monumenta Germaniæ. Scriptores*, t. XXII, p. 359 sq.; t. XXIV, col. 117 sq. Bénigne, abbé général de Vallombreuse, écrivit l'histoire de cette congrégation. Thomas de Celano, disciple et compagnon de saint François d'Assise, *Vita sancti Francisci*, insérée dans les *Acta sanctorum*, 4 octobre, et publiée à Rome, en 1806 et 1880. Jean de Ceparano, notaire apostolique, *Speculum vitæ sancti Francisci et sociorum ejus*, in-8°, Cologne, 1623; Rome, 1806. Vitus de Cortone, *Vita beatæ Humilianæ*, insérée dans les *Acta sanctorum*, 19 mai, p. 386-401. Alberius, *Vita sancti Asprenì*, publiée par Ughelli, *Italia sacra*, t. VI *b*, p. 19 sq., Paul de Celano, *Vita sancti Placidi, eremitæ aquilanæ diœcesos*, insérée dans les *Acta sanctorum*, juin, t. II, p. 609 sq. Constantin Medices, dominicain, évêque de Civitavecchia et légat du pape Alexandre IV à Constantinople, pour la réunion de l'Église grecque, *Legenda beati Dominici*, insérée, plus tard, en divers recueils ou collections. Matthieu Spinelli, né dans la province de Bari, *Chronicon rerum in Italia gestarum ab anno 1247 ad annum 1268*, publiée ensuite par divers auteurs dans des collections subséquentes. Léon d'Assise, disciple, compagnon et confesseur de saint François, homme d'une grande sainteté, honoré lui-même du don de miracles et de prophéties, *Legenda trium sociorum ac miracula sancti Francisci*, insérée dans les *Acta sanctorum*, octobre, t. II, p. 723-742, et publiée séparément à Rome, en 1880; puis à Paris, en 1898 par Sabatier, sous le titre de *Sancti Francisci Assisiensis legenda antiquissima*. Rolandin de Padoue, *Chronicon Marchiæ tarvisinæ ab anno 1188 ad annum 1260*, publiée plus tard à Venise, in-fol., 1636; elle se trouve aussi dans diverses collections parues dans la suite, entre autres celle de Muratori, t. VIII, col. 153 sq. Saba Malaspina, romain, secrétaire du pape Jean XXI, *Rerum sicularum libri sex*, ouvrage inséré dans les collections de Baluze, de Muratori et d'autres. Thomas Agni, ou Agnello, originaire de Sicile, dominicain, évêque et légat du pape, *Vita sancti Petri, martyris, ordinis prædicatorum*, insérée dans les *Acta sanctorum*, avril, t. III, p. 686-719. Thomas de Pavie, mineur, provincial de Toscane, *Gesta imperatorum et pontificum*, histoire insérée ensuite dans divers recueils, entre autres les *Monumenta Germaniæ*, t. XXII, p. 483-528. Nicola Smeregus, *Chronicon vincentinum ab anno 1200 ad annum 1279*, continué par un anonyme jusqu'en 1312, imprimé ensuite à Venise, en 1366, et publié aussi par Muratori, t. VIII. Parisius de Cereta, *Annales veronenses*, continué jusqu'en 1375 et publié par Pertz dans les *Monumenta Germaniæ*, t. XIX, p. 1 sq., et par Muratori, t. VIII. Ricordano Malapisna, *Antica storia di Firenze*, depuis l'origine de la ville de Florence, jusqu'en 1281, ouvrage publié à diverses reprises, à Florence, in-4°, 1568, 1598, 1718, et par Muratori, t. VIII; Jacchetti Malaspina, neveu de l'auteur, l'avait continué jusqu'en 1286. Salimbene, appelé aussi Ognibene, de Parme, mineur, *Chronica ab anno 1212 ad annum 1287*, se trouve dans diverses collections et fut imprimé à Rome, en 1857, in-4°. Jean, de l'illustre famille des Colonna, dominicain, puis archevêque et cardinal, *Mare historicum*, depuis l'origine du christianisme, jusqu'à la fin du XIII[e] siècle : *De viris illustribus ethnicis et christianis*. Antoine de Godis, noble de Vicence, *Chronica rerum vicentinarum ab anno 1194 ad annum 1260*, Venise, 1636; Muratori, t. VIII. Ogerius Alferius, d'Asti, *Chronica astensis ab anno 1070 ad annum 1293*, publiée par Muratori, t. XI, col. 139 sq., et par beaucoup d'autres auteurs. Jacques Stephaneschi, cardinal, *Acta sancti Petri Cælestini*, ouvrage en vers publié dans les *Acta sanctorum*, mai, t. IV, p. 437-461. Jacques de Voragine, ainsi appelé du lieu de sa naissance, Varaggio, près de Gênes, dominicain, provincial de Lombardie, puis archevêque de Gênes, publia l'ouvrage si connu *Legenda aurea sanctorum*, dans laquelle il raconte aussi l'histoire de la Lombardie, jusqu'en 1250. Cet ouvrage eut d'innombrables éditions et fut traduit en diverses langues. On a de lui aussi un *Liber Marialis*, distribué selon l'ordre alphabétique, série de considérations pieuses sur la sainte Vierge; plusieurs sermons et un *Chronicon genuense usque ad 1295*, publié par Muratori, t. IX, col. 5-56.

IV. AU XIV[e] SIÈCLE. — 1° *Écriture sainte.* — Paul Gualducci de Pelastris, originaire de Florence et

patriarche de Grada, mort en 1313 : *Annotationes in Novum Testamentum.* Albertus, originaire de Padoue, moine de Saint-Augustin et cardinal, *Expositio in Pentateuchum; Libri quatuordecim in omnes D. Pauli epistolas; Libri quatuor in quatuor Evangelia*, imprimés plus tard à Venise, in-fol., 1476; *Expositio in Evangelia dominicalia*, Turin, 1529; Paris, 1544, 1550. Nicolas Bocasini, de Trévise, dominicain, plus tard pape sous le nom de Benoît XI, *In psalterium; In Job; In Apocalypsim.* Antoine de Azario, dominicain, *In Evangelia dominicalia*, publiés plus tard à Cologne, in-fol., 1482; in-8°, Paris, 1515. Mathieu de Rubeis des Ursins, cardinal romain, *In Psalmos.* Philippe, Florentin, mineur, *Concordantiæ Evangeliorum.* Angeli de Camerino, évêque de Cagli, *Expositiones in Evangelia et in quatuordecim epistolas sancti Pauli.* Hugo de Prato florida, *Sermones dominicales super Evangelia ac epistolas per totum annum*, publiés, plus tard, in-fol., Louvain, 1484; Lyon, 1511, 1528; Paris, 1542, etc. Jean de San Geminiano, dominicain, *De operibus sex dierum*, publié plus tard, in-4°, Paris, 1512. Philippe de Moncaglieri, près Turin, mineur, *Postillæ super Evangelia dominicalia et quadragesimalia*, ouvrage publié à Milan, en 1498; à Lyon, en 1510, 1515, 1541. Laurent Braciforte, originaire de Plaisance, dominicain. *Commentaria in Psalmos.* Simon Fidatus de Cascia, dans l'Ombrie, béatifié par Grégoire XVI, *Libri quindecim de gestis Christi*, ouvrage imprimé, plus tard, à Bâle, en 1517; Cologne, 1533, 1540; *Expositio super Evangelia*, traduit en italien, in-fol., Venise, 1486; Florence, 1496. François degli Abbati, *Postillæ super Evangelia dominicalia totius anni.* Jean de Fabriano, professeur à Bologne, de l'ordre de Saint-Augustin, *Expositiones in Evangelia, libri quatuor.* Ange de Furcio, professeur à Naples, *Commentarius super Matthæi Evangelium.* Simon de Carusis, professeur à Bologne, *Commentaria in Vetus et Novum Testamentum*, 2 in-fol., Bâle, 1542; Venise, 1545. Nicolas Pietri, de Sienne, servite, *Explicatio in Pentateuchum Moysis.* Manfred de Tortone, mineur de l'observance. *Polylogium dictionum Scripturarum, et Postillæ super Matthæum.* Michel Aiguani, carme, de Bologne, *Commentaria in Psalmos davidicos*, publiés, plus tard, à Alcala, 1524; Lyon, 1581, 1888; Venise, 1603, 1608; Paris, 1613, 1616, 1624, etc., etc. Simon de Crémone, de l'ordre de Saint-Augustin, *Postillæ super evangeliis et epistolis omnium dominicarum; Harmonia in quatuor Evangelistas; Commentaria super Epistolas sancti Pauli.* Frédéric de Venise, dominicain, *L'Apocalypse*, traduite en italien, et commentée, imprimée à Venise, en 1515 et 1519.

2° *Théologie dogmatique.* — Gilles de Legnano, fransciscain de la province de Vérone, *Commentarii in IV libros Sententiarum.* Gérard de Bologne, général des carmes, *In IV libros Sententiarum commentaria*, in-fol., Venise, 1622. Jacques Cappocci de Viterbe, augustin, élève de saint Thomas et de saint Bonaventure, créé, par le pape Boniface VIII, archevêque de Bénévent, près de Naples, nous a laissé divers ouvrages, entre autres *Summa Summæ, seu compendium Sententiarum; Recollectiones, seu catena Patrum; Libri de regimine christianitatis*, dédiés au pape Clément V, etc. Ricoldus de Monte Crucis, dominicain, originaire de Florence, *Propugnaculum fidei adversus mendacia et deliramenta saracenorum Alcorani; Christianæ fidei confessio facta saracenis*, ouvrages imprimés dans diverses collections faites plus tard. Alexandre d'Alexandrie, surnommé le Lombard, général des franciscains, *Commentaria in libros Sententiarum; Quæstiones quodlibetales; Tractatus de usuris, de restitutionibus; In libros Aristotelis de anima.* Albert de Brescia, grand propagateur des doctrines de saint Thomas, *Summa ex operibus doctoris angelici concinnata.* Ægidius, de la noble famille des Colonna, augustin. Outre de nombreux ouvrages de philosophie et des commentaires sur les ouvrages d'Aristote, on a de lui : *De mensura et cognitione angelorum*, in-fol., Venise, 1503; *Commentarii in libros Sententiarum*, 5 in-fol., Cordoue, 1707; *Quodlibeta sex*, Bologne, 1481; Louvain, 1647; Venise, 1496, 1502, 1504; *De resurrectione mortuorum; De prædestinatione; De præscientia; De paradiso, purgatorio et inferno; De peccato originali; De articulis fidei pro missionaribus ad Tartaros missis*, in-fol., Vienne, 1641; *De corpore Christi*, in-fol., Bologne, 1641; *De hostia consecrata*, Cologne, 1490; *De charactere sacramentali; De regimine principum libri tres*, souvent imprimé, Rome, 1482, 1551, 1556, 1607; Venise, 1498, 1502, 1585, 1598, 1617, etc. Voir t. VI, col. 1358 sq. Porchetus de Sylvaticis, chartreux, originaire de Gênes, *Victoria adversus impios hebræos, ad demonstrandam veritatem fidei catholicæ, non tantum ex sacris literis, sed etiam ex dictis Talmud ac cabbalistorum et aliorum omnium auctorum quos hebræi recipiunt*, imprimé à Paris, en 1520, in-4°. Mathieu de Aquasporta, général des franciscains, puis cardinal et évêque de Porto, *De æterna Spiritus Sancti processione ex Patre Filioque, adversus græcos*, imprimé récemment à Quaracchi, 1895. Guido Vernani, *De potestate summi pontificis*, imprimé à Bologne, en 1846, in-8°. Jean de Naples, *Quæstiones variæ XLII*, imprimées à Paris, en 1618; *Commentaria in libros Sententiarum; Quodlibeta*, etc. Petrus de Pennis, originaire des Abruzzes, dominicain, *Liber contra Judæos; Tractatus contra Alcoranum et Mahommed.* Gérard de Sienne, *Lectura in primum librum Sententiarum*, Padoue, 1598; *Quodlibetum primum*, Viterbe, 1587; *Quodlibetum secundum*, Césène, 1630; *Liber de restitutionibus et usuris*, Viterbe, 1587; *Tractatus de usuris et præscriptionibus*, Rome, 1556; Césène, 1630; Bologne, 1671. Jean-Baptiste Gratiadei, dominicain, *Liber de confutatione hebraicæ sectæ*, in-4°, Strasbourg, 1500, ouvrage devenu très rare; *Quæstiones theologicæ et metaphysicæ*, Padoue, 1484. Guido de Perniniano, carme, *Tractatus contra hæreticos omnes a principio mundi usque ad tempus præsens, seu liber de hæresibus et earum confutationibus*, in-fol., Paris, 1528; Cologne, 1631, 1655; *Liber de perfectione vitæ et de consiliis evangelicis.* Barlaam, originaire de Calabre, moine de l'ordre de Saint-Basile, *Adversus græcos epistolæ pro unione cum romana Ecclesia, pro primatu et de processione Spiritus Sancti etiam ex Filio, P. G.*, t. CLI, col. 1255 sq.; Petrus de Aquila, franciscain, *Quæstiones in quatuor libros Sententiarum*, Venise, 1501, 1584, 1600; Paris, 1585. Landulfus, de la célèbre famille des Caraccoili de Naples, *In IV libros Sententiarum commentaria.* Grégoire de Rimini, *Lectura in primum et secundum libros Sententiarum*, in-fol., Paris 1482, 1487; Milan, 1494; Valence, 1500; Venise, 1518; *De usuris; De quatuor virtutibus cardinalibus.* Laurentius Opimus, servite, puis évêque de Trente, *Studia super libros Sententiarum*, imprimé en 1532. Bonaventure Baduarius, originaire de Padoue, augustinien, général de son ordre, puis cardinal, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum; Opuscula; Sermones; Vita Christi*, etc., Cologne, 1486; Venise, 1477; Strasbourg, 1499, etc. Thomasinus de Ferrare, *In libros Sententiarum.* Michel Aiguani, carme, originaire de Bologne, *Quæstiones disputatæ*, Milan, 1510; Venise, 1623.

3° *Morale et droit canon.* — Alexandre Fasitelli de San Elpidio, dans la marche d'Ancône, général des augustins puis évêque, *De juridictione imperii et auctoritate summi pontificis libri duo*, Lyon, 1498, 1638; *De ecclesiastica potestate libri tres*, Turin, 1494;

Lyon, 1498; 1538. Dinus de Rossonibus, florentin; on lui attribue la rédaction des 88 *Regulæ juris* ajoutées au sixième livre des Décrétales. Il en écrivit un long et volumineux commentaire, très souvent imprimé depuis, Rome, 1472; Lyon, 1530, etc. Lapus Tactus, né en Étrurie, bénédictin, surnommé le *doctor Decretorum; Lectura super Sexto*, imprimé plus tard à Rome, en 1589. Frédéric de Sienne, *Tractatus de beneficiorum mutationibus*. Guido de Baysio, archidiacre de Bologne, *Apparatus in Decretum, seu Rosarium*, publié plus tard à Strasbourg, 1472; Rome, 1477; Venise, 1480, 1513, 1601; Paris, 1505, etc.; *Commentarius ad Sextum*, Milan, 1480; Venise, 1577; *Tractatus de hæresibus et aliis criminibus in causa Templariorum*. Richard Petroni de Senis, vice-chancelier de l'Église romaine, cardinal, puis grand pénitencier, chargé spécialement par Clément V de l'examen de la cause des templiers et de celle des fraticelles, *Oculus, seu Elucidarium Summæ Hostiensis*, disposé par ordre alphabétique et publié à Bâle, en 1573; *Inventarium ad Speculum Durantis*, Rome, 1474; Milan, 1478, etc. Hugues de Prato écrivit en italien, *Della vita attiva e contemplativa*, Florence, 1491; Gênes, 1535. Augustin Triumphus, né d'une famille noble d'Ancône, augustinien, disciple de saint Thomas d'Aquin, appelé par Grégoire X au concile de Lyon pour remplacer saint Thomas, mort pendant qu'il s'y rendait : *Summa de potestate ecclesiastica*, ouvrage rédigé spécialement contre les schismatiques et les antipapes de l'époque, imprimé plus tard à Rome, 1473, 1479, 1582; Cologne, 1475; Venise, 1487, 1490, 2 in-fol., *Tractatus in salutationem angelicam*, Lyon, 1506; *Tractatus in orationem dominicam*, Rome, 1587, 1590; *Novella super IV et V Decretalium*, Pavie, 1484. Azo de Ramenghis, de Bologne, *Repetitiones super libros Decretorum*, in-fol., Milan, 1507, 1513. Hugolin Zanchinus, de Sienne, grand inquisiteur de la province d'Émilie, *Tractatio de hæreticis*, Mantoue, 1567; Rome, 1568, 1579. Astesanus, anonyme de l'ordre des mineurs, ainsi nommé de la ville d'Asti, sa patrie, *Summa astesana de casibus conscientiæ*, ouvrage très volumineux, divisé en huit livres, souvent imprimé depuis : Venise, 1468; Strasbourg, 1473; Cologne, 1429; Lyon, 1519; Rome, 1728, 1730, 2 in-fol., etc., etc. Du livre VI, on publia à part les *Canones pænitentiales*, Venise, 1584, Rome, 1578. Voir t. I, col. 2142. Barthélemy de Sancto Concordio, originaire de Pise, dominicain, *Summa de casibus pænitentiæ ordine alphabetico concinnata;* elle fut appelée *Summa Pisana*, ou *Pisanella*, pour la distinguer de la *Summa astesana*, souvent imprimée, 1473, 1475, s. l.; Paris, 1470; Venise, 1476, 1481, 1483; Lyon, 1514. Voir t. II, col. 435 sq. Nicolas d'Osimo, *Supplementum ad Summam Pisanam*, Venise, 1481, 1484; *Opusculum de documentis antiquorum*, traduit plus tard en italien, sous le titre : *Ammaestramenti degli antichi*, Trévise, 1601; Florence, 1662; *Summa de virtutibus et vitiis*, ouvrage resté inédit. Jacques Stephaneschi, cardinal, neveu du pape Boniface VIII, *De anno centesimo, seu de jubilæo*, en prose et en vers, imprimé dans diverses collections, Paris, Cologne, Lyon, etc; *De vita et canonizatione sancti Cælestini V*, inséré dans les *Acta sanctorum*, mai, t. IV, col. 437-484; *Ordinarium cœremoniarum, seu ritus romanæ Ecclesiæ*, publié par Mabillon, *Musæum italicum*, t. II, p. 243-443. L'auteur y traite de l'élection et de la consécration du souverain pontife et de ses fonctions, de celles des cardinaux, du couronnement et de la consécration royale, des canonisations, etc. Ubertinus de Casali, *Arbor vitæ crucifixi*, in-4°, Venise, 1485; *De septem Ecclesiæ statibus*, in-4°, Venise, 1515, 1525; *De paupertate Christi et apostolorum*. Jean Nicolas, franciscain, *De gestis contra fraticellos*, traduit en italien par François Zambrini, *Della questione insorta nella corte di papa Giovanni XXII, circa la povertà di Cristo*, in-8°, Bologne, 1864. Jean André, né en Étrurie, canoniste célèbre, surnommé *fons et tuba juris;* on a de lui *Commentaria in Decretales et Sextum*, 5 in-fol., Rome, 1476; Pavie, 1484; Venise, 1489, 1491, 1499, 1581; *Summa de sponsalibus et matrimonio*, très souvent imprimée, in-4°, Paris, 1489, 1492, 1494, et ailleurs; *Summa de consanguinitate*, très souvent éditée, et traduite en diverses langues, avec des additions sur la parenté spirituelle, la parenté légale, etc.; *Quæstiones mercuriales*, ainsi nommées parce qu'elles étaient traitées le mercredi; elles sont un commentaire des règles du droit, in-8°, très souvent éditées, Pavie, 1483, 1491, 1495; Milan, 1508; Lyon, 1550, 1551, etc.; *Apparatus ad Clementinas*, Strasbourg, 1471; Mayence, 1476; Lyon, 1572, ouvrage très remarquable; *Novella in Decretales Gregorii IX*, Rome, 1476; Venise, 1489; Pavie, 1504, 1506, etc.; *Additiones ad Speculum Guglielmi Durantis*, ouvrage plein d'érudition, Strasbourg, 1473; Bâle, 1574, etc. Rainier de Pise, dominicain, *Pantheologia*, traité de théologie morale, par ordre alphabétique des matières, très souvent imprimé, à cause de son utilité, 2 in-fol., Gand, 1459; Cologne, 1486; Lyon, 1519; Brescia, 1529; Venise, 1585, etc. Albéric de Rosate, originaire de la province de Bergame, *Dictionarium juris civilis et canonici*, Bologne, 1481; Pavie, 1513; Lyon, 1521, 1548; Venise, 1601. Paul de Liazariis, de Bologne, *Repetitiones super aliquot capita Decretalium*, Sienne, 1493; Venise, 1496. Jean Calderini, professeur très célèbre de Bologne, *Repertorium, seu Dictionarium juris; Consilia, seu resolutiones casuum*, in-fol., Lyon, 1550; Venise, 1582; *Tractatus super materia interdicti ecclesiastici*, Pavie, 1488; Venise, 1496; *Repetitiones in jus canonicum*, Venise, 1496, 1529; *Tractatus novus de hæreticis*, Venise, 1571. Jean Lapus de Castellione, d'une famille patricienne de Florence, *Allegationes juris*, Rome, 1474; Milan, 1491, 1498; Florence, 1568; Venise, 1600; *Tractatus de canonica portione et quæstu; Tractatus hospitalitatis*, première monographie connue sur les hôpitaux. Jean Pierre de Ferrariis, originaire de Parme, *Practica nova judicialis*, surnommée *aurea*, à cause de sa valeur, et, pour ce motif, très souvent imprimée dans la suite, en particulier plus de dix fois à Venise, de 1473 à 1499. Léonin de Padoue, *Compendium de regimine principum*. Simon Borsano, archevêque de Milan, *Commentarius in Clementinas*. Jean Fantuzzi, de Bologne, *Commentaria super Decretum*. Laurent de Pinu, d'une noble famille de Bologne, *Commentaria in Decretales*. Galvanus de Bologne, *De differentiis legum et canonum*. Boniface de Vitalinis, originaire de Mantoue, *Commentaria in constitutiones Clementis V*, in-fol., Lyon, 1422; Venise, 1574; *Super maleficiis*, in-fol., Milan, 1500; Venise, 1559, 1560, 1584, etc. Caspar Calderino, *Commentaria in Decretales*. Jean de Lignano, professeur à Bologne, *Commentarius in Decretales Gregorii IX; Concordantiæ canonum; Lectura super Clementinis; De pluralitate beneficiorum*, Paris, 1511; Milan, 1515; *De censura ecclesiastica; De ecclesiastico interdicto; De horis canonicis; De bello, de repressaliis, de duello*, in-fol., Bologne, 1422; Pavie, 1487; Turin, 1525. Raymond de Vineis, d'une noble famille de Capoue, dominicain et régent de la Minerve à Rome, confesseur de sainte Catherine de Sienne, *Theologia mystica*, in-fol., Cologne, 1553; *Vita sanctæ Catharinæ*, insérée dans les *Acta Sanctorum*, avril, t. III, col. 853 sq.; *Tractatus pro reformatione conservanda*, Rome, 1580; Toulouse, 1605. Baldus de Ubaldis, ou Baldeschi, de Pérouse, *Lectura super libri I-III Decretalium*, 2 in-fol., Milan, 1476-

1478, 1491; Venise, 1495, 1500; Lyon, 1514, 1543, 1547; *Repertorium super Innocentio*, ou index alphabétique des ordonnances d'Innocent IV, Venise, 1481; Lyon, 1525; Strasbourg, 1478; Milan, 1484, 1491; *De schismate*, thèse pour prouver la légitimité et la validité de l'élection d'Urbain VI, complétée ensuite par les *Allegationes secundæ pro Urbano VI*. Cet ouvrage fut tellement apprécié par les contemporains et les générations suivantes qu'on le surnomma *oraculum, lumen, lucerna, monarcha juris*. Les œuvres complètes de Baldeschi parurent en 7 volumes à Venise, 1572; Lyon, 1559; Francfort, 1585, 1589, etc.

4° *Histoire ecclésiastique.* — François Pipino, dominicain de Bologne, traduisit de l'italien en latin les ouvrages du vénitien Marco Polo; puis, désireux de marcher sur les traces du célèbre voyageur, alla visiter la Palestine, et écrivit ensuite *Tractatus de locis terræ sanctæ visitatis*, traduit plus tard en allemand. On a de lui aussi *Magnum Chronicon*, divisé en 31 livres. Léon de Civitavecchia, dominicain, *Chronica imperatorum et romanorum pontificum*. Ricobaldus de Ferrare, *Pomerium, seu chronicon totius orbis*, inséré par Muratori dans *Script. rerum ital.*, t. IX, col. 107-262. Alexandre, moine de l'ordre de Cîteaux, dans les Abruzzes, écrivit *Chronicon monasterii S. Bartholomæi de Carpineto*, inséré par Ughelli, dans l'*Italia sacra*, t. IX, col. 1231 sq. Petrus Calo, de Venise, *Vitæ sanctorum*. Juncta de Bevagna, franciscain, *De vita et miraculis B. Margaritæ Cortonensis*, inséré dans les *Acta sanctorum*, février, t. III, p. 300-356. Hugolin de S. Maria in Monte, *Floretum*, d'où fut tiré le livre si plein d'onction, de piété et si connu : *Fioretti, miracoli ed esempli devoti del glorioso poverello di Cristo messer san Francesco e d'alquanti suoi santi compagni*, Milan, 1472, très souvent réimprimé depuis, et traduit en allemand, en espagnol et en français. Guillaume de Tocco, Sicilien, disciple de saint Thomas d'Aquin, et l'un des principaux promoteurs de sa canonisation, *Vita sancti Thomæ Aquinatis*, in-4°, Venise, 1588; insérée dans les *Acta sanctorum*, mars, t. I, p. 657-686. Arnauld de Foligno, franciscain, parent et confesseur de la bienheureuse Angèle de Foligno, *Vita B. Angelæ*, insérée dans les *Acta sanctorum*, janvier, t. I. Pierre de Monte Rubiano, *Vita sancti Nicolai Tolentinatis*, dont il fut le contemporain, insérée dans les *Acta sanctorum*, septembre, t. III, p. 644-664. Antonius de Grodis, d'une famille noble de Vicence, *Chronica rerum vicentinarum ab anno 1194 ad annum 1260*, Venise, 1636; insérée par Muratori, dans *Script. rer. ital.*, t. VIII, col. 71 sq. Julien du Frioul, en collaboration avec son frère Jean, composa les *Annales forojulienses ab anno 1252 ad annum 1331*, continuées ensuite par un anonyme, jusqu'en 1364, ouvrage inséré dans diverses collections subséquentes. Guillaume Ventura continua la *Chronica astensia* d'Oger Alfieri jusqu'en 1325, sous le titre de *Memoriale de rebus gestis astensium*, insérée également dans plusieurs collections postérieures. Odoric de Pordenone, dans le Frioul, franciscain, béatifié par Benoît XIV, *De mirabilibus orientalium tartarorum*, dans lesquelles il raconte ses propres voyages, ouvrage inséré aussi dans diverses collections; *Chronicon a mundi exordio usque ad annum 1331*. Bertrand Reoldus, cistercien de la province de Milan, *Acta sanctæ Francæ abbatissæ O. Cist. Placentiæ*, insérée dans les *Acta sanctorum*, avril, t. III, p. 282-289. Dominique Bonaventure Fessis de Fabriano, *Vita sancti Francisci Fabrianensis*, insérée dans les *Acta sanctorum*, avril, t. III, p. 984-991. Christophe de Parme, *Vita B. Francisci de Senis, ord. Serv. B. M. V.*, insérée dans les *Analecta bollandiana*, t. XIV, p. 167-197. Bartholomæus de Tolomæis, franciscain de Sienne, *Vita B. Luchesii ord. tertiarii*, dans les *Acta sanctorum*, avril, t. III, p. 597-610. Barthélemy de Lucques, dominicain, *Annales ab anno 1060 ad annum 1303*, in-fol., Lyon, 1619, et dans les *Scriptores rerum ital.* de Muratori, t. XI, col. 1245 sq., et, avec beaucoup de corrections, dans les *Documenti di storia ital.* de Carlo Minutoli, Florence, 1876, t. VI, p. 35-115; *Historia ecclesiastica nova libri XXIV, a nativitate Christi usque ad annum 1294*, insérée aussi par Muratori, *Scriptores rer. ital.*, t. XI, col. 753-1242. Jean degli Oddi, *Annales et notæ parmenses et ferrarienses*, imprimé dans diverses collections. Jean Codagnello, *Chronicon placentinum, seu annales placentini, ab anno 1012 ad annum 1235*. Nicolas Specialis, *Historia sicula*. Angelus de Clarino, *Historia septem tribulationum ord. min.*, ouvrage utile aussi pour l'histoire de l'Église, à cette époque. Marini Sarnuti, d'une noble famille de Venise, qui, ayant fait cinq voyages en Palestine, écrivit un ouvrage intitulé : *Secreta fidelium crucis super terræ sanctæ recuperatione et conservatione, seu de expeditione in terram sanctam, seu historia hierosolymitana.* Paulinus Minorita, franciscain, délégué de Jean XXII à Venise, et évêque de Pouzzoles, *Historia satyrica rerum gestarum mundi*, publiée en partie par Muratori, *Antiquit. ital.*, t. IV, col. 950-1320. Boniface de Murano, *Chronicon mutinense*, publié dans les *Script. rer. ital.*, t. XI, col. 93-130. Guillaume de Pastrengo, avocat et juge à Vérone, maître et ami de Pétrarque, *De viris illustribus*, ouvrage disposé selon l'ordre alphabétique, et très utile pour l'époque, Venise, 1547. Nicolas Roselli, dominicain et cardinal, *Romanorum pontificum gesta a Leone IX ad Alexandrum III*, ouvrage considérable, publié par Muratori, *Script. rer. ital.*, t. III, col. 274-686. *Tractatus de jurisdictione ecclesiæ super regnum Appuliæ et Siciliæ; Annales rerum ab imperatoribus et papis gestarum ab anno 1294 ad annum 1362.* François Pétrarque, illustre poète et historien, *Cronica delle vite dei Pontefici et Imperadori Romani in sino a suoi tempi*, Vérone, 1476; Florence, 1478; Venise, 1507, 1526, 1532; *Virorum illustrium vitæ*, traduit en italien, *Vite degli uomini illustri*. Simon Leontinus, franciscain, *Chronicon regni Siciliæ usque ad annum 1377*. Il y a en outre un certain nombre d'auteurs qui ont écrit des chroniques ou des annales de diverses provinces d'Italie, insérées généralement dans les collections éditées par Muratori. Signalons également de nombreux hagiographes, dont les biographies de saints et de saintes sont aussi, pour la plupart, insérées dans les divers volumes des *Acta sanctorum*.

V° AU XV° SIÈCLE. — 1° *Écriture sainte.* — Antoine de Rampigollis, gênois, de l'ordre de Saint-Augustin, célèbre par ses controverses contre les hussites, au concile de Constance, *Figuræ bibliorum*, ouvrage très souvent imprimé, Milan, 1494; Venise, 1496, 1500, 1519, 1550; Cologne, 1609, etc.; *Repertorium bibliorum; Biblia sacra; Liber manualis ac introductorius in bibliæ historias figurasque V. et N. T.*, ouvrages également souvent imprimés. Bernardi, évêque de Sutri, et André de Lucas, carme, ont laissé des commentaires sur diverses parties de la sainte Écriture. De même André Ziani, vénitien, de l'ordre des servites, Léonard de Rubeis, originaire de la Campanie, général des franciscains, Stecutus de Visdominis, florentin, Grégoire Malesardi, dominicain. Antoine Bituntinus, *Expositio mystica evangeliorum dominicalium*, Bergame, 1496; *Quæstiones in epistolas et evangelia quadragesimalia*, Venise, 1494, 1516, 1538, 1588; Lyon, 1541, 1569; *Sermones dominicales*, Strasbourg, 1495; Venise, 1499. Nicolas Malermi, de Venise, carme, fit la première traduction italienne de toute la Bible, d'après la Vulgate, plutôt que d'après les textes grec et hébreu, 2 in-fol., Venise, 1471,

1477, 1487, 1507, 1517, etc. Guarini, d'une noble famille de Vérone, *Vocabularius breviloquus*, ouvrage assez utile pour l'interprétation de la sainte Écriture. Pierre de Rubeis, Paulin, originaire de Milan et augustin, Paul Attavanti, florentin, de l'ordre des servites, Barthélemy, de Padoue, augustin, commentèrent plusieurs parties de l'Écriture sainte. Bernard de Savone, augustin, publia, dans ce but, son *Vocabularium ecclesiasticum*, Milan, 1840; Venise, 1539. Gabriel Brebbia, bénédictin de Milan, *Commentaria in sacram Scripturam*, Milan, 1477. Jean Creston, de Plaisance, *Vocabulista, seu Lexicum latinum-græcum*, Vicence, 1483; *Psalterium græce*, dont il publia aussi une traduction très littérale et très exacte, in-fol., Milan, 1481, Brandolinus Aurelius, d'une noble famille de Florence, *Historia sacra*, en 21 livres, explication de tous les livres historiques de l'Ancien Testament, depuis la Genèse jusqu'au second des Macchabées; *Paradoxa christiana*, in-8°, Bâle, 1498, 1543; Rome, 1531; Cologne, 1573; *De virtutibus Domini nostri Jesu Christi*, Rome, 1596, 1767. Anselme de Monte Falco, général des augustins, *Commentaria in sacas Scripturas*. Philippe de Monte Calerio (Moncaglieri dans la province de Turin), *Super evangelia dominicalia et quadragesimalia*, Milan, 1498; Lyon, 1510, 1515, 1541. Paul Attavanti, servite, originaire de Florence, *Commentaria in Prophetas minores*.

2° *Théologie dogmatique*. — Urbanus, servite de Florence, commenta, en vue de la théologie, les livres d'Aristote, Venise, 1492. Jérôme de Sainte-Foi, *Errores Judæorum extracti ex Thalmude*, Francfort, 1602. Paul Nicoletti, augustin, de Venise, *Commentaria in IV libros Sententiarum; De incarnatione Dei; De excellentia Verbi Dei; De conceptione Verbi, contra Judæos; Summa philosophiæ naturalis*, in-fol., Venise, 1476; *Logica magna*, Venise, 1480, 1483, 1499, 1520; Trévise, 1476, etc. Barthélemy de Ferrare, *Tractatus de Christo abscondito*, in-8°, Venise, 1555. Julien Cesarini, *Dissertationes adversus græcos in concilio florentino habitæ*. Jean de Montenero, en Étrurie, dominicain, *Disputatio de processione Spiritus Sancti ex Filio*, insérée dans les actes du concile de Florence. Albert de Sartiano, conventuel, dont les œuvres complètes parurent à Rome, en 1688. On remarque spécialement : *Tractatus de pænitentia; De eucharistiæ sacramento;* etc. Ambroise Spiero, servite, de Trévise, *De floribus sapientiæ*, Venise, 1481. Jean-Baptiste Caccialupo, originaire de la Campanie, avocat consistorial, *De summa Trinitate*, Pavie, 1508, in-fol.; *Modus studendi*, Leipzig, 1721. Saint Gaétan de Thyène, *Commentaria in aliquot Aristotelis opera*. Barthélemy Lapacci, de Florence, *De sensibilibus deliciis paradisi*, Venise, 1498; *De Spiritus Sancti distinctione a Filio; De sanguinis pretiosissimi crucifixi divinitate*. Leonard Matthieu, dominicain, *De sanguine Christi in triduo mortis effuso, an fuerit unitus divinitati?* Venise, 1617; *Quadragesimale aureum*, Venise, 1471; *De sanctis*, Venise, 1423. Léonard de Nogarola, *De beatitudine, scilicet an intellectu beati efficiantur homines, an ipsa voluntate?* Vicence, 1485; *De mundi æternitate*, Venise, 1486. Masellus Venia, augustin, *Opuscula quædam sancti Ambrosii*, Milan, 1477. Dominicus de Dominicis, vénitien, évêque de Brescia, *De potestate papæ, concilii et cardinalium; De sanguine Christi; De Christi filiatione*. Venise, 1557, 1568; *De dignitate episcopi*, Rome, 1757. François della Rovere, franciscain, plus tard Sixte IV, *De sanguine Christi*, Rome, 1471; *De potentia Dei*, Rome, 1473; *De futuris contingentibus*, etc. Jacques Campora, de Gênes, *De immortalitate animæ*, in-4°, 1428; *De statu post mortem*. Paul Morosini, d'une famille noble de Venise, *De æterna temporalique Christi generatione in judaicæ perfidiæ impugnationem*, Padoue, 1473, ouvrage très loué par Bessarion et par d'autres érudits. Pierre de Brutis, vénitien, *Victoriæ adversus Judæos*, in-fol., Vienne, 1489. Pierre Almadurano, de Bergame, *Index universalis in omnia opera D. Thomæ, et Concordantiæ locorum doctoris angelici, quæ sibi invicem adversari videntur*, Bologne, 1575; Bâle, 1578; Venise, 1497. Plusieurs éditions de cet ouvrage portent le titre suivant : *Index atque compendium et epilogus omnium sententiarum D. Thomæ Aquinatis per conclusiones resolutas*, Rome, 1535; ou encore *Tabulæ aureæ*, Rome, 1570, etc. Louis Donat, d'une famille patricienne de Venise et évêque de Bergame, *De processione Spiritus Sancti; De purgatorio; De azymo et fermentato; De potestate romani pontificis; De eucharistia sub una specie*, ouvrages composés tous contre les grecs schismatiques. On a de lui aussi : *Commentaria in IV libros Sententiarum*. Jean de Fabrica, *Tractatus de indulgentiis pro animabus purgatorii concessis*, 1487. Philippe de Barberiis, dominicain, *De divina providentia et prædestinatione*, in-4°, 1495; *De mundi gubernatione; De reprobatione; De his in quibus Hieronymus et Augustinus dissentire videntur*. Barthélemy Sibylla, dominicain, originaire d'Apulie, *Speculum peregrinarum quæstionum, scilicet de animabus rationalibus in conjuncto et separatis; De angelis bonis et malis, deque aliis multis scitu dignissimis ex vastis et vivacissimis theologorum campis et floribus*, Rome, 1493; Paris, 1497; Strasbourg, 1499; Venise, 1509, 1571, 1575; etc., etc.; *Otium theologicum tripartitum*, in-8°, Douai, 1621. François Sampson, général des franciscains, *Recollectæ quæstiones*, in-fol., Venise, 1496. Gratien de Brescia, *Quodlibeta, et tractatus de primo principio*, in-fol., Venise, 1497, 1503. Albert Novellus, *De adventu Messiæ contra Judæos*, 1492. Benoît Soncina, de Crémone, *Propositiones ex omnibus Aristotelis operibus*, in-4°, Venise, 1493. Jean Pic de la Mirandole, *Heptaplum, id est de Dei creatoris sex dierum opere*, Strasbourg, 1524; traduction française, Paris, 1579; *De hominis dignitate; Regulæ XII, sive præcepta ad christianæ vitæ institutionem*, etc. Ses œuvres complètes parurent à Venise, 1498; Strasbourg, 1504; Bâle, 1557, 1573, 1601, etc. Pierre de Vicence, *De B. Virginis conceptione*, Venise, 1494. etc. Constance Applanus, de Milan, *De humani arbitrii libertate et potestate*, sous forme de dialogue, intitulé aussi : *Soliloquia virorum*, Crémone, 1496. Marsile Ficin, florentin, ami de Pic de la Mirandole et chanoine de la cathédrale de Florence, *De religione christiana*, in-8°, Florence, 1568; *De immortalitate animæ libri XVIII*, Florence, 1488, 1489; Paris, 1559; ses œuvres complètes qui contiennent beaucoup d'autres traités, parurent à Venise, 1516; Bâle, 1561, 1576; etc. Jacques Alovisiani, *In VIII libros Physicorum Aristotelis*, in-fol., Venise, 1499; Padoue, 1493, etc. François, dit le Prédicateur, dominicain, missionnaire en Orient, *Contra græcos*. Paul de Mercatello, d'Urbino, *Commentaria in I et II libros Sententiarum Scoti*, Venise, 1484. Théophile de Crémone, *Propositiones ex omnibus Aristotelis operibus*, Venise, 1493.

3° *Morale et droit canon*. — Antoine Parvus, dominicain de Bologne, *Quadragesimale*, très souvent édité, Venise, 1505; Lyon, 1506; Paris, 1531, etc. Galfred de Monte, *De potestate et auctoritate concilii Basileensis*, 1431. Cataldus Buoncompagni, *De translatione concilii Basileensis*, Venise, 1584. Jean d'Imola, professeur aux universités de Bologne et de Padoue, *Commentaria in tres priores libros Decretalium Gregorii IX*, Venise, 1498, 1500; Lyon, 1549; *In Clementinas*, Rome, 1474; Venise, 1475, 1480, 1486, 1492, 1500; *Consilia*, Milan, 1493; Bologne, 1495; Lyon, 1539, etc.

Nicolas de Tedeschis, d'une noble famille de Catane, appelé souvent *Siculus*, ou *Panormitanus*, bénédictin, puis archevêque de Palerme, *Lecturæ in Decretales, in Sextum, in Clementinas*, Venise, 1592, 1617; *Consilia*, Lyon, 1537; *Quæstiones VII subtilissimæ*, Lyon, 1584, 1586; Venise, 1571; *Tractatus super concilio Basileensi et de ejus potestate ac papæ*, Lyon, 1505; 1512, où il enseigne la prééminence du concile sur le pape; *Thesaurus singularium in jure canonico decisorum*, par ordre alphabétique, in-8°, Venise, 1592. Louis Pontanus, de Spolète, *De relictis ad pias causas*, Pavie, 1483, 1489. Jean Milis, de Vérone, *Repertorium juris*, souvent édité, Bâle, 1488; Lyon, 1510, etc. Saint Bernardin de Sienne, franciscain, *Œuvres complètes*, Lyon, 1501; Venise, 1591, 4 in-4°; Paris, 1636, etc. On y remarque surtout *Sermones de religione christiana; De evangelio æterno; De usuris et contractibus; De confessione; De augustissimo eucharistiæ sacramento; De B. Virgine; Considerationes*, ce dernier traduit en italien, Lucques, 1685. Laurent Ridolphi, avocat de Florence, *Quæstiones LXX principales in materia alienationis rei ecclesiasticæ*, in-fol., 1489; *Tractatus continens materiam usurarum*, Venise, 1472. Paul de Martabuffis, augustin, *Opuscula*, Rome, 1539. Pierre Hieremia, dominicain, de Palerme, *Sermones*, in-4°, Lyon, 1512. Saint Laurent Justinien, d'une noble famille de Venise, et patriarche de cette ville. On a de lui un grand nombre d'ouvrages ascétiques, d'une très haute spiritualité, dont la collection complète fut souvent réimprimée, 2 in-fol., Bâle, 1560; Lyon, 1568; Venise, 1606, 1751; Cologne, 1616, etc. Les principaux sont : *De casto connubio Verbi et animæ; Fasciculus amoris; De interiori conflictu; De vita solitaria; Lignum vitæ; De regimine prælatorum; De incendio divini amoris; De perfectionis gradibus*, etc. Antoine Harena, franciscain de la province de Milan, publia une édition critique des œuvres de Lactance. Caspar de Pérouse, bénédictin et évêque de Frigento, publia divers traités relatifs au droit canon. Saint Jean de Capistran, franciscain, disciple de saint Bernardin de Sienne, *De usura et contractibus*, Venise, 1578; *De papæ et concilii sive Ecclesiæ auctoritate*, ouvrage dans lequel il défend vaillamment le dogme de la suprématie du pape et de son magistère infaillible; *De cupiditate; De judicio universali*, Venise, 1578; *Additiones in commentaria supra libros Decretalium*, Venise, 1588, etc. Pierre dal Monte, Vénitien, évêque de Brescia, *Repertorium juris*, 2 in-fol., Rome, 1476; Padoue, 1480; *De potestate romani pontificis et generalis concilii*, ouvrage dans lequel il soutient la suprématie du souverain pontife, contre les nombreux opposants de cette époque, Lyon, 1552; Rome, 1577. Jacques de Zocchis, professeur de droit canon à Padoue, mais originaire de Ferrare, *Lecturæ in I et IV libros Decretalium*. Dominique Capranica, noble romain, cardinal, *Tr. del arte del ben morire*, Florence, 1487. Jacques, Florentin, de l'ordre des mineurs, *Summa Raynerii Pisani castigata et aucta*, très souvent réimprimée, Cologne, 1486; Venise, 1486, 1585; Lyon, 1519; Paris, 1685, etc., etc. Saint Antonin, d'une noble famille de Florence, dominicain, et archevêque de Florence, *Summa theologiæ moralis in quatuor partes distincta*, premier ouvrage de ce genre sur l'ensemble de la théologie morale, et, pour ce motif, très souvent réimprimée, neuf fois, au moins, durant le XVe siècle; onze fois, au XVIe; *Juris pontificii et cæsarei summa*, 4 in-4°, Venise, 1582, 1591, etc.; *Summa confessionalis in tres partes distincta*, Mayence, 1463; Rome, 1472; Venise, 1480; Paris, 1516; Lyon, 1502, sous ce titre : *Confessorum refugium atque in naufragio portus tutissimus; Tractatus sacerdotalis de sacramentis, de divinis officiis et eorum administratione*, Strasbourg, 1488. Fantinus Dandolo, de Venise, avec plusieurs traités de droit canon, publia *Fidei catholicæ compendium*. Voir t. I, col. 1450 sq. François de Piazza, franciscain de Bologne, *De restitutionibus, usuris et excommunicationibus*, ouvrage très souvent réédité, Venise, 1472, 1474, 1477; Spire, 1489, etc. Jean Canales, franciscain, *De cælesti vita; De natura animæ ejusque immortalitate; De paradiso animæque felicitate; De inferno animæque cruciatu*, etc., Venise, 1494; Florence, 1494. Antoine de Rosellis, originaire d'Arezzo, professeur de droit à Sienne et à Bologne, *De legitimatione*, Pavie, 1494, 1498; *De jejuniis*, Rome, 1486; Cologne, 1497; *De usuris; De potestate imperatoris ac papæ, et an apud papam sit potestas utriusque gladii; De materia conciliorum*, Venise, 1483, 1487, ouvrage d'abord mis à l'Index, *donec corrigatur*, parce que l'auteur niait la suprématie du pape. Théodore Lælius auditeur de Rote, puis évêque de Feltre et ensuite de Trévise, soutint la thèse contraire, *Replica pro papa Pio II et sede romana*. Marianus Socini de Sienne, avocat consistorial, *Lectura in Decretales; De oblationibus; De obligationibus et de instantia; De citationibus; De foro competenti; De libelli oblatione et mutuis petitionibus*, etc., etc., Milan, 1493, 1494; Sienne, 1492; Lyon, 1529; Venise, 1571, etc. Philippe de Franchis, de Pérouse, *Lectura super Sexto*, 2 in-fol., Venise, 1499, 1505; *Lectura super titulo de regulis juris in Sexto*, Venise, 1499, etc. Ambroise de Vignate, professeur à Turin, *De usuris*. Paul, Florentin, *Breviarium Decretalium, Sexti et Clementinarum*, in-fol., Milan, 1478, 1479; Lyon, 1484; Bâle, 1487, etc.; *Quadragesimale, De reditu peccatoris ad Deum*, Milan, 1479. Jean Caraffa, *De simonia*, in-fol , Rome, 1478. Alexandre Tartagni, d'Imola, *Lectura in librum III Decretalium*, Bologne, 1485; *Lectura in rubricam de fide*, Milan, 1490; *Consilia*, très souvent édité, Lyon, 1547; Francfort, 1610, etc. Nicolas Baldeschi, originaire de Pérouse, avocat consistorial et auditeur de Rote, *De successionibus ab intestato clericorum regularium et secularium; De canonica episcoporum et parochorum electione*, Rome, 1474; Toulouse, 1579. Jean d'Aquila, dominicain, *Sermones quadragesimales*, publiés avec ceux de Daniel de Vicence, son confrère, Venise, 1499; Lyon, 1501; Paris, 1508. Ange Capreolus de Brescia, carme, *Stella in septem rubricas digesta confessariis et animarum pastoribus utilis*, Brescia, 1511. Antoine de Balocho, franciscain, très célèbre orateur, *Tractatus de virtutibus*, Lyon, 1504; Venise, 1505; *Tractatus de duodecim excellentiis sacramenti confessionis*, Venise, 1492; Modène, 1491, etc. B. Pacificus de Ceredano, *Summa ad utiliter suscipiendum et administrandum sacramentum confessionis*, parue d'abord en italien, Milan, 1479. Jean-Baptiste Trovamala, franciscain, originaire de la Ligurie, *Summa Baptistiniana, vel Rosella casuum*, Pavie, 1489; Venise, 1495, 1498, 1499, 1548, ouvrage disposé selon l'ordre alphabétique. Alexandre Arioste de Bologne, *Enchiridion, sive interrogatorium perutile pro animabus regendis*, Pavie; Venise, 1522; Lyon, 1540; *De usuris* Brescia, 1529, etc. François de Accoltis, frère de Benoît, dont il a été déjà question, originaire d'Arezzo, professeur de droit dans diverses universités, *Lectura super Decretalibus*, Bologne, 1481; Pavie, 1496; *Consilia sive responsa juris*, Pise, 1482, 1483, Milan, 1483; Pavie, 1493; Venise, 1499; *De significatione verborum*, 1493, etc. François de Panvinis, originaire de Padoue, professeur dans l'université de cette ville, *Tractatus de visitatione episcoporum*, intitulé aussi *Baculus pastoralis ad dirigendos in viam pacis pedes visitantium*, Rome, 1475; Paris, 1508; *De officio et potestate capituli sede vacante*, Rome, 1481; Venise, 1496; Paris, 1514; 1552; *Præludium in*

Extravagantes, regulas cancellariæ, decisiones Rotæ, Lyon, 1671, et plusieurs autres ouvrages. Alexandre de Nevo, originaire de Vicence, professeur à Padoue, *Commentarii in IV priores libros Decretalium*, 2 in-fol., Venise, 1473, 1585; *Consilia contra Judæos fenerantes*, ouvrage très estimé et très souvent réimprimé, Nuremberg, 1479; Milan, 1479, etc. On a de lui aussi une édition du *Décret* de Gratien, Venise, 1474. Jérôme de Zanettinis, d'une noble famille de Bologne, *Contrarietates, seu diversitates inter jus civile et canonicum*, Bologne, 1490. François Patricius, de Sienne, *De institutione reipublicæ libri novem*, 1494; Paris, 1518; Strasbourg, 1595; *De regno et regis institutione*, Paris, 1519; Strasbourg, 1594. Diomède Caraffa, *De regentis et boni principis officiis*, ouvrage composé en italien, et traduit en latin par Guarini. Troylus Malvezzi, chanoine de Bologne, *De sanctorum canonizatione*, Bologne, 1487, très souvent cité par Benoît XIV, dans son magistral ouvrage sur cette matière; *De episcopi dignitate; De oblationibus ecclesiæ, vel altari, seu imagini Dei, vel alicujus sancti factis; De sortibus; Consilia*, etc. Dominique Cavalca de Vico, dominicain, de la province d'Étrurie, *Specchio della croce*, Venise, 1568; *La disciplina degli spirituali*, Florence, 1569, etc. Robert, de la noble famille des Caracciolo, né à Lecce, franciscain, a laissé de très nombreux traités sur des points de morale. Ses œuvres complètes parurent en 3 in-fol., Venise, 1490; Lyon, 1503. Barthélemy Caimus *Interrogatorium, seu confessionale*, très souvent imprimé, au moins quinze fois durant le xve siècle, à Milan, Venise, Mayence, etc. Jean Bertachini, avocat consistorial, *Repertorium juris*, ouvrage très considérable, souvent imprimé, 3 in-fol., Rome, 1481; Nuremberg, 1483; Milan, 1485; Venise, 1488, etc.; *De episcopo libri IV*, Milan, 1511; *De gabellis, tributis et vectigalibus*, Venise, 1489, 1498. Étienne de Nottis, originaire de Milan, et de l'ordre des humiliés, *De jubilæo, seu opus remissionis a pæna et culpa*, Milan, 1500. Jérôme Savonarole, dominicain, *De simplicitate vitæ christianiæ; Triumphus crucis; Dialogus spiritus et animæ; Trat. dell'amore di Jesu Cristo; Della vita vedovile; Dell' orazione*, etc., etc., ouvrages très souvent imprimés. Paul Attavanti, servite, outre les ouvrages scripturaires indiqués plus haut, composa aussi *Breviarium totius juris canonici*, in-fol., Milan, 1478, etc. Jacques Poggi, de Bologne, *Opera morale*, en italien, in-4°, Bologne, 1500. Bernardin de Bustis, *Defensorium Montis pietatis contra figmenta omnia æmulæ falsitatis*, Milan, 1497; Lyon, 1518. Ses œuvres complètes parurent à Crémone, en 1496. Albert Trottus, de Plaisance, *De horis canonicis; De jejuniis; De ecclesiarum visitatione*, souvent réimprimés.

4° *Histoire ecclésiastique.* — Barthélemy Albizzi, de Pise, franciscain, écrivit une vie de saint François d'Assise, dans le but de montrer la conformité de cette vie à celle de Notre-Seigneur Jésus Christ; ouvrage plusieurs fois imprimé et traduit en diverses langues; mais il fut aussi vivement critiqué, à cause des exagérations que l'on crut y trouver. Paul Scordillus, prévôt de l'église de Ravenne, *Liber pontificalis archiepiscoporum Ravennatensium, ab anno 1286 ad annum 1410*, in-4°, Modène, 1708. Pierre Mutus de Gazata continua, de 1353 à 1398, le *Chronicon regiense*, commencé par son oncle, au siècle précédent. Antoine Petri, bénéficier de l'église vaticane, *Diarium romanum ab anno 1404 ad annum 1417*, inséré par Muratori dans les *Script. rer. ital.*, t. xxiv, col. 973-1066. Barthélemy de Pujola, franciscain de Bologne, *Cronaca di Bologna dall' anno 1362 all' anno 1407*, ouvrage prolixe, inséré par Muratori, *Script. rer. ital.*, t. xviii, col. 241-560. André de Redusiis, chancelier de Trévise, *Historia a primordiis mundi usque ad annum 1428*, en partie insérée par Muratori, t. xix, col. 741-866. Jérôme de Frioul, dominicain, *Chronicon faroliviense ab anno 1397 ad annum 1433*, dans le même volume de Muratori, col. 873-906. Simon de Tornaquinciis, de Florence, *Vita s. Monicæ matris d. Augustini.* Thomas Antoine Nacci, dominicain, de Sienne, *Vita B. Catharinæ de Senis*, reproduite en partie dans les *Acta sanctorum*, avril, t. III, col. 967 sq., traduite en italien, et éditée plusieurs fois, Florence, 1477; Naples, 1478; Milan, 1488, 1489. André de Biliis, augustinien de Milan, *Storia mediolanensis et lombardica*, en 9 livres, de 1402 à 1431, dans Muratori, t. xix, col. 9-158. Jourdan, de la noble famille des Orsini, archevêque de Naples et cardinal, *Diarium gestorum in concilio Basileense*, publié par Mansi, t. v. Louis Barbo, noble vénitien, bénédictin, puis évêque de Trévise, *Initium et progressus congregationis benedictinæ S. Justinæ de Padua.* Benoît degli Accolti, d'Arezzo, *De bello a cristianis contra barbaros gesto pro Christi sepulcro et Judæa recuperandis*, plusieurs fois édité, quoique inexact en plusieurs points; *Dialogus de præstantia virorum nostri ævi*, in-8°, Parme, 1689, 1691; Florence, 1847. Michel Cannesius, de Viterbe, *Vita Pauli II*, dans Muratori, t. III, col. 993-1022. Donat Bossius, avocat de Milan, *Historia episcoporum et archiepiscoporum mediolanensium*, Milan, 1492; *Chronica Bossiana*, Milan, 1492. Jérôme Albertucci, de Borselli, dominicain, *Annales bononienses ab anno 1418 ad annum 1497*, dans Muratori, t. xxiii, p. 867-916. François de Andrea, franciscain, de Viterbe, *Croniche di Viterbo.* Vespasien, de Florence, *De viris illustribus sæculi XV*, en partie dans Muratori, t. xxv, col. 253 sq., et publiées entièrement par le cardinal Mai, *Spicilegium*, t. I, Rome, 1839. Sozomène, de Pistoie, chanoine de cette église, *Chronicon universale usque ad annum 1455.* Gimignano degl'Inghirami, auditeur de Rote, qui assista au concile de Constance, *Memoriæ circa historiam tam ecclesiasticam quam civilem ab anno 1378 ad annum 1452.* Matthieu Palmieri, qui assista au concile de Florence, *Chronicon florentinum*, Milan, 1475; Venise, 1483; etc. Jannoti Manetti, sénateur de Florence, *Vita Nicolai V papæ*, insérée par Muratori, t. III, col. 907-960; *Historia pistoriensis a condita urbe ad annum 1446*, Muratori, t. xix, p. 986 sq. Caspar de Vérone, *Vita Pauli II*, dans Muratori, t. III, col. 1025 sq. Blondus Flavius, secrétaire des papes Eugène IV et Pie II, *Roma triumphans*, en 10 livres; *Roma illustrata*, en 3 livres; *Italia illustrata per regiones seu provincias*; et autres ouvrages de ce genre. Ses œuvres parurent à Bâle, 1531, 1559. Æneas Sylvius, de la noble famille des Piccolomini, pape, sous le nom de Pie II, *De generalis concilii auctoritate et gestis Basileensium*, qu'il rétracta, devenu pape, par la bulle du 26 avril 1463; *Historia concilii Basileensis*, en trois livres, dont il publia, étant évêque, une rétractation, sous le titre : *Commentarius de rebus Basileæ gestis; Commentarii rerum memorabilium quæ præsertim in Italia ab anno 1405 ad annum 1463 contigerunt*, in-4°, Rome, 1584; *De potestate Sedis apostolicæ*, in-fol., Rome, 1475; *Dialogus de donatione Constantini; De viris illustribus*, etc. Barthélemy, Platina, *Liber de vita Christi ac de vitis summorum pontificum omnium qui hactenus 222 fuere*, in-fol., Venise, 1479, 1485; Nuremberg, 1481, 1532; Cologne, 1512, 1529, 1540, 1562, etc. et, malgré ses nombreuses éditions latines, traduit en plusieurs langues; ouvrage qui n'est pas sans défaut, mais qui a bien aussi quelque mérite; *Historia urbis inclytæ Mantuæ usque ad annum 1462*, Vienne, 1625, inséré par Muratori, t. xx, col. 609 sq. Jacques Zenon, originaire de Venise, évêque de

Padoue, avait écrit également la vie des pontifes romains, jusqu'à Clément V, ouvrage resté manuscrit, dans les archives vaticanes, mais cité assez souvent dans les *Acta sanctorum*. Michel Fabritius, originaire de l'Émilie, carme très érudit pour l'explication des vieilles inscriptions romaines, en réunit 1728, qu'il publia sous le titre d'*Antiquarium*. Boniface Simonetta, né en Apulie, *De christianæ fidei et romanorum pontificum persecutionibus*, Milan, 1492; Bâle, 1509. Étienne de Infessura, *Diarium urbis Romæ ab anno 1294 ad 1494*, publié par Muratori, t. III, p. 1111-1252, et, plus récemment, par Tommasini, Rome 1890. A tous ces historiens, il faudrait joindre un grand nombre d'hagiographes, tels que Laurent Giacomini, Jean Mattiotti, Pierre André de Castaneis, Maurice Gaufridi, Jean Tortelli, Simon de Zanachis, Louis de Vicence, Marianus de Florence, Ambroise de Sienne, Paul Olmi de Bergame, Bernard Giustiniani, Jean Carli, etc., etc. dont les œuvres sont, pour la plupart, insérées dans les *Acta sanctorum*.

III. DURANT LES TEMPS MODERNES (DU XVI[e] AU XX[e] SIÈCLE). — Le nombre des auteurs se multipliant, désormais, de plus en plus, et chacun d'eux ayant une tendance à se spécialiser davantage, nous pourrons les ranger en des classes distinctes plus nombreuses que nous ne l'avons fait pour les trois siècles précédents.

I. XVI[e] SIÈCLE — 1° *Écriture sainte*. — Petrus de Paganinis, *Biblia cum glossis ordinaria et interlineari*, 5 in-fol., Venise, 1495. Pierre-Ange de Monte Ulmo, *Biblia latina cum tabula alphabetica et concordantia singulorum locorum*, parue deux ans auparavant, Venise, 1492, 1501. Jean Nanni, originaire de Viterbe, dominicain, très instruit dans les langues orientales, composa des commentaires sur presque toute la Bible. Ses travaux spéciaux sur l'Apocalypse l'amenèrent à écrire divers ouvrages, tels que : *De futuris christianorum triumphis in Turcos et Saracenos*, in-4°, Gênes, 1480; il s'y pose la question : *an Mahumeth sit verus Antichristus?* Il publia ensuite, toujours dans le même ordre d'idées : *De statu Ecclesiæ ab anno 1481 usque in finem mundi*, in-8°, Cologne 1507. Bernardin Moroni, de Milan, servite, *De septem diebus creationis*, Milan, 1510. Damien Crassus, provincial des dominicains de Lombardie, *Commentaria in librum Job*. Jean Bérard Fortis, augustini, originaire de Savone, *In Cantica canticorum, seu Fons caritatis*, in-4°, Milan, 1496. *Vocabularium ecclesiasticum*, Venise, 1503, édité plusieurs fois à Milan, Mayence, etc. Antoine de Ghislandis, dominicain, de la province de Turin, écrivit un ouvrage très remarquable : *Super evangeliis totius anni*, avec huit mille questions résolues très clairement, suivant les quatre sens de la sainte Écriture, in-fol., Turin, 1507; Lyon, 1510, 1522; Venise, 1524, 1574, 1585, 1592, etc. Philippe de Mantoue, augustin, *In Apocalypsim*, commentaire digne d'éloges, Padoue, 1516; Venise, 1527. Jean Ange Bellabuccus, originaire de Milan, augustin, *Viridarium sanctæ, Scripturæ*, in-4°, Venise, 1519. Albert Castellanus de Venise, dominicain, donna de très belles éditions de la Bible, *cum concordantiis Veteris et Novi testamenti*, Venise, 1506, 1519. Jean de Grado, Milanais, fit de même. Ange Coradelli, carme de Brescia, Jérôme Volta, dominicain de Mantoue, Luc Matthieu Caraccioli, carme de Naples, publièrent aussi des commentaires sur la sainte Écriture. Augustin Giustiniani, d'une des plus nobles familles de Gênes, dominicain, puis évêque de Nebbio, en Corse, *Psalterium hebræum, græcum, arabicum et chaldaicum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, in-fol., Gênes, 1516, ouvrage de grande érudition, intitulé aussi *Octapla*, parce que chaque page se compose de huit colonnes, portant en regard le texte des diverses langues imprimées dans leurs caractères propres. Il préparait un ouvrage du même genre sur le Nouveau Testament, quand la mort le surprit. Agathius de Giudici, né en Calabre, *Grammatica hebraica*, Paris, 1540; *Commentarii in XXIV priores psalmos, cum versione ex hebræo in latinum*, in-8°, Paris, 1540; *In Cantica canticorum*, in-4°, Paris, 1531. Thésée Ambroise, né à Padoue, de la noble famille des comtes d'Albonesa, chanoine régulier de Latran, connaissant, dit-on, dix-huit langues orientales, professeur de syriaque et de chaldéen à l'université de Bologne, *Introductio in linguam chaldaicam*, Pavie, 1539. François Georges, franciscain de Venise, *Problematum in S. Scripturam libri sex*, dans lesquels sont expliqués plus de trois mille passages du texte sacré, in-4°, Venise, 1525, 1536; Paris, 1575, 1622. Bonaventure Blancus, *Thesauri S. S. Scripturarum*, en 5 livres, in-4°, Bologne, 1534, 1537. Jean-Marie de Tolosanis, né en Étrurie, dominicain, *De purissima veritate divinæ Scripturæ; De correctione calendarii pro vera celebratione paschalis, et de computatione annorum Domini*, in-4°, Venise, 1546. Ambroise de Pistallis, de Padoue, augustin, *In omnes S. Pauli Epistolas; De modo prædicandi Evangelium et Christum crucificum*, in-8°, Venise, 1537, 1544. De nombreux commentaires de l'Écriture furent aussi publiés par Taddée Cucchi, né à Chiari, bénédictin du Mont-Cassin, Venise, 1544, 1565, 1566, 1567; Milan, 1540; Modène, 1705, etc. Placide Becchini, de Parme, dominicain, *Psalmorum omnium Davidis interpretatio*, in-4° Venise, 1559; Bâle, 1569. Jean-Baptiste Folengo, de Mantoue, bénédictin, *Commentaria in omnes Psalmos*, Bâle, 1549, 1557; *In Epistolam primam Joannis*, Venise, 1546, etc. Calliste de Furneriis, de Plaisance, chanoine régulier de Latran, publia des commentaires sur l'Évangile de saint Jean, Plaisance, 1553, etc. De même Antoine Delphini, de Casale, franciscain, in-4°, Rome, 1587, Jérôme Scripandi, né dans l'Apulie, augustin, général de son ordre, archevêque de Salerne et cardinal, *Commentarii in Epistolam ad Galatas*, Venise, 1569, etc.; *In Epistolam ad Romanos*, Naples, 1601. Jacques Sadolet, de Modène, *Commentarius in Epistolam ad Romanos*, sous forme de dialogue, Venise, 1536; Mayence, 1607. Clément Araneus, de Raguse, dominicain, *Expositio super Epist. Pauli ad Romanos*, réfutant les erreurs des luthériens, in-4°, Venise, 1547. On a des commentaires de ce genre du dominicain de Venise, Nicolas de la Croix, et du franciscain de Padoue Barletta, Venise, 1545. Sanctes Pagnini, né à Lucques, dominicain, savant hébraïsant, *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, in-fol., Lyon, 1528, très appréciée des érudits; *Thesaurus linguæ sanctæ, seu lexicon hebraicum*, Lyon, 1529, ouvrage justement estimé, et qui eut de nombreuses éditions; *Isagoge, seu Introductio ad sacras litteras*, Lyon, 1528, etc.; *Catena argentea in Pentateuchum*, 6 in-fol., Lyon, 1536; etc, etc. Zacharias de Florence, dominicain, traduisit en italien le Nouveau Testament, sous le titre : *Il Novo Testamento tradotto in lingua toscana*, in-8°, Venise, 1536, 1542, 1566. Sanctes Marmochinus, son confrère, né en Étrurie, professeur d'hébreu en diverses universités: *La Bibia, nuovamente tradotta dall' hebraica verità in lingua toscana... colle croniche dei tempi.. e molte cose utilissime*, Venise, 1538, 1546. François Arola, fransciscain, *Concordantiæ bibliorum*, Lyon, 1551, Jacques Nacchiante, né en Étrurie, dominicain, évêque de Chioggia, *Enarrationes in Epistolas D. Pauli*, 2 in-fol., 1567. Raphaël Castrucci, bénédictin de Florence, *Harmoniæ Veteris et Novi Testamenti*, Venise, 1570. Nicolas de Monte Georgio, *Codex de mosaico et veteri jure enucleando*, in-4°, Bologne, 1574.

Grégoire Primaticci, né en Étrurie, dominicain, *Expositio litteralis omnium Epistolarum S. Pauli*, in-4°, Venise, 1564. Sixte de Sienne, dominicain, *Bibliotheca sancta*, 2 in-fol., Venise, 1966, ouvrage d'une très grande érudition sur tout ce qui a rapport aux saintes Écritures, et, pour ce motif, souvent réimprimé. Cumirano, franciscain, de Feltre, *Conciliatio locorum totius Scripturæ qui inter se pugnare videntur*, 3 in-8°, Paris, 1556-1558; Anvers, 1557; Douai, 1623, etc. Jean Marie Bollianus, *Expositio Evangelii S. Marci*, in-8°, Venise, 1570. Pierre Capossacchi de Pantaneto, franciscain, *In Canticum canticorum et Apocalypsim observatio*, in-fol., Florence, 1572, 1586. Un très grand nombre d'autres auteurs publièrent, à cette époque, des commentaires sur diverses parties des Livres saints.

2° *Patrologie.* — Parmi ceux qui, au XVIe siècle, s'occupèrent d'éditer les œuvres des saints Pères, de les traduire, ou de les expliquer, citons Zénobe Acciajoli, dominicain de Florence; Georges Cribelli, prêtre de Milan; Étienne Dolcini, chanoine de cette même ville; Boniface Simonetta; Taddée Ugoleto, de Parme; Agapit, de Vicence, chanoine régulier de Latran; Jean Matthieu Giberti, de Palerme, évêque de Vérone; Augustin Sostheneus Fregosus, de Gênes, augustin; Jean Ricutius Vellinus, de Camerino, conventuel; Ambroise Ferrari, de Milan, bénédictin; Victor, évêque de Rieti; Jean Charles Bovio, de Bologne; Pierre François Zino, de Vérone; Latinius, de Viterbe, très estimé de Baronius qui lui attribue des yeux de lynx, pour découvrir les fautes; Félix Peretti, si connu ensuite, sous le nom de Sixte V, et qui, étant cardinal, édita les œuvres de saint Ambroise, 5 in-fol., Rome, 1580-1585, etc...

3°. *Théologie scolastique.* — De nombreux théologiens travaillèrent, à cette époque, à répandre les doctrines de saint Thomas d'Aquin. Parmi eux, nommons Vincent Bandellus; Reginald de Montoro, sicilien; Eustache de Platea, de Bologne; Corneille Sambucus, de Vérone; Matthieu de Sicile; Michel Saraveti, de Pietra Sancta. Guillaume Farinone, augustin, régent des études à Padoue, publia : *Conciliatio controversiarum inter D. Thomam et Ægidium Columnam*, in-4°, Padoue, 1514. Jean Basadonna, patricien de Venise et ambassadeur de cette république auprès du Saint-Siège, *Dialogi 5 theologici*, in-4°, Venise, 1518. Jérôme Visconti, de Milan, dominicain, *De obligatione papali; utrum scilicet papa se obligare possit dominis cardinalibus vel aliis, voto et juramento*, in-4°, Paris, 1512; l'auteur se prononce pour l'affirmative. Thomas de Vio, si connu sous le nom de Cajétan, à cause de son lieu d'origine, peut-être le plus subtil des scolastiques, général des dominicains, et cardinal. Outre de nombreux ououvrages de philosophie, il composa son célèbre *Commentarium in S. Thomæ Summam theologicam*, 4 in-fol., Lyon, 1540, 1541, 1552, 1558, très souvent réédité dans la suite, à Rome, Venise, etc. On a, de lui aussi, de nombreux *Opuscula theologica*, dans lesquels sont traitées de nombreuses questions théologiques, et réfutées beaucoup d'erreurs, entre autres, celles de Luther, 3 in-fol., Lyon, 1562, 1581. Rome, 1570; Venise, 1588, 1594, 1596; Anvers, 1612, etc., etc; *De auctoritate papæ et concilii utraque invicem comparata*, in-4°, Rome, 1511; Cologne, 1512; *De divina pontificatus romani pontificis institutione et auctoritate*, Cologne, 1521; Milan, 1521; *De indulgentiis; De confessione venialium et omnium mortalium; De effectu absolutionis sacramentalis; De thesauro indulgentiarum; De sacramentis; De missæ sacrificio et ritu adversus lutheranos*, Rome, 1531; *De fide et operibus adversus novatores*, Rome, 1532; *De communione sub utraque specie; De invocatione sanctorum*, Rome, 1531. Il composa également de nombreux commentaires sur l'Écriture sainte, mais qui sont beaucoup moins estimés que ses œuvres philosophiques et théologiques. Voir t. II, col. 1313 sq. Un digne émule de Cajétan est François Silvestre Ferrariensis, ainsi appelé, de Ferrare, sa patrie. Son commentaire sur la *Summa contra gentiles* de saint Thomas d'Aquin, est resté classique. On a de lui aussi de nombreux commentaires sur les livres d'Aristote; de plus : *De convenientia institutorum romanæ Ecclesiæ adversus Lutherum de hoc pessime sentientem*, Rome, 1525; Venise, 1525; Paris, 1552. Gilles de Viterbe, général des augustins, *Commentarii in I libr. sententiarum*. Voir t. VI, col. 1365 sq. Jérôme Gadi, conventuel de Bologne, *Commentaria in Quodlibeta Joannis Scoti*, Bologne, 1513. Laurent de Brescia, *Isagoges in Joannis Scoti formalitates*, in-8°, Brescia, 1537; Venise, 1588. D'autres franciscains écrivirent aussi à cette époque, pour soutenir et propager les doctrines de Scot. Jérôme Maripetri, d'une noble famille de Venise, franciscain, *Summa divinarum ac naturalium difficilium quæstionum*, in-fol., Venise, 1506. Isidore de Isolanis, dominicain de Milan, *De æternitate mundi contra averroistas*, in-8°, Pavie, 1513, 1522; *Disputationes catholicæ quinque, de igne inferni; de igne purgatorii; de modo remissionis per indulgentias*, etc., in-fol., Milan; Pavie, 1522; Lyon, 1580. Jean François Poggio Bracciolini, chanoine de Florence, *De potestate papæ et concilii*. Dominique Jacobatius, ou Giacobacci, *Tractatus de concilio*, Rome, 1538; ouvrage classique, plusieurs fois réédité, et inséré dans diverses collections, telles que celles de Labbe, de Roccaberti, etc. Antoine Beccaria, de Ferrare, et Paul Manna, de Crémone, l'un et l'autre dominicains, composèrent des commentaires sur les œuvres de saint Thomas. Ambroise Catharin, dominicain, dans le monde Lancelot Politi, d'une noble famille de Sienne, *Apologia pro veritate catholicæ atque apostolicæ fidei ac doctrinæ adversus impia ac valde pestifera M. Lutheri dogmata, ad Carolum imperatorem*, Florence, 1520; *Excusatio disputationis contra Lutherum*, in-4°, Florence, 1521; *Speculum hæreticorum*, Rome, 1532; Lyon, 1541. Il publia aussi un grand nombre d'opuscules théologiques, Lyon, 1542, etc. A la même époque, beaucoup d'autres auteurs traitèrent des sujets particuliers de théologie, tels que Jean François Camène, de Pérouse; Jérôme Mendrisi, servite; François Romeus, dominicain; Jérôme de Fornariis, de Pavie; Antoine Marrapha, d'Apulie; Barthélemy Spina, de Pise; Philippe Archinti, de Milan, archevêque de cette ville; Vincent d'Aquila, conventuel de Bologne. Contre les hérétiques de ce temps écrivirent spécialement Jean Ange Arcimboldi, d'une noble famille de Milan, *Catalogus hæreticorum*, Milan, 1554; Benoît de Castro Sangri, bénédictin du Mont-Cassin, *De hæresibus et hæresiarchis*, Venise, 1544; *De censuris ecclesiasticis*, Venise, 1542. Berard Bonjean, évêque de Camerino, *Epitome in universam Summam theologiæ S. Thomæ*, Venise, 1564. Jean Paul Donnat, carme de Florence, *Solutiones ad contradictiones in dictis Aristotelis et D. Thomæ*. Jean Ballaini, conventuel d'Andria, dans le royaume de Naples, Jacques Malafossa, franciscain de la province de Turin, Christophe de Padoue, général des augustins, Jean Bologni, de Palerme, méritent aussi une mention spéciale, parmi les théologiens scolastiques de la fin du XVIe siècle. Vincent Justinien, général des dominicains et cardinal, publia les *Opera omnia S. Thomæ*, 14 in-fol., Rome, 1570-1571, édition estimée, quoique plusieurs autres l'aient suivie. Bonaventure Manenti, franciscain de Brescia, commenta les ouvrages de Scot; et son confrère, Antoine Casimir de Brundusio, publia une explica-

tion du même docteur, sous le titre *Scotus dilucidatus*, 2 in-fol., Naples, 1597, 1607. Matthias d'Aquaro, dominicain, *Controversiæ inter D. Thomam et cæteros theologos ac philosophos*, in-fol., Venise, 1589. Dans les dernières années de ce siècle parurent un certain nombre d'ouvrages pour la diffusion des doctrines de Scot ou de saint Thomas, publiés respectivement par des franciscains ou des dominicains. Il serait trop long, et sans intérêt, d'ailleurs, de les énumérer tous.

4° *Polémique.* — Finus Fini, d'Adria, *Flagellum in Judæos ex sancta Scriptura*, 2 in-4°, Venise, 1538, 1569; Ferrare, 1573. Alphonse Ricci, *Dialogus de purgatorio animabus purgandis præparato*, contre les vaudois, in-4°, Paris, 1509, 1512. Jérôme Donat, d'une noble famille de Venise, *De sacrorum principatu adversus græcos cum romano pontifice contendentes*, Venise, 1525; *De processione Spiritus Sancti libri IV*, publié par le cardinal Maï, *Script. vet.*, t. VII, p. 1-162. Jean François, neveu du fameux Pic de la Mirandole, *Examen vanitatis doctrinæ gentium*, in-fol., 1520. Pierre Colonna, d'Apulie, observantin, *De arcanis catholicæ veritatis, adversus judæos*, 1518; Bâle, 1550, 1561, 1591; Paris, 1602; Francfort, 1603, 1612, 1672.

Contre les erreurs de Luther, outre le cardinal Cajétan, beaucoup de théologiens italiens combattirent vigoureusement. Nous indiquerons ici les principaux. André Burius, augustinien de Ferrare, *Defensorium apostolicæ auctoritatis*, in-4°, Ferrare, 1521; Milan, 1523. Anselme Bocturnus, de Vicence, augustin, *De indulgentiis.* Jérôme de Monopoli, dominicain, *De necessitate bonorum operum adversus Zwinglium*, in-8°, Naples, 1539. Thomas, surnommé Illyricus, à cause de ses parents, mais né dans la Marche d'Ancône, observantin, *Clypeus status papalis*, in-4°. Turin, 1523; *Clypeus catholicæ Ecclesiæ contra dogmata Lutheri*, in-4°, Turin, 1524. Jean de Fano, observantin, puis capucin, *Incendio delle zizanie luterane, cioè contro la perniziosissima Eresia di M. Lutero*, Bologne, 1532; Rome, 1535; Anvers, 1589. Albert Pie, franciscain, d'une noble famille, alliée à celle de Pic de la Mirandole, *In locos variarum lucubrationum Erasmi et Lutheri, libri XXIII*, in-fol., Venise et Paris, 1531. Louis de Oriano, *De potestate summi pontificis, de fide, operibus ac libero arbitrio, adversus Lutherum*, Venise, 1534. Christophe Marcel, patricien de Venise, puis archevêque de Corcyre, *De auctoritate summi pontificis et de his quæ ad illum pertinent, contra M. Lutherum*, Florence, 1521. Jérôme Perbuono, de Lombardie, *Oviliarum opus*, in-fol., Milan, 1535, ouvrage de grande érudition contre Luther. Paulin Bernardini, de Lucques, dominicain, *Concordia ecclesiastica contro tutti gli eretici*, in-8°, Florence, 1552. Julius Castellani, de Faenza, *De imaginibus et miraculis sanctorum adversus hæreticos libri IV*, Bologne, 1569. Lælius Zecchi, chanoine de Brescia, *Tractatus theologici et canonici*, 2 in-4°, Brescia, 1591, le premier qui ait traité l'ensemble de la théologie, au point de vue de la polémique; *De indulgentiis et jubilæo anni sancti*, Cologne, 1601; *De republica ecclesiastica*, Vérone, 1599. Antoine de Castro novo, augustin, de Sicile, *Regnum Christi, seu de Ecclesia romana libri VIII, adversus schismata*, Rome, 1582. Ange Pientini Corsiniani, d'Étrurie, dominicain, *Dimostrazioni degli errori della perfida setta maometana libri V, cioè l'Alcorano riprovato*, in-fol., Florence, 1588, 1603; Rome, 1596; *Tract. de jubilæo in IV libros distinctus*, Rome, 1575.

5° *Théologie morale et pastorale.* — Jean Louis Vivaldi de Mondovi, dominicain, *De veritate contritionis*, in-fol., Saluces, 1503, ouvrage très souvent réédité dans la suite, Lyon, 1505; Paris, 1508, etc. Théodore Suigo, dominicain, *Confessionario utilissimo ad ogni persona*, Milan, 1496, 1505, 1518. Celsus Maffei, chanoine régulier de Latran, *Monumentum compendiosum pro confessionibus*, in-4°, Rome, 1491; Venise, 1498; *Dissertatio dissuasoria ne christiani principes sibi usurpent census ecclesiasticos, ad senatum venetum*, in-4°, Bologne, 1494, etc. Jacques Cavicei, de Parme, *Confessionale*, Parme, 1509. Venise, 1529. Silvestre Mozolini, de Prierio, en Piémont, dominicain, outre plusieurs ouvrages de polémique contre Luther, composa, pour la théologie morale, la *Summa summarum*, surnommée *Silvestrina*, du nom de l'auteur, divisée en 715 articles, qui, disposés par ordre alphabétique, traitent tous les points de la théologie morale, in-fol., 1516; Strasbourg, 1518; Lyon, 1519, 1524, 1541; Venise, 1569, 1578, 1581, et ensuite plus de quarante fois réimprimée. Jean Cagnazzo, né dans les environs de Gênes, *Summa de casibus conscientiæ*, Bologne, 1517, 1520; Venise, 1580, 1602. Antoine Melius, de Crème, augustin, *De vero ac legitimo intellectu privilegiorum præcipue confessariorum, de potestate absolvendi a casibus reservatis*, Brescia, 1525; Venise, 1566. Antoine Saxolini, franciscain, *Illuminata conscientia*, Florence, 1512. Vincent Giachari, dominicain de la province de Ferrare, *De necessitate confessionis vocalis omnium peccatorum*, in-4°, Venise, 1569. Beaucoup d'autres auteurs, vers la même époque, publièrent des traités sur des points particuliers de morale : nous croyons inutile de les citer ici. Barthélemy Fumus, de Plaisance, dominicain, *Summa casuum conscientiæ*, surnommée *Aurea Armilla*, Venise, 1550, 1567, 1574, 1578; Anvers, 1576; 1591; Lyon, 1594. Saint Charles Borromée, *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, in-fol., Milan, 1599, très souvent réédités dans la suite, à cause de leur utilité pour le ministère pastoral. Des extraits particuliers en furent publiés, tels que : *Instructiones pro confessariis; Pastorum instructiones*, etc.

6° *Ascétisme et mystique.* — Matthieu Bossus, chanoine régulier de Latran, *De veris ac salutaribus animæ gaudiis*, Florence, 1491; Strasbourg, 1509; *De vero sapientiæ cultu; De tolerandis adversis*, etc., Strasbourg, 1509. Marc Vigerius della Rovere, conventuel, *De excellentia instrumentorum dominicæ passionis*, in-fol., Fano, 1507. Antoine de Monelia, franciscain, de Gênes, *Commentaria in theologiam mysticam S. Dionysii*, Bologne, 1522; *Directorium inflammandi mentem in abyssum divini luminis*, 2 in-fol. Bologne, 1522, souvent réédité. Matthieu Silvagi, observantin, *De nuptiis animæ cum Christo ejus sponso*, in-8°, Venise, 1542 : *De tribus peregrinis, seu de divinis perfectionibus et philosophia sanctorum*, in-8°, Venise, 1542; *Labyrinthi duo de mundano et divino amore*, in-8°, Venise, 1542. Pierre de Lucques, prêtre d'une très haute sainteté et honoré du don des miracles, *Dottrina del ben morire*, Venise, 1529; *Della umiltà*, Bologne, 1515. Anzola de Plaisance, chanoine régulier, *Dialogo del sopportare le avversità e le tribolazioni del mondo patientemente*, Venise, 1527. Pierre Delfini, vénitien, général des camaldules, *Epistolarum libri duodecim*, très remarquables, Venise, 1524. Serafino Aceti, chanoine régulier de Latran, *Opuscula spiritualia*, très souvent réédités, Venise, 1541, 1562; Plaisance, 1550; Anvers, 1581. Il en existe une traduction italienne.

7° *Droit canon.* — Les Décrétales eurent, au XVIe siècle, de nombreux commentateurs. Parmi eux, nommons Felinus Marie Sandeus, de Reggio; Louis Bolognini, de Bologne; Pierre de Ravenne; Jean Antoine de San Georgio, de Milan; Mariano Bartolini auditeur de Rote, à Rome; Roch Curti, professeur de droit canon et sénateur de Milan; Bernard de Côme,

dominicain, qui publia, en outre : *Lucerna inquisitorum hæreticæ pravitatis*, in-8°, Milan, 1566; Rome, 1584; Venise, 1596. Jacques Castellani de Fara, chanoine de Latran, *Tract. de sanctorum canonizatione*, dédié à Léon X. Sal. Alberteschi, *De potestate cardinalium, mortuo vel impedito papa*, Rome, 1520. Philippe Decius, de Milan, auditeur de Rote, et sénateur de Milan, *Consilia*, 4 in-fol., Pavie, 1512-1531; *Commentaria in Decretales*, Lyon, 1557; Venise, 1576. Pierre André de Gambarinis, né à Bologne, et évêque de Faenza, *Commentarium in Extrav. Julii II, de electione simoniaca romani pontificis*, Rome, 1528; *De beneficiorum permutatione; De officiis et auctoritate legati a latere*, in-fol., Venise, 1585. Paul Cittadino, de Milan, *Tract. juris patronatus*, Venise, 1583. Hippolyte Marsilius de Bologne, *Notabilia ex utroque jure*, in-fol., Milan, 1512. Jacques Simonetta, de Milan, cardinal et évêque de Pérouse, *De reservatione beneficiorum*, Rome, 1588. Augustin Bero, de Bologne, *Quæstiones*, Bologne, 1550; Venise, 1574; *Commentaria super Decretales*, 3 in-fol., Lyon, 1550-1552; *Consilia*, 3 in-fol., Bologne, 1567; Venise, 1577. Laurent Pinus, de Bologne, surnommé *junior*, pour le distinguer de celui dont il a été question, au siècle précédent, *Consilia notis illustrata*, in-fol., Venise, 1529; *Supra quinque libros Decretalium*, Venise, 1579. Marc Antoine Marescotti, chanoine de Bologne, *Repetitiones super VI Decretalium*, Bologne, 1506; *Decisiones S. Rotæ*, in-4°, Bologne, 1578; Rome, 1589, 1604. Andreas Alciati, de Côme, *Judiciarii processus compendium, et utriusque juris praxis*, Cologne, 1536. Antoine Gabrieli, doyen des avocats consistoriaux, *Communes conclusiones in septem libros distributæ*, in-fol., Venise, 1520, 1574. Paul Borgasi, de Feltre, *De irregularitatibus et impedimentis ordinum, ac de censuris ecclesiasticis et dispensationibus super eis*, in-fol., Venise, 1574. Henri Bottea, *De synodo episcopali et de statutis episcopi synodalibus*, Venise, 1584. Matthieu Ugoni, *De conciliis*, in-fol., Venise, 1565. Thomas Campeggi, de Bologne, évêque de Feltre, *De auctoritate conciliorum*, in-fol., Venise, 1561; *De auctoritate et potestate romani pontificis in Ecclesia Dei*, Venise, 1562; *De residentia pastorum; De cælibatu sacerdotum non abrogando*, Venise, 1554; *Opuscula* sur diverses questions de droit canon, Venise, 1584. Antoine Cucchi, *Juris canonici institutiones*, un des premiers ouvrages qui traite du droit canon, en général, suivant un plan systématique; aussi eut-il de nombreuses éditions : Lyon, 1564, 1574; Pavie, 1565, etc. Guillaume Redoani, de Gênes, évêque de Nebbio, en Corse, nonce apostolique à Naples, *De spoliis ecclesiasticorum*, Rome, 1569; *De alienationibus rerum ecclesiasticarum*, Venise, 1572; *De simonia*, Venise, 1565. Mathias Alberti, de Florence, olivétain, *Istituzione canonica nella quale si contiene le leggi di santa Chiesa, le ordinazioni de ss. pontefici e le costituzioni di tutti sacri concili*, in-4°, Venise, 1569, 1571. Jean Pierre Stupano, oblat, *Compendio dell' istituzione ed autorità de' ministri ecclesiastici ed in particolare de' sommi pontefici*, in-4°, Milan, 1591. Jérôme Garimberti, *De romanis pontificibus et cardinalibus*, in-4°, Venise, 1568. Remigio Nanni, dominicain, de Florence, *De summi pontificis auctoritate, de episcoporum residentia, de beneficiorum pluralitate*, in-4°, Venise, 1562. Raphaël Cileni, de Venise, *De legato pontificio*, Venise, 1558. César Mazutelli, *Collectio diversarum constitutionum et litterarum romanorum pontificum, a Gregorio VII ad annum IV Gregorii XIII*, in-fol., Rome, 1579. Jean Paul Lancelotti, professeur de droit à l'université de Pérouse, sa patrie, *Institutiones juris canonici ad modum institutionum Justiniani*, ouvrage précieux, très souvent réédité, in-4°, Pérouse, 1563, 1567; Paris, 1685; *De comparatione juris pontificii ac cæsarei*, Lyon, 1584, 1603; *Regularum ex universo pontificio jure libri tres*, Pérouse, 1587. Graziani de Garzadoro, chanoine de Vicence, *Compendium juris canonici*, in-fol., Venise, 1580. Marc Mantua Benavidio, de Padoue, *Dialogus de concilio; Commentarii juris canonici*, 2 in-fol., Padoue, 1563. Jérôme Albani, de Bergame, cardinal, *De ecclesiarum immunitate et de personis ad eas confugientibus*, Rome, 1564; Venise, 1584; *De cardinalatu*, Rome, 1541; *Disputationes ac consilia*, Rome, 1553; Lyon, 1563; *Lucubrationes in Bartoli lecturas*, 2 in-fol., Venise, 1559, 1561, 1571. Hannibal Grassi, de Bologne, évêque de Faenza, *De jurisdictione universali summi pontificis in temporalibus*, inséré par Roccaberti dans la *Bibl. pontif.*, t. IV. Quintilien Mandosi, *In regulas cancellariæ apostolicæ*, in-4°, Venise, 1554. Jérôme Manfredi, de Bologne, *De cardinalibus S. R. Eccl.*, in-fol., Bologne, 1564; *Super attentatis, appellatione pendente, libri duo*, 2 in-fol., Bologne, 1561, 1563. Gabriel Paleotti, *De sacri consistorii consultationibus*, Rome, 1596 Félicien Niguarda, de Côme, dominicain, évêque de Sainte-Agathe, puis de Côme, *Enchiridion de censuris, irregularitate et privilegiis*, Ingolstadt, 1583; *Manuale visitatorum*, divisé en 2 livres, Rome, 1589; *Manuale parochorum*, Ingolstadt, 1582. Paul Fuscus, *De visitatione et regimine ecclesiarum*, in-4°, Rome, 1616; *Singularia in jure cæsareo atque pontificio*, Venise, 1574. Simon Majoli, d'Asti, *De irregularitatibus et aliis canonicis impedimentis*, in-4°, Rome, 1576, 1619. Joseph Mascardi, évêque auxiliaire d'Ajaccio, *De probationibus*, 3 in-fol., Francfort, 1593-1596. Pierre de Pérouse, *De mutatione status ecclesiarum*, Venise, 1584; *De mutatione status personarum ecclesiasticarum*. Jérôme Gigante, *De pensionibus ecclesiasticis*, in-4°, Venise, 1570, 1588.

8° *Liturgie.* — Pierre Casola, chanoine de Milan, *Rationale cæremoniarum missæ ambrosianæ*, Milan, 1498, 1499. Marc Rosilio de Foligno, *Ordinationes divini officii totius anni*, in-8°, Rome, 1503. Antonin Dulciati, de Florence, augustin, *Computum solis et lunæ*, Florence, 1514; *De reformatione ritus celebrationis festorum*, Florence, 1519. Paris Grassi, chanoine de Bologne, maître de cérémonies de la chapelle papale, à la cour romaine, *De cæremoniis cardinalium et episcoporum in suis diœcesibus libri duo*, Rome, 1580, 1587; Venise, 1582; *Ordo romanus*, inséré par Martène dans *Tr. de antiqua Ecclesiæ disciplina in divinis officiis*, Lyon, 1706, p. 595 sq., ouvrage plein de détails très intéressants; *Diarium curiæ romanæ*, inséré par Ch.-G. Hoffmann dans la *Nova scriptorum et monumentorum collectione*, Leipzig, 1731, p. 401-500. Marcel Francolini, *De tempore horarum canonicarum*, Rome, 1531; Venise, 1605. Luc Gauricus, *Kalendarium ecclesiasticum novum, ex sacris litteris probatisque veterum patrum synodis*, in-4°, Venise, 1552. Alberic Oliva, *Commentari sopra li riti della Chiesa di Napoli*, in-8°, Rome, 1550. Joseph Pamphili, de Vérone, augustin, *De origine multarum gravissimarum in Ecclesia cæremoniarum; De exorcistis et antiquo ritu torquendi et expellendi dæmones; De sacris ritibus apud veteres pontifices in conficiendis et administrandis baptismatis, chrismatis et eucharistiæ sacramentis*, ouvrage précieux, divisé en trois livres. Marc Antoine Colonna Marsilieus, de Bologne, archevêque de Salerne, *Hydragiologia, sive de aqua benedicta*, Rome, 1586, 1605, ouvrage de grande érudition. Michel Timothée, *In divinum officium quæstiones CCC*, Venise, 1581; *De sacrificio missæ*, Venise, 1584; *Institutio ad episcopos de sacrosanctis Dei ecclesiis visitandis*, in-4°, Venise, 1581. Jean François Bonomi, de Crémone, évêque de Verceil, *Reformationis ecclesiasticæ decreta generalia*

omnium ecclesiarum usibus accommodata, in-8°, Cologne, 1585.

9° *Histoire ecclésiastique*. — 1. *Histoire générale*. — Sigismond Visconti, *Historia ab anno 1475 ad annum 1510*, publiée avec la version italienne, par Ferdinand Calbri, 2 in-8°, Rome, 1882-1883. Jacques Philippe Foresta, d'une noble famille de Bergame, augustin, *Supplementum chronicorum ad annum 1482, libri sexdecim*, imprimée jusqu'à douze fois, du vivant de l'auteur, à cause de son utilité, in-fol., Venise, 1483, etc., quelquefois sous le titre de *Novissimæ omnium historiarum repercussiones;* c'est vraiment une histoire universelle de l'Église, des empires, des villes principales et des hommes illustres. Jean Stella, prêtre de Venise, *Vitæ 230 romanorum pontificum a S. Petro usque ad Julium II*, Venise, 1505; Bâle, 1507. Jacques de Volterra, secrétaire et protonotaire apostolique, *Diarium romanum de Sixti IV pontificatu an. 1471-1484*, inséré par Muratori, *Script. rer. ital.*, t. XXIII, col. 147 sq. Jean Lucidi, vénitien, mathématicien célèbre, *De emendationibus temporum ab o. c. usque ad annum 1535*, Venise, 1537, 1546; continué par Jérôme Bordi, jusqu'en 1575, Venise, 1575, ouvrage important pour la chronologie. François Carpesani, de Parme, *Commentaria temporum ab anno 1470 ad 1526*, inséré par Martène dans la *Vet. scriptorum et monumentorum collectio*, t. V, col. 1177-1426. Raphaël de Volaterra, en Étrurie, secrétaire de plusieurs papes, *Vitæ romanorum pontificum Sixti IV, Innocenti VIII, Alexandri VI, et Pii III*, Venise, 1518. Jérome de Leandris, de Trévise, archevêque, cardinal et légat du pape, en France et en Allemagne, *Epistolæ et Relationes*, récit de ses légations, publiées par Læmmer, *Monumenta vaticana*, Fribourg, 1861; et par le cardinal Mai, *Spicilegium rom.*, t. III. Onuphre Panvini, de Vérone, augustin, *Epitome vitarum rom. pontificum de s. Petro usque ad Paulum IV*, Venise, 1557, 1567; *Chronicon ecclesiasticum a C. Julii Cæsaris tempore usque ad imper. Maximilianum II*, Cologne, 1568, Louvain, 1573; *De Sibyllis et carminibus sibyllinis*, Venise, 1567; *Fausti et triumphi romanorum a Romulo usque ad Carolum V imperatorem*, Venise, 1557, ouvrage de grande valeur pour l'histoire de l'antiquité et du moyen âge. Charles Sigoni, de Modène, *Historia eccclesiastica*, divisée en 14 livres, 4 in-fol., Milan, 1732, ouvrage remarquable par son érudition. Antoine Ciccarelli, de Foligno, *Vite de' Pontefici*, Rome, 1588.

2. *Histoire des Églises particulières et des ordres religieux*. — Fabricius Marliani, de Milan, évêque de Plaisance, *Chronica episcoporum placentinorum; Annales Mediolanenses*, ouvrages insérés par Muratori, *Script. rer. ital.*, t. XVI, col. 627 sq., 641-840. Bernardin d'Aquila, observantin, *De cœnobiis et viris piis provinciæ S. Bernardini, seu Aprutii*, Venise, 1612. Benoît Zacharias, de Vicence, chartreux, *Vita S. Brunonis et origo ord. cartusiani*, Paris, 1524. Ambroise Taegi, de Milan, dominicain, *Chronicon ordinis prædicatorum generale*, 6 in-fol., ouvrage resté manuscrit, mais dont se sont beaucoup servis les auteurs subséquents. Antoine Belloni, d'Udine, *Vitæ patriarcharum aquilejensium usque ad annum 1530*, insérées par Muratori, t. XVI, col. 23-70. Jean Philippe de Novare, *Chronica canonici ordinis*, Crémone, 1535. Étienne Usodimare, gênois, dominicain, *Catalogus magistrorum ordinis, cardinalium, antistitum, martyrum, beatorum ac doctorum*, in-4°, Rome, 1555. Auguste, de Florence, carme, *Historia camaldulensium*, divisée en trois livres, in-4°, Florence, 1575. Michel Poccianti, servite, aussi de Florence, *De illustribus viris florentinis*, ouvrage continué par Ferrini de Prato, Florence, 1589.

3. *Hagiographie*. — Barthélemy Pallazuolo, augustin, *Martyrologium*, in-4°, Pavie, 1484, ouvrage assez étendu. Étienne Serva, de Crémone, chanoine régulier de Latran, *Vita S. Ubaldi*, Parme, 1519, 1523; Rome, 1628. Ambroise Calepini, *Vita B. Joannis Boni, eremitæ O. S. Aug.*, insérée dans les *Acta sanctorum*, octobre, t. IX, col. 748-767, Vincent de Faenza, dominicain, *Vita B. Jacobi Salomonii veneti*, insérée dans les *Acta sanctorum* du 31 mai, p. 460-425. Nicolas Valla, *Vita S. Francisci*, Florence, 1498. Ignace Squarcialupo, de Florence, bénédictin, *Vita et passio S. Bertharii*, qui manque de critique, d'après les auteurs des *Acta sanctorum*, octobre, t. IX p. 660-682. Louis Lippomano, de Venise, *Historiæ de vitis sanctorum*, 8 in-4°, Venise et Rome, 1551-1560, ouvrage estimé des érudits et loué par les bollandistes. Pierre Galosini, d'Ancône, protonotaire apostolique, *Martyrologium romanum annotationibus historicis illustratum*, Milan, 1567; Venise, 1578; Rome, 1584.

4. *Histoire littéraire*. — Bernardin Rutilio, de Vicence, *De vitis jurisconsultorum*. Léandre Alberti, de Bologne, dominicain, *De viris illustribus ord. prædicatorum, libri sex*, Bologne, 1517, ouvrage exact et finement écrit.

II. XVIIe SIÈCLE. — 1. *Écriture sainte*. — Dans le premier quart du XVIIe siècle, un certain nombre d'auteurs commentèrent ou expliquèrent divers livres de la sainte Écriture, mais sans grand éclat. Parmi ceux dont le nom est resté, citons Galeato Trissino, de Vicence; Taddée Guidello, de Pérouse; Sixte Lamperti; Pantaléon Panvini; Antoine Agelli, de Naples. Le plus digne d'être connu est Marius a Calassio, franciscain, hébraïsant de marque, travailleur infatigable, qui, le jour même de sa mort, 24 janvier 1620, récita encore les psaumes en hébreu. On a de lui : *Grammatica, canones generales linguæ sanctæ, Dictionarium hebraicum et Concordantiæ S. S. Bibliorum hebraicorum*, 4 in-fol., Rome, 1622; Londres, 1747, ouvrage très estimé des érudits. Fabricius Pauluzzi, évêque de Pieve, *Commentarii in Pentateuchum*, Rome, 1619; *In Machabæos*, in-fol., Rome, 1625; *In quatuor Evangelia*, in-fol., Rome, 1619; *In Actus apostolorum, in Epistolas Pauli et aliorum apostolorum, in Apocalypsim*, in-fol., Rome, 1619. Dominique Ginnasi, de Bologne, nonce apostolique et cardinal, *Interpretationes in Psalmos et Annotationes in Pentateuchum*, ouvrages pieux et savants, 2 in-fol., Rome, 1636. Camille Pulsicto, camaldule, *In omnes Psalmos Davidis*, in-4°, Venise, 1628. Jean-Baptiste Bandini, de Florence, publia le *Psalterium vaticanum*, d'après les anciens manuscrits, in-4°, Rome, 1619. Antoine Giggeo, de Milan, traduisit en latin les commentaires hébreux de Raschi, Aben Esra, et Levi Gerson, auxquels il ajouta des explications personnelles, in-4°, Milan, 1620. Jean Étienne Menochius, de Pavie, S. J., *Brevis explicatio sensus litteralis S. Scripturæ*, 2 in-fol., Cologne, 1630. On en fit plusieurs éditions, dans la suite, mais très défectueuses, excepté les plus récentes. Charles Jean Golino, de Fano, *Edengraphia*, ou description du paradis terrestre, in-fol., Messine, 1649. François Quaresmio, franciscain, ayant résidé longtemps en Palestine, *Elucidatio terræ sanctæ historica, theologica et moralis*, 2 in-fol., Anvers, 1639, ouvrage très important pour la géographie historique de la Palestine, réédité, au XIXe siècle, par Cyprien de Trévise, Venise, 1882. Vincent Giliberti, de Naples, général des clercs réguliers, *Cæli Davidici, variæ versiones psalmorum commentariis et moralibus conceptibus stellatæ*, 4 in-fol., Naples, 1639-1650, ouvrage surtout utile aux prédicateurs. Paul Minerva, de Bari, dominicain, mathématicien et astronome, *De neomeniis Salomonis perpetuis libri duo*, in-4°, Vico, 1599. Thomas Colonna, de Palerme, capucin, *Commentaria moralia super duodecim prophetas minores*, Palerme, 1644. Paul Vecchio,

de Naples, chanoine théologal de Capoue, *Observationes omnigenæ eruditionis, sive physiognomicæ et medicæ in S. Scripturam, libri duo*, in-4°, Naples, 1640. Michel Ghislieri, de Rome, clerc régulier, très instruit des langues orientales, *Commentarii in Canticum canticorum Salomonis*, d'après le texte hébreu et le grec des Septante, in-fol., Rome, 1609; Venise, 1613; Anvers, 1614; Paris, 1618, etc. Paul Aresi, de Crémone, théatin, *De vero sacri Cantici canticorum Salomonis tum historico tum spirituali sensu*, in-4°, Milan, 1640; *Velitationes sex in Apocalypsim*, Milan, 1647. Louis Novarino, de Vérone, *Sacrorum electorum*, 5 in-fol., Vérone, 1646, sorte d'encyclopédie scripturaire; *Schediasmata sacroprofana*, même genre d'écrit, in-fol., Lyon, 1635; et beaucoup d'autres commentaires sur la plupart des Livres saints. Fortuné Scacchi, d'Ancône, augustinien, hébraïsant distingué, *Sacrorum elæochrismaton Myrothecia*, 3 in-4°, Rome, 1625, 1627, 1637; Amsterdam, 1701; ouvrage intitulé quelquefois aussi : *Thesaurus antiquitatum sacroprofanarum*, titre qui en fait mieux comprendre le contenu; ouvrage singulier, de très grande érudition, et très estimé, pour ce motif. Auguste Inveges, sicilien, *Historia sacra paradisi terrestris*, in-4°, Palerme, 1649, 1651. Antère Marie de Saint-Bonaventure, augustin de Gênes, *Ponderationes in Psalmos juxta multiplicem Scripturarum sensum*, 3 in-4°, Lyon, 1673; *Auri gemmarumque mystica fodina*, in-fol., Gênes, 1677, pour les directeurs d'âmes. Laurent de Sainte-Françoise Romaine, augustin, de Rome, *Sacrum theatrum bibliorum*, 3 in-fol., Rome, 1690. Thomas Innocent Pencini, de Venise, *Nova veteris legis mystico-sacra galaxia Scripturæ*, in-fol., Venise, 1670, commentaire littéral, moral, allégorique et anagogique du Pentateuque. L'auteur publia un ouvrage du même genre sur le Nouveau Testament, et l'intitula : *Nova evangelicæ legis mystico-sacra galaxia*, 2 in-fol., Venise, 1678-1685. Jean Paul Oliva, de Gênes, général des jésuites, *Commentarii in S. Scripturam*, 6 in-fol., Lyon, 1677-1679. Jules Bartolocci, né en Étrurie, cistercien, *Bibliotheca magna rabbinica de scriptoribus et scriptis hebraicis*, par ordre alphabétique, 3 in-fol., Rome, 1675, 1678, 1683. Son disciple, et confrère, Charles Joseph Imbonati, d'après ses notes laissées après sa mort, y ajouta un quatrième volume, in-fol., Rome, 1693

2° *Patrologie*. — Jean-Baptiste Peretti, archidiacre de Vérone, *Sermones S. Zenonis*, in-4°, Vérone, 1586; *Sanctorum episcoporum Veronensium antiqua monumenta*, in-4°, Venise, 1576. Pierre Ridolfi, né en Émilie, conventuel, *Opera omnia S. Bernardini Senensis*, 4 in-4°, Venise, 1591. Jérôme Brunelli, de Sienne, *Gregorii Nazianzeni carmina selecta*, in-8°, Rome, 1590. Vincent Ricardi, de Naples, clerc régulier, *Sancti Procli analecta, commentariis aucta*, in-4°, Rome, 1630. Pie Rubei, de Plaisance, hiéronymite, *Commentarii in res gestas S. Hieronymi, ad operum examen, seu ad controversiarum solutionem*, in-fol., Côme, 1623. Martius Milesius Sarazani, jurisconsulte de Rome, *Sancti Damasi vita et opera cum annotationibus*, Paris, 1672. Dominique Mita Ugutionelli, *Sancti Petri Chrysologi sermones ad vetustos codices recogniti*, in-4°, Bologne, 1643; Venise, 1740. Constantin Gaetani, d'une noble famille de Syracuse, bénédictin, préfet de la bibliothèque vaticane, *Sancti Petri Damiani opera*, 4 in-fol., Rome, 1606-1640; Paris, 1642, 1663; *Opuscula quædam S. Isidori numquam edita*, in-4°, Rome, 1616. Joseph Isei, de Césène, *Lactantii opera*, in-fol., Césène, 1646; Rome, 1650. Bernard Borghi, né dans la Marche de Trévise, dominicain, *Opera S. Fulgentii*, in-4°, Venise, 1696.

3° *Théologie scolastique*. — Une place de tout premier ordre est à faire aux théologiens jésuites du Collège romain. Bien qu'espagnols par leurs origines, Tolet, Suarez, Vasquez, Jean de Lugo, doivent être signalés parmi les auteurs qui illustrèrent l'Italie, voir les articles spéciaux et l'article JÉSUITES. Durant la première moitié du XVIIe siècle, beaucoup de théologiens scolastiques, dont plusieurs d'une vraie valeur, travaillèrent à répandre les doctrines de saint Thomas. Nous indiquerons ici les principaux. Raphaël Riva, de Venise, dominicain, *Quæstiones et dubitationes scholasticæ*, in-fol., Venise, 1609. Serafino Capponi, né près de Bologne, dominicain, *Elucidationes formales in Summam theologicam S. Thomæ de Aquino*, 5 in-4°, Venise, 1588, 1596, 1612, imprimé quelquefois sous ce titre : *Summa totius theologiæ D. Thomæ*. Grégoire Falconio, augustin, *Reconciliatio centum locorum controversorum inter D. Thomam doctorem angelicum et Ægidium Columnium*, in-fol., Rimini, 1612. Jean Dominique Montagniuoli, de Sienne, dominicain, *Defensiones theologicæ ac thomisticæ*, in-fol., Naples, 1610. Scot eut aussi ses partisans. Augustin Gothulius, franciscain, de la province de Gênes, outre plusieurs ouvrages destinés à répandre, en l'expliquant, l'enseignement du docteur subtil, publia *Gymnasium speculativum ex variis tum philosophicis, tum theologis, concinnatum*, in-fol., Paris, 1605. Paulin Berti, de Lucques, augustin, *Quæstiones in quatuor libros Sententiarum et quodlibeticas Scoti*, 6 in-8°, Venise, 1617, Victorin Manso, bénédictin du Mont-Cassin, *Harmonia theologica Patrum et scholasticorum*, in-4°, Naples, 1594. Alexandre Pesanti, de Rome, *Brevia commentaria et disputationes in D. Thomæ universam theologiam*, in-fol., Venise, 1606; Cologne, 1617. Fortuna de Padoue, *Elementa mysticæ geometriæ*, traité sur les attributs de Dieu, dans lequel se trouvent des raisonnements d'ordre mathématique unis aux arguments théologiques, in-4°, Padoue, 1617. Le Maître des Sentences eut, lui aussi, encore beaucoup de commentateurs : Jean Paul Palentieri, conventuel de Bologne; Daniel Malloni, hiéronymite de Brescia; Christophe Silvestrano, carme de Vérone; Archange de Rubeis, de Crémone, chanoine régulier de Latran; Pitigiani d'Arezzo, observantin; Christophe Marasca, de Crémone, carme, etc. Beaucoup de théologiens aussi traitèrent les questions brûlantes de la prédestination. D'autres se rangèrent parmi les disciples de saint Bonaventure, tels que Pierre Capullio, conventuel de Cortone, professeur à Bologne et à Rome, *Commentaria in I et II libros Sententiarum S. Bonaventuræ*, 2 in-fol., Venise, 1622, 1624. Un autre essaya de réunir en un tout les doctrines du docteur angélique et du docteur séraphique. Ce fut le capucin François de Coriolan, *Summa theologiæ ad instar Summæ D. Thomæ, ex operibus S. Bonaventuræ*, 7 in-fol., Rome, 1622. Théodore Foresta, capucin, de Bergame, *Paraphrases, commentaria et disputationes juxta mentem D. Bonaventuræ*, in-fol., Rome 1633. Cet auteur, qui, pendant près de quarante ans, avait enseigné ces « doctrines séraphiques », était très estimé du pape Urbain VIII, qui, plusieurs fois, le nomma visiteur apostolique. Maurice Centino, franciscain de Sicile, *Disputationes theologicæ de incarnatione et sacramentis, ad mentem Scoti*, 2 in-fol., Messine, 1637. Livius Galante, franciscain d'Imola, *Christiana theologia comparata cum platonica, cum tota veteri sapientia ethnicorum, chaldæorum, ægyptiorum et græcorum*, in-fol., Bologne, 1627. André, franciscain de Pérouse, *Analysis purissimæ conceptionis Deiparæ*, in-4°, Venise, 1634. Dans cet ouvrage, l'auteur cite plus de trois cents théologiens et donne leurs arguments pour prouver la vérité du privilège de l'immaculée conception. Jean Marie Zamora, capucin d'Udine, *De*

eminentissima Deiparæ V. Mariæ perfectione, libri tres, in-fol., Venise, 1629. Il avait cherché, lui aussi, à mettre d'accord les diverses écoles théologiques, dans ses *Tractatus theologici ad componendas controversias omnes inter divum Thomam, S. Bonaventuram et Scotum*, in-fol., Venise, 1626. L'intention était certainement excellente. Quant au résultat, les disputes qui durent depuis des siècles, ont montré et montrent encore ce qu'il faut en penser. Modeste Gavazzi, conventuel de Ferrare, *De macula peccati permanentis personalis et originalis*, in-4°, Bologne, 1642; *Disputationes theologicæ ad mentem Scoti*, in-fol., Rome, 1656, trente ans après l'essai de conciliation tenté par Zamorra. L'année suivante, Fulgence Stella, franciscain, publiait ses *Celebriores thomistarum et scotistarum theologicæ controversiæ in favorem scotistarum*, in-4°, Milan, 1651. Jean Marie Sforza, conventuel, *Scotus corroboratus ex contradictionibus scholæ adversæ*, in-4°, 1661. Par le titre de ces ouvrages, et par celui d'autres auteurs que nous pourrions ajouter, on voit que les scotistes tenaient bon sur leurs positions, et ne songeaient nullement à les abandonner. Le jésuite Jean-Baptiste Rossi, de Monreale, censeur pour l'impression des livres composés par les Pères de la Compagnie de Jésus, sembla se ranger de leur côté dans ses *Distinctiones ex commentariis S. Bonaventuræ in quatuor libros Sententiarum collectæ*, in-fol., Rome, 1652. Un ouvrage, reçu avec enthousiasme par les scotistes, fut le *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer*, rédigé par le conventuel Belluti et son ami Barthélemy Mastria, in-fol., Venise, 1678, 1688, 1708; édité en 5 in-fol., Venise, 1727. Les nombreuses éditions, revues et augmentées, prouvent l'estime dont jouissait ce *Cursus integer*. Matthieu Ferchi publia, outre une Vie de Scot, l'*Apologia pro Jo. Duns Scoto*, in-8°, Bologne, 1620; Naples, 1629, et plusieurs autres ouvrages philosophiques, dans le même esprit. Gandenzi Buontempo, capucin de Brescia, publia, avec un titre un peu prétentieux, peut-être, son *Palladium theologicum, seu tuta theologia scholastica ad intimam mentem D. Bonaventuræ, seraphici doctoris*, 7 in-fol., Lyon, 1676, ouvrage très loué par les tenants de cette école, entre autres par Bernard de Bologne. Nous ne citons pas les innombrables théologiens du XVIIe siècle, qui, ont traité des parties séparées de la théologie. Hippolyte Marracci, de Lucques, clerc régulier de la Mère de Dieu, *Bibliotheca mariana alphabetico ordine digesta*, 2 in-8°, Rome, 1648, excellent travail, dans lequel il cite plus de trois mille auteurs et plus de six mille ouvrages, dont les uns restés manuscrits; *Apostoli mariani, seu de singulari SS. Apostolorum in Mariam Deiparam pietate*, in-8°, Rome, 1643; *Pontifices maximi mariani, seu de rom. pontificum in Mariam Deiparam Virginem ardenti studio ac pietate*, in-8°, Rome, 1642; *Fundatores mariani*, dans le même genre, in-8°, Rome, 1643; *Purpura mariana*, in-8°, Rome, 1654; *Antistites mariani*, in-8°, Rome, 1556; *Heroides marianæ*, in-8°, Rome, 1654; *Reges mariani*, in-8°, Rome, 1651; *Principes mariani*, in-8°, Rome, 1660; *Polyanthea mariana*, in-fol., Rome, 1694, et plusieurs autres œuvres analogues, qui, par leur esprit de piété, nous reposent des interminables controverses acrimonieuses et sans résultat aucun pour la découverte de la vérité. Nicolas de Saint-Jean-Baptiste, augustin, de Palerme, *Philosophia augustiniana, sive integer cursus philosophicus juxta doctrinam P. Augustini*, 6 in-12, Gênes, 1687. Capissucchi, d'une illustre famille de Rome, dominicain et cardinal, *Controversiæ theologicæ selectæ scholasticæ, morales, scripturales, ad mentem D. Thomæ*, in-fol., Rome, 1670. Peu de temps après, apparaissaient de très nombreux ouvrages, en faveur de Scot. Théodore Gennari, franciscain, puis évêque de Vélia, *Dies intelligibilis scoticus in duodecim horas theologicas divisus*, in-fol., Venise, 1674. Clément Bascetti, franciscain, *Viridarium theologicum in IV libros Sententiarum Jo. Duns Scoti*, 4 in-12, Vicence, 1688, 1689, etc. Jacques Manzoni des ermites de Saint-Augustin, *SS. Patriarchæ Augustini axiomata theologica*, in-fol., Ferrare, 1673; *Enchiridion theologiæ augustinianæ*, in-fol., Ferrare, 1678.

4° *Polémique.* — Paul Grisaldi, de Pérouse, *Malleus contra judæos, græcos et mohamedanos*, in-4°, Venise, 1587. Sébastien Cattaneo, de Milan, *Enchiridion eorum quæ in controversiam vocantur*, in-8°, Ingolstadt, 1589. Sérafino Razzi, de Florence, *De locis theologicis prælectiones*, in-4°, Pérouse, 1603. Paul Fabulotti, barnabite, de Rome, *De potestate papæ supra concilium*, Venise, 1613, très souvent réédité. Alphonse Bovosi, chanoine régulier de Latran, *Disputationes catholicæ contra græcos*, Bologne, 1607. Thomas Bozio, oratorien, *De signis Ecclesiæ*, ouvrage remarquable, composé sur les instances de saint Philippe de Néri et souvent réédité, 2 in-4°, Rome, 1592; Cologne, 1593, 1602, 1624, 1626, etc. Mais le prince de la controverse, qui a fait oublier tous les autres, c'est Robert François Bellarmin, S. J., cardinal, *Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis hæreticos*, très souvent rééditées, 3 in-fol., Ingolstadt, 1586-1593, 1596; Lyon, 1593, 1596; en 4 volumes, à Venise, 1596, 1599, 1602, etc. Voir t. II, col. 560 sq. Marc Antoine Capelli, franciscain de la province de Padoue, *De summo pontificatu B. Petri adversus prætensum regis Angliæ primatum*, in-4°, Bologne, 1610. Dominique Gravina, dominicain, de Sicile, *Catholicæ præscriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis hæreticos*, 7 in-fol., Naples, 1619-1639; *Pro sancto fidei catholicæ et apostolicæ deposito, a rom. pontificibus custodito, apologeticus adversus novatorum calumnias*, in-4°, Naples, 1629; Cologne, 1638. Antoine Rusca, de Milan, *De inferno et statu dæmonum ante mundi exitum libri sex*, in-4°, Milan, 1621. Ange de Petricca, conventuel, *Turris David, seu de militante ac triumphante Ecclesia disputationes adversus hujus temporis hæreticos*, in-fol., Rome, 1647. Jean Alexandre Ferrari, *Euclides catholicus, seu demonstratio fidei romanæ ex primis certis, evidentibus principiis, methodo mathematica*, in-4°, 1676. Antoine Masucci, conventuel, *Calvinus oppugnatus, cæterique recentiores hæretici profligati*, in-4°, Naples, 1680. Garnieri de Monreale, conventuel, *De Ecclesia militante*, in-fol., Rome, 1649. Nicolas Marie Pallavicini, S. J., *Difesa del pontificato e della Chiesa cattolica, ove si rifiutano tutte le moderne eresie*, 3 in-fol., Rome, 1687. Célestin Sfondrati, de Milan, bénédictin et cardinal, *Regale sacerdotium romano pontifici assertum*, in-4°, 1684. Ignace Fiume, de Sicile, dominicain, *Schola veritatis, adversus mendacia Lutheri, Calvini et protestantium*, 4 in-4°, Naples, 1675. Raymond de Puteo, évêque d'Este, *Romana veritas contra hæreticos*, in-12, Messine, 1658. Emmanuel Sanz, S. J., *Scholasticus armatus contra omnes fidei hostes*, in-4°, Venise, 1715. Une foule d'autres auteurs, à cette époque, écrivirent aussi contre Luther, Calvin et les diverses sectes protestantes.

5° *Théologie morale.* — Barthélemy Hugolini, de Bologne, *De censuris ecclesiasticis*, Bologne, 1594; Venise, 1602; *De censuris reservatis summo pontifici in bulla Cœna Domini*, in-fol., Bologne, 1609; *De irregularitatibus*, in-fol., Venise, 1601; *Responsiones*, Bologne, 1607. Marius Altieri, chanoine de Saint-Pierre, *De censuris ecclesiasticis*, 2 in-fol., Rome, 1618. Jacques Graffi, de Capoue, bénédictin, *Decisionum aurearum casuum conscientiæ libri quatuor*, in-fol., Venise, 1600, 1609, 1610; Turin, 1600, 1611,

1626; *Additamenta*, in-4°, Venise, 1610, 1614; *Consiliorum, sive responsionum casuum conscientiæ libri quinque*, in-4°, Venise, 1604, 1610; *De arbitrariis confessariorum*, in-fol., Naples, 1613; Venise, 1619. Filliuci, de Sienne, S. J., *Synopsis universæ theologiæ moralis*, in-fol., Lyon, 1626. Martin Bonacina, de Milan, auteur classique en morale, par l'abondance, l'érudition et la clarté de l'exposition, *Opera omnia*, très souvent réédité, in-fol., Lyon, 1624,1639; 3 in-fol., 1678; Milan et Venise, 1754, etc. Barthélemy de Saint-Fauste, Sicilien et cistercien. *Theologia moralis*, 3 in-fol., Lyon, 1621; *Speculum confessariorum et pænitentium, ibid.* Antoine Ragueci, chanoine pénitencier de Bénévent, *Lucerna parochorum*, Naples, 1623; *De pænitentiis et indulgentiis*, Naples, 1626. Frédéric Borromée, de Milan, archevêque de cette ville et cardinal, neveu et successeur de saint Charles Barromée, émule de ses vertus, écrivit un grand nombre de traités qui se rapportent surtout à la théologie pastorale, *Cypria sacra, sive de honestate et decoro ecclesiastici moris*, Milan, 1627; *De actibus prudentiæ libri quatuordecim*, Milan, 1628; *De episcopo concionante, libri tres*, Milan, 1632, etc. Nicolas Baldelli, de Cortone, S. J., *Disputationes ex morali theologia*, in-fol., Lyon, 1637. Jean-Marie de Castillento, franciscain, *Seraphica theologiæ moralis polyanthea*, in-fol., Venise, 1652. Gesualdo de Bologne, capucin, *Cursus theologiæ moralis*, 3 in-fol., Palerme, 1646; Venise, 1649. Antoine Diana, clerc régulier de Palerme, qui jouit, pendant sa vie et après sa mort, d'une célébrité méritée, examinateur des évêques, sous les papes Urbain VIII, Innocent X et Alexandre VII, *Resolutiones morales*, 9 in-fol., Lyon, 1629-1659; Venise, 1652, 1655; Rome, 1656, etc. Les questions résolues dans cet ouvrage considérable dépassent le chiffre de trois mille. Séraphin de la Conception, carme, *De pænitentiæ virtute et sacramento*, in-fol., Rome, 1674. Étienne Spinula, clerc régulier de la congrégation de Somasque, *De libera et prudenti agibilium electione*, in-fol., Gênes, 1648. Thomas d'Afflitto, clerc régulier, *De justitia et jure*, 2 in-fol., Naples, 1659. Hyacinthe Donat, dominicain de Calabre, *Regularium rerum praxis resolutaria*, 4 in-fol., Naples, 1652; Cologne, 1675. Vincent de Monreale, conventuel, *Ad casus conscientiæ et animarum regimen institutio*, Florence, 1641; *Selecta moralia sive de animæ morbis et medicamine*, Florence, 1655. Marcel Megalli, de Squillacce, clerc régulier, *Institutiones confessariorum et pænitentium*, 4 in-fol., Modène, 1618-1621; *Consilia, seu decisiones diversorum casuum*, in-4°, Modène, 1625; *Promptuarium theologicum morale-scholasticum, canonicum ac civile alphabetica serie compositum*, 2 in-fol., Naples, 1633; *Variarum resolutionum moralium, canonicarum et civilicum*, 2 in-fol., Naples, 1634. Antoine Naldi, théatin de Faenza, *Summa, seu Resolutiones practicæ notabiliores casuum fere omnium*, in-fol., Rome, 1635. Vincent Candide, de Syracuse, dominicain, maître du Sacré-Palais, sous Innocent X, *Illustriorum disquisitionum moralium*, 4 in-fol., Rome, 1638-1643. Christophe Fabrizi, de Foligno, et Alphonse de Léon, clerc régulier de Naples, publièrent des œuvres de ce genre. Illuminatus Morani, franciscain, de Bergame. *Centum responsa centum quæsitis ex omni theologiæ practicæ materia*, in-fol., Venise, 1644; Milan, 1682, Matthieu Renzi, *Encyclopædia universæ theologiæ moralis*, 2 in-fol., Naples, 1671-1676. Bonaventure Theulus, franciscain, archevêque de Myre, *Theologia moralis Scoti*, Venise, 1652, 1661, 1705. Tamburini, Sicilien, S. J., *Explicatio decalogi*, 2 in-fol., Venise, 1654; *Expedita juris divini, naturalis et ecclesiastici moralis explicatio*, Rome, 1647; Milan, 1648, etc.; *De bulla cruciata*, in-4°, Palerme, 1663. Vers cette époque, un grand nombre d'auteurs écrivirent pour ou contre le probabilisme, et un bon nombre d'autres se contentèrent de traiter des parties séparées, sans embrasser l'ensemble de la théologie morale. Nous terminerons cet aperçu en citant Pierre Martyr Petrucci, de Viterbe, dominicain, *Lucerna moralis aquinatici solis illustrata splendoribus, seu generalia totius moralis doctrinæ præcepta juxta mentem angelici doctoris D. Thomæ*, in-4°, Rome, 1698. Malgré ce beau titre, l'auteur se sert de saint Thomas pour attaquer très vivement le probabilisme. Charles de Baccis, bénédictin, d'Arezzo, *De principiis universæ theologiæ moralis*, in-fol., Florence, 1667.

6° *Droit canon.* — Evangelista a Canobio, capucin de la province de Milan, *Annotationes in libros Decretalium*, in-fol., Milan, 1591. Dominique Tusco, de Calabre, cardinal, *Repertorium practicarum conclusionum juris*, 8 in-fol., Rome, 1610. Jean François Leoni, protonotaire apostolique, puis évêque, *Thesaurus fori ecclesiastici*, in-fol., Verceil, 1602; Cologne, 1682. Prosper Farinacci, de Rome, *Decisiones S. Rotæ romanæ, ab anno 1572 ad annum 1610*, in-fol., Francfort, 1612; Lyon, 1640; Venise, 1716; *De immunitate ecclesiarum*, in-fol., Rome, 1622. Jean Antoine Massobre, consulteur du Saint-Office, *De synodo diœcesana*, in-4°, Rome, 1627. Paul Squillante, chanoine de Naples et protonotaire apostolique, *De obligationibus et privilegiis episcoporum*, Naples, 1629; *De privilegiis clericorum*, in-4°, Naples, 1635. Louis Bariola, augustin de Milan, *Summarium bullarum S. Officio deservientium*, in-8°, Milan, 1620. Jérôme Nicoli, augustin de Rome, *Lucubrationes utriusque juris*, 2 in-fol., Rome, 1700. *Notabilia practica ex utroque jure*, in-4°, Venise, 1683, 1706. Ange Vericelli, clerc régulier de Naples, *Quæstiones morales et legales*, in-fol., Venise, 1653, ouvrage mis à l'Index, à cause du laxisme de ses opinions. Félix Contelorio, de Spolète, préfet de la bibliothèque vaticane, *Praxis de canonizatione sanctorum*, in-fol., Lyon, 1609, 1634. Jean-Baptiste Ventriglio, de Capoue, évêque de Caserte, *Praxis rerum notabilium præsertim fori ecclesiastici*, in-fol., Naples, 1649; Venise, 1694, 1702. Léonard Duardo, clerc régulier de Naples, *Commentaria in bullam Pauli V lectam in die Cœnæ Domini*, in-fol., Milan, 1619. Pyrrhus Corrado, de Calabre, chanoine de Naples et protonotaire apostolique, *De praxi dispensationum apostolicarum*, ouvrage très apprécié, in-fol., Venise, 1656, 1735; Cologne, 1672, 1716; *De praxi beneficiaria*, in-fol., Naples, 1656; Cologne, 1679. Prosper Fagnan, canoniste des plus distingués, et durant de longues années secrétaire de la S. C. du Concile, *Commentaria in quinque Decretalium libros*, ouvrage très remarquable, 5 in-fol., Rome, 1661; Venise, 1697; Cologne, 1681, 1704. Jean Melati, protonotaire apostolique, *Miscellanea selectarum juris utriusque assertionum*, in-fol., Palerme, 1670. Charles Maranta, de Naples, évêque de Tropea, en Calabre, *Controversæ juris utriusque responsiones*, in-fol., Naples, 1637; *Medulla Decreti*, in-fol., Naples, 1656. Alexandre Sperelli, d'Assise, *Decisiones fori ecclesiastici*, 2 in-fol., Venise, 1666. Jacques Pignatelli, *Consultationes canonicæ*, 3 in-fol., Rome, 1675; 5 in-fol., Venise, 1687, ouvrage très important, dont Benoît XIV faisait le plus grand cas, et qu'il cite souvent. Jules Capone, de Naples, *Tractatus juris canonici*, 2 in-fol., Genève, 1733; *Disceptationes forenses ecclesiasticæ, civiles et morales*, 5 in-fol., Lyon, 1677; Genève, 1731. Jean-Baptiste de Luca, cardinal, *Opera omnia*, 18 in-fol., très souvent réédités, à cause de leur importance et de leur utilité pratique, Rome, 1671; Cologne, 1689; Venise, 1690, 1698, 1707, etc., etc.; *Sacræ Rotæ decisiones*, 4 in-fol.,

Venise, 1707, 1726. En outre, un grand nombre d'auteurs publièrent des traités spéciaux sur diverses parties du droit canon.

7° *Liturgie.* — Nicolas Buonfigli, de Sienne, carme, *Speculum missæ*, Venise, 1572. Barthélemy Gavanti, né à Monza, général des barnabites, liturgiste des plus remarquables, *Thesaurus S. S. Rituum, sive commentaria in rubricas missalis et breviarii romani*, 5 in-4°, Milan, 1628; Rome, 1630; Anvers, 1634, etc. André Castaldo Pescaro, de Naples, général des théatins, *Praxis cœremoniarum*, in-fol., Naples, 1625, 1645, 1681, ouvrage très remarquable aussi. Paul Marie Quarto, clerc régulier d'Adria, dans le royaume de Naples, *Rubricæ missalis romani commentariis illustratæ*, in-fol., Rome, 1655; *De processionibus ecclesiasticis et de litaniis sanctorum, ac de sacris benedictionibus*, in-fol., Naples, 1659; Rome, 1674; Venise, 1665, 1727, etc. François-Marie Brancacci, de Naples, cardinal et évêque de Viterbe, *Dissertationes*, in-4°, Rome, 1672. Jean-Baptiste Bona, né à Mondovi, cardinal, *De divina psalmodia*, in-4°, Paris, 1663, 1672; Cologne, 1677; *Rerum liturgicarum libri duo*, in-fol., Rome, 1671; Paris, 1672, 1676; Cologne, 1674, etc., ouvrage classique et très justement estimé. Voir t. II, col. 952 sq.

8° *Histoire ecclésiastique.* — 1. *Histoire générale.* — César Baronius, né en Campanie, disciple et successeur de saint Philippe de Néri, comme général des oratoriens, et cardinal, *Annales ecclesiastici a nativitate Christi*, 12 in-fol., Rome, 1588-1607; ouvrage qui coûta à l'auteur trente ans de recherches et de travaux. Suivant le mot d'un érudit, cette histoire fit plus de mal aux protestants que les controverses théologiques de Bellarmin. Voir t. II, col. 426. Dominique Bollani, dominicain, *Conciliorum omnium tam generalium quam provincialium collectio*, 5 in-fol., Venise, 1585. François Bordini, de Rome, oratorien, *Summorum pontificum et imperatorum series et gesta*, 2 in-fol., Paris, 1604. Augustin Tornielli, de Novare, général des barnabites, *Annales sacri et profani ab orbe condito ad eumdem Christi passione redemptum*, 2 in-fol., Milan, 1610; Francfort, 1613-1616; Anvers, 1620; Cologne, 1622, etc. Ordéric Raynaldi, de Trévise, général des oratoriens, continua les Annales de Baronius, de 1199 à 1565, 10 in-fol., Rome, 1646-1677. Pallavicini, S. J., cardinal, *Istoria del concilio di Trento*, 2 in-fol., Rome, 1656, 1657, très souvent rééditée. Ughelli, *Italia sacra, sive de episcopis Italiæ et insularum adjacentium*, 9 in-fol., Rome, 1642-1662, ouvrage précieux, fruit de recherches considérables.

2. *Histoire des Églises particulières et des ordres religieux.* — Célestin Coleoni, de Bergame, capucin, *Istoria quadripartita di Bergamo e suo territorio nato gentile e rinato cristiano*, 3 in-4°, Bergame, 1617-1619. Jean-François Besozzi, de Milan, *Istoria pontificale di Milano, da san Barnaba a Fred. Borromeo, cioe fino all' anno 1596*, Milan, 1623. Charles Basilica Petri, *Historia ecclesiæ mediolanensis*, Novare, 1615. Jacques Cavaci, bénédictin de Padoue, *Historia cœnobii D. Justinæ patavinæ*, in-4°, Venise, 1606. Pierre-Marie Campi, *Istoria ecclesiastica di Piacenza*, 3 in-fol., Plaisance, 1651-1661. Bernard Faini, *Catalogi quatuor episcoporum, cardinalium, vicariorum generalium et ecclesiarum brixianæ sedis*, in-4°, Brescia, 1658. Félix Ciatti, franciscain de Pérouse, *Paradosso storico della Chiesa perugina e del suo primo vescovo*, Venise, 1643. Antoine Caraccioli, clerc régulier de Naples, *De sacris Ecclesiæ neapolitanæ monumentis*, in-fol., Naples, 1645. Barthélemy Chioccarelli, *Antistitum Ecclesiæ neapolitanæ catalogus ab apostolorum tempore ad an. 1643*, in-fol., Naples, 1646. Antoine Amici, de Messine, *Historia messanensis Ecclesiæ*, Naples, 1640. Bernardini Manzoni, conventuel, *Cæsenæ historia ecclesiastica*, in-fol., Césène, 1643; Lyon, 1723. Beaucoup d'autres diocèses d'Italie, et la plupart des ordres religieux eurent aussi, à cette époque, un ou plusieurs historiens.

III. XVIIIe SIÈCLE. — 1° *Écriture sainte.* — Joseph Marie de Turre, dominicain de Ligurie, *Institutiones ad verbi Dei scripti intelligentiam*, 4 in-fol., Parme, 1711, ouvrage considérable, rempli de notions importantes et utiles, pour l'interprétation de l'Écriture sainte. Jean Matthieu de San Stefano, franciscain, *De sensibus et clavibus S. Scripturæ*, in-fol., Rome, 1709. François Dominique Bencini, bénédictin, *Tractatio historico-polemica cum chronologicis tabulis ad V. T. intelligentiam*, in-fol., Turin, 1720. Pierre-François Zanoni, général de la congrégation des Écoles Pies, *Polygraphia sacra*, 4 in-fol., Augsbourg, 1724, 1725; c'est une explication littérale, anagogique et morale de tous les mots de l'Écriture sainte, disposés par ordre alphabétique. Ferdinand Zucconi, S. J., *Lezioni sacre sopra la divina Scrittura*, 5 in-4°, Venise, 1714, 1734, 1741, 1762, 1791. Pl. Arizzara, dominicain, *Elementa sanctæ hermeneuticæ*, in-4°, Castelnovo, 1740. Valère Félix Azzoguidi, de Bologne, *Chronologica et apologetica dissertatio*, in-4°, Bologne, 1720. François-Marie Biacca, de Parme, *Trattenimento istorico e cronologico*, 2 in-4°, Milan, 1728; Vérone, 1734. Paul Sébastien Médici, juif converti et professeur d'hébreu à l'université de Florence, *Riti e costumi degli ebrei confutati*, in-8°, Vérone, 1740; *Dialoghi sacri*, 48 in-8°, Venise, 1731-1734. Cajétan Potesta, franciscain de Sicile, *Evangelica historica, seu sancta quatuor Evangelia in unum redacta*, 2 in-fol., Palerme, 1726. Joseph-Ange de la Nativité, carme de Milan, *Lector biblicus, seu Bibliæ sanctæ antilogiæ ad concordiam redactæ juxta mentem doctoris angelici*, in-fol., Crémone, 1725. Vincent Avvocato, dominicain de Palerme, *De sanctitate librorum qui ab Ecclesia catholica consecrantur*, 2 in-fol., Palerme, 1741, 1742. Antoine Martinetti, *De psalterio romano*, in-fol., Rome, 1745. Bonaventure Setaro de Maddaloni, franciscain, *Triplex biblico-critica demonstratio*, 3 in-4°, Venise, 1760. Antoine Zanolini, pendant quarante-cinq ans, professeur de langues orientales à l'université de Padoue, *Quæstiones e S. Scriptura ex linguarum orientalium interpretatione ortæ*, in-8°, Padoue, 1725; *Lexicon hebraicum*, in-4°, Padoue, 1732; *Lexicon syriacum*, in-4°, Padoue, 1742; *Lexicon chaldaico-rabbinicum, cum rabbinorum abbreviaturis et paraphrasibus chaldaicis*, 2 in-4°, Padoue, 1747; *Disputationes ad S. Scripturam spectantes de festis et sectis judæorum*, in-4°, Venise, 1753. Horace degli Azzi, franciscain, de Parme, *Esposizioni letterali e morali sopra la S. Scrittura*, 13 in-4°, Venise, 1736-1746. César Calini, S. J., de Brescia, *Trattenimento istorico e cronologico sulla seria dell' Antico Testamento*, 2 in-4°, Venise, 1724, 1725. Joseph Bianchini, de l'Oratoire, neveu de François Bianchini, dont il a été question plus haut, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum Vulgatæ editionis latinæ*, in-fol., Rome, 1740, ouvrage d'érudition, pour prouver l'exactitude de la Vulgate, d'après l'examen des textes anciens hébreux et grecs. Jean-François Marchini, de Verceil, *De divinitate et canonicitate S. S. Bibliorum et de diversis Scripturarum editionibus*, in-4°, Turin, 1777; *Prælectio ad studia S. Scripturæ*, in-4°, Turin, 1756; *De chronologia sacra*, in-4°, Turin, 1763; *In loca difficiliora Novi Testamenti*, in-8°, Turin, 1767; *Vindiciæ librorum deutero-canonicorum Veteris Testamenti*, in-12, Paris, 1730. Vincent Penzi, dominicain, *Apparatus theologicus de S. Scriptura*, in-4°, Augsbourg, 1774. Joseph Pasini, de Padoue, professeur de langues orientales, *De præcipuis S. S. Bibliorum linguis et versionibus*

polemica d ssertatio, in-8°, Padoue, 1716. Blaise Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, 34 in-4°, Venise, 1744-1760, ouvrage précieux et très utile. Camille Durante, théatin, de Brescia, *La sacra storia antica della Bibbia*, 6 in-4°, Rome, 1747-1749. Jean Granelli, S. J., de Gênes, *Istoria sancta dell' Antico Testamento spiegata in lezioni morali, critiche e cronologiche*, 15 in-8°, Modène, 1768-1769, 1780. Michel-Ange Galli, *Lezioni scritturali sopra la sacra Genesi*, 2 in-4°, Ancône, 1771. Pierre Regis de Moncaglieri, *Moyses legislator., seu de mosaicarum legum præstantia*, in-4°, Turin, 1779. Fr. Martinelli, *Il Davide, ossia il secolo della S. nazione*, in-4°, Vérone, 1772. Nicolas Peregrini Celotti, de Padoue, *Expositio Cantici canticorum, litteralis et mystica*, in-4°, Venise, 1761; *Catena sacra*, in-4°, Venise, 1759. Michel-Ange Carmeli, franciscain, professeur de langues orientales à l'université de Padoue, *Spiegamento dello Ecclesiastico sul testo ebreo*, in-8°, Venise, 1765; *Spiegamento della Cantica sul testo ebreo*, in-8°, Venise, 1767; *Storia di varii costumi sacri e profani dagli antichi fino a noi pervenuti*, 2 in-4°, Padoue, 1750; Venise, 1761, 1778. Branca, de Milan, *De S. librorum latinæ Vulgatæ editionis auctoritate*, in-4°, Milan, 1781. Xavier Mattei, né en Calabre, professeur de langues orientales à Naples, *I libri poetici della S. Bibbia, tradotti dall' ebraico originale*, 8 in-8°, Naples, 1766. Un grand nombre d'autres auteurs publièrent des commentaires sur des parties séparées de l'Écriture sainte.

2° *Patrologie.* — Laurent Alexandre Zaccagni, de Rome, préfet de la bibliothèque vaticane, publia plusieurs œuvres des saints Pères, restées manuscrites jusqu'alors et trouvées par lui dans la bibliothèque pontificale, sous le titre de *Collectanea monumentorum veterum Ecclesiæ græcæ et latinæ, quæ hactenus in bibliotheca vaticana delituerunt*, in-fol., Rome, 1698. Jean Salina, de Naples, chanoine régulier de Saint-Jean de Latran, *S.S. Prosperi Aquitani et Honorati Massiliensis opera, notis observationibusque illustrata*, in-8°, Rome, 1732; *Vincentii Lirinensis et Hilarii Arelatensis opera, cum notis et observationibus*, in-8°, Rome, 1731. Paul Gagliardi, chanoine de Brescia, *Patrum veterum Ecclesiæ Brixianæ opera*, in-fol., Brescia, 1738. Jean-François Madrisi, oratorien d'Udine, *S. Paulini patriarchæ aquileiensis opera, notis et dissertationibus illustrata*, in-fol., Venise, 1737. Sébastien Paoli, de Lucques, clerc régulier de la Mère de Dieu, *S. Petri Chrysologi* Archiepiscopi *Ravennatis sermones*, in-fol., Vienne 1750. Antoine-Marie Merenda, *S. Damasi papæ opuscula et gesta*, in-4°, Rome, 1754. Édouard de Saint-Xavier, carme, *Lactantii opera, cum notis et dissertationibus*, 14 in-8°, Rome, 1754-1759. Ange-Marie Quirino, de Venise, évêque de Brescia, et cardinal, *Orthodoxa veteris Græciæ officia*, 2 in-4°, Rome, 1721. Pierre et Jérôme Ballerini, de Vérone, *Il metodo de sant Agostino negli studi*, in-4°, Vérone, 1724; Rome, 1754; *S. Zenonis episcopi Veronensis sermones*, in-4°, Vérone, 1739; *S. Leonis magni opera*, 2 in-fol., Venise 1753, etc. André Gallandi, de Venise, oratorien. *Bibliotheca greco-latina Patrum et veterum scriptorum ecclesiasticorum*, 14 in-fol., Venise, 1765-1781. Nicolas Antonelli de Senegaglia, *S. Athanasi Alexandrini interpretatio psalmorum*, in-fol., Rome, 1746. Dominique Vallarsi, prêtre de Vérone. *Opera S. Hieronymi*, 11 in-fol., Vérone, 1745. Jérôme de Prato, oratorien, de Vérone, *Sulpicii Severi opera*, 2 in-4°, Vérone, 1741-1754. Bruno de Saint-Jean-Baptiste Bruni, d'une noble famille de Florence, membre de la congrégations des Écoles Pies, *S. Maximi episcopi Taurinensis opera*, in-fol., Rome, 1784; *S. Brunonis Astensis opera omnia*, in-fol., Rome, 1791. Jean-Louis Mingarelli, de Bologne, chanoine régulier. *S. Paulini Nolani opuscula*, in-4°, Rome, 1756; *Sermones S. Gregorii Thaumaturgi*, in-4°, Bologne, 1770.

3° *Théologie scolastique.* — Charles-François de Varisco, franciscain de Milan, *Promptuarium scoticum*, in-fol., Venise, 1690. Louis de Murano, franciscain de Calabre, *Gladius utraque parte acutus, sive Scotus dogmaticus*, in-fol., Padoue, 1700. Stanislas de Plaisance, *De gratia Christi*, ouvrage écrit pour démontrer la conformité de la doctrine de Scot avec celle de saint Augustin, 2 in-4°, Venise, 1718. Ange Titoni, de Palerme, tertiaire de saint François, *Clypeus distinctionis scoticæ sive formalis*, in-4°, Palerme, 1712. Plusieurs autres théologiens, à cette époque, publièrent des ouvrages dans le même sens. Raphaël Jacobatius, dominicain, de Venise, *Doctrina dogmatica de sacramentis*, in-fol., Venise, 1711. Jean Syrus, dominicain de la province de Gênes, *Universa thomistica theologia dogmatico-speculativa*, 4 in-fol., Bologne, 1727. Innocent Besozzi, de Brescia. *Theologia scholastica*, in-8°, Brescia, 1703, 1704. On a de lui aussi un livre assez singulier intitulé : *Anatome conversationis amatoriæ pro disciplina juvenum conjugia quærentium concinnata et confessariorum parochorum, concionatorum et episcoporum intelligentiæ exposita*, in-4°, Brescia, 1704. Vincent-Louis Gotti, de Bologne, dominicain et cardinal, *Theologia scholastico-dogmatica, juxta mentem D. Thomæ*, 16 in-4, Bologne, 1727-1735. Nicolas-Marie Tedeschi, de Catane, *Scholæ D. Anselmi doctrina*, in-4°, Rome, 1705. Jean-Laurent Berti, né en Étrurie, augustin, *De theologicis disciplinis*, 8 in-4°, Rome, 1740-1745. Florian Boselli, de Bologne, capucin, *Institutio theologica juxta omnia fidei dogmata et Joan. Scoti scholastico nervo instructa*, 4 in-4°, Venise, 1746. Pierre-André Gauggi, carme, *Enchiridion theologicum scholastico-dogmaticum juxta mentem Joannis de Bacone*, in-fol., Rome, 1764. Un grand nombre d'auteurs, en outre, écrivirent des traités sur diverses parties de la théologie, et, en particulier, sur les questions toujours vivement discutées de la grâce, de la prédestination, de la science de Dieu, et de la liberté humaine.

4° *Théologie polémique et positive.* — Libère de Jésus, né dans la province de Novare, carme, *Controversiæ dogmaticæ adversus hæreses utriusque orbis occidentalis et orientalis*, 7 in-fol., Rome, 1710-1713; Milan, 1743-1754. Pierre-Élie Astorini, carme, *De potestate S. Sedis apostolicæ, contra lutheranos et calvinistas*, Sienne, 1693; Naples, 1700. Barthélemy Ferro, théatin, *La luce evangelica esposta all'incredulità de' novatori*, 2 in-fol., Venise, 1700. Placide Troici, bernardin, *Theologia positiva, polemica, scholastica et historica*, 6 in-fol., Naples, 1738. Augustin Matteucci, *Controversiæ fidei de Ecclesia*, in-4°, Venise, 1712, 1715, 1755, 1776; *Observationes doctrinales contra quietistarum errores*, in-8°, Venise, 1711. Apollinaire de Saint-Thomas, carme, *Enchiridion polemicum dogmaticæ theologiæ*, in-4°, Naples, 1736. André Cottone, de Palerme, théatin, *Universæ theologiæ scholasticæ et polemicæ theses*, in-fol., Palerme, 1719. Il parut, en outre, une foule de livres ou traités, sous forme de controverse, contre les erreurs de tout genre qui furent si nombreuses, durant la seconde moitié du XVIIIe siècle.

5° *Théologie morale.* — Philippe-Marie Grossi, dominicain de la province de Gênes, *Tractatus in universam theologiam moralem secundum doctrinam angelici præceptoris S. Thomæ Aquinatis*, 4 in-fol., Modène, 1694; Venise, 1700. Thomas Amendola, dominicain, traita également presque toute la théologie morale, par des volumes publiés successivement, 8 in-12, Naples, 1719, 1720, 1727, etc. Sébastien Giribaldi, barnabite, *Universa theologia moralis*, 3 in-fol., Venise, 1735, 1749. Dominique Viva, de

Naples, S. J., *Cursus theologico-moralis*, in-4°, Padoue, 1737; Bénévent, 1750. Cassien de Saint-Élie, carme de Milan, *Arbor omnium opinionum moralium*, par ordre alphabétique, 6 in-fol., Bologne, 1693; Ferrare, 1705. Pendant tout le XVIIIe siècle parurent un très grand nombre d'ouvrages pour ou contre le probabilisme, question très débattue, de part et d'autre. Très nombreux aussi furent les auteurs qui écrivirent des traités particuliers sur diverses parties de la théologie morale. Nous nous contentons d'indiquer ici ceux qui ont traité toute la morale. Denis Joachim Canieres de Belmonte, servite, *Theologia moralis breviter exposita in usum juventutis*, 5 in-12, Asti, 1712. Pierre Catalano, Sicilien, S. J., *Universi juris theologico-moralis corpus integrum*, 2 in-fol., Venise, 1728. Constantin Roncaglia, de Lucques, clerc régulier de la Mère de Dieu, auteur classique, d'après saint Alphonse de Liguori, et certainement l'un des meilleurs moralistes, *Universa theologia moralis*, 2 in-fol., Lucques, 1730; Venise, 1731, 1736, 1738, 1740, 1753. Il publia, en outre, une foule d'autres traités particuliers et spécialement sur un sujet délicat : *Alcune conversazioni* (cum mulieribus) *esaminate coi principi della theologia*, in-8°, Lucques, 1710; réédité sous le titre de : *Le moderne conversazioni volgarmente detti dei cicisbei*, in-8°, aussi à Lucques, 1720. Antoine Bovari, franciscain, de Vérone, *Problemata theologico-moralia*, 2 in-fol., Venise, 1709. Jean-Baptiste Badalini, servite, de Crémone, *Casuum conscientiæ collectio*, Sinigaglia, 1730; Venise, 1752. François-Marie Bovero, barnabite, *Apparatus theologiæ moralis*, 3 in-fol., Venise, 1720-1722, très souvent réédité. Augustin de Gabrielis, capucin, *Theologia moralis*, 3 in-4°, Pesaro, 1747, Nicolas Mazzotta, de Naples, S. J., *Theologia moralis*, 5 in-8°, Naples, 1748; Venise, 1754, Fulgence Cuniliati, de Venise, dominicain, *Universæ theologiæ moralis accurata complexio*, 2 in-4°, Venise, 1752, 1760, 1786. Saint Alphonse Marie de Liguori, fondateur de la congrégation du Très-Saint-Rédempteur, et proclamé docteur de l'Église, à cause de la sûreté de ses doctrines théologiques, outre d'innombrables traités d'ascétisme, publia le grand ouvrage, qui l'a mis au premier rang des moralistes : *Theologia moralis*, en plusieurs volumes et qui a eu d'innombrables éditions, jusqu'à nos jours; *Istruzione e pratica per li confessori*, 3 in-8°, Naples, 1756, très souvent édité et traduit en latin, sous le titre : *Homo apostolicus*, Bassano, 1770, très souvent édité aussi. Voir t. I, col. 906 sq.

6° *Ascétisme et mystique.* — Saint Alphonse de Liguori, *Del gran mezzo della preghiera per conseguire la salute eterna e tutte le grazie che desideriamo da Dio*, in-12, Venise, 1759; *Delle glorie di Maria*, in-8°, Naples, 1756, et un grand nombre d'autres ouvrages de ce genre, universellement connus.

7° *Droit canon.* — François Verde, de Naples, *Institutionum canonicarum libri quatuor*, 2 in-fol., Naples, 1737. Plusieurs auteurs composèrent des manuels de droit canon, moins étendus. Nous nous abstenons de les citer. Jean-Paul Paravicini, de Milan, clerc régulier de la congrégation de Saint-Paul, *Polyanthea S. S. canonum coordinatorum*, 3 in-fol., Cologne, 1728. J. Ricciardelli, *Lyceum ecclesiasticum juris utriusque theorico-practicum*, 2 in-fol., Rimini, 1704. Juste Fontanini, *Gratiani Decretorum libri quinque secundum gregorianos Decretalium libros titulosque distincti*, 2 in-fol., Rome, 1726. On trouve aussi, à cette époque, un certain nombre de commentateurs des Décrétales, et des auteurs ayant exposé, de préférence, diverses parties du droit canon. Ils sont éclipsés par le grand canoniste, Prosper Lambertini, cardinal, puis pape, sous le nom de Benoît XIV. Ses *Opera omnia* parurent d'abord en 12 in-4°, Rome, 1747, 1748; puis en 24 in-4°, Rome, 1783-1792, très souvent rééditée depuis. Parmi ces nombreux volumes, il suffit d'indiquer spécialement ici : *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, ouvrage toujours classique, en la matière, publié à part, 4 in-fol., Bologne, 1734-1738; Padoue, 1743; Venise, 1766, etc., etc.; *Institutiones ecclesiasticæ*, in-fol., Rome, 1747; Venise, 1751; *De synodo diœcesana*, in-4°, Rome, 1748; Padoue, 1748; notons également son *Bullarium*, 4 in-fol., Venise, 1768. Voir t. II, col. 706 sq. Lucius Ferraris, observantin, *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis*, etc., excellent ouvrage, très souvent réédité, 10 in-fol., Rome, 1760-1766. Voir t. V, col. 2175 sq. Jérôme Baldassini, *Collectanea doctorum S. Rotæ decisionum*, in-fol., Iési, 1761

8° *Liturgie.* — Bernard Bissus, de Gênes, bénédictin, *Hierurgia*, 2 in-fol., Gênes, 1686. Le bienheureux Joseph-Marie Tommasi, théatin, et cardinal, *Codices sacramentorum vetustiores*, in-4°, Rome, 1680; *Antiqui libri missarum romanæ Ecclesiæ*, in-4°, Rome, 1691. Georges Rhodigni, *De liturgia romani pontificis in solemni celebratione missarum, ex antiquis codicibus*, 2 in-4°, Rome, 1731. Petrus Moretti, chanoine de Sainte-Marie Transtibérine, *Ritus dandi presbyterium papæ, cardinalibus*, etc., in-4°, Rome, 1741. Fr. Macchietta, *De divino officio, commentarius historico-theologicus*, in-4°, Venise, 1738. Antoine Baldassari, S. J., *La sacra liturgia dilucidata*, 2 in-8°, Venise, 1723. Jérôme Baruffaldi, de Ferrare, protonotaire apostolique, *Commentaria ad rituale romanum*, in-fol., Venise, 1731, 1752, 1794, etc. Joseph Catalani, né en Calabre, hiéronymite, *Pontificale romanum, commentariis illustratum*, 3 in-fol., Rome, 1738-1740, plusieurs fois réédité; *Cæremoniale episcoporum*, 2 in-fol., Rome, 1747; *Rituale romanum*, 2 in-fol., Rome, 1757, etc. François Argelati, de Bologne, *Storia del sagrifizio della S. Messa*, in-8°, Florence, 1744; Venise, 1745. Fr. Antoine Vitale, *Dissertazioni liturgiche*, in-4°, Rome, 1756. Pascal Copetti, chanoine de Rome, *Discorsi di liturgia*, in-4°, Rome, 1766. Barthélemy Colli, *Dictionarium sacrorum rituum*, 2 in-fol., Pistoie, 1772. Louis Bragaglia, *Annotationes in rem liturgicam*, 2 in-4°, Faenza, 1788. Spiridion Charles Talù, de Venise, oratorien, *Decretorum S. Rituum Congregationis hierolexicon*, in-fol., Venise, 1796.

9° *Histoire ecclésiastique.* — 1. *Histoire générale.* — Cajetan Fontana, théatin, *Animadversiones in historiam sacro-politicam, præsertim ad chronologiam spectantes*, in-4°, Modène, 1718. Vincent Marie Coronelli, franciscain de Venise, *Chronologia universalis*, in-fol., Venise, 1707. Victor Sylvius Grandi, *Historia ecclesiastica*, 2 in-4°, Venise, 1708. Jean Palazzi, de Venise, *Gesta romanorum pontificum a santo Petro ad Alexandrum VIII*, 5 in-fol., Venise, 1688-1690. Marcus Battaglini, *Istoria universale di tutti i concilii generali e particolari (475) di santa Chiesa*, 2 in-fol., Venise, 1689, 1714; *Annali del Sacerdozio e dell' Impero*, 4 in-fol., Venise, 1701-1711. François Bianchini, de Vérone, *Istoria universale*, in-4°, Rome, 1697. Louis Antoine Muratori, né près de Modène, écrivain des plus féconds, dont les œuvres remplissent 46 volumes in-folio, 34 in-4° et 13 in-8°. Nous citerons ici principalement : *Rerum italicarum scriptores*, 28 in-fol., Milan, 1723-1751, auxquels Tartini ajouta deux autres volumes in-folio, Florence, 1748-1770; *Antiquitates Italiæ medii ævi*, 6 in-fol., Milan, 1738-1742; 17 in-4°, Arezzo, 1777-1780; cet ouvrage qui est comme un appendice du précédent, fut résumé et traduit en italien, sous le titre de *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, 3 in-4°, Milan, 1751; *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, 4 in-fol., Milan, 1739-1743, édition fort remarquable; *Liturgia romana vetus*,

2 in-4°, Venise, 1748; Naples, 1776; *Annali d'Italia dal principio dell' era cristiana, sino all'anno 1749*, 12 in-4°, Milan, 1744-1749. François Scipion Maffei, de Vérone, émule de Muratori et son ami, *Istoria diplomatica*, in-4°, Mantoue, 1727; *Istoria teologica delle dottrine e delle opinioni*, in-fol., Trente, 1742. Augustin François Orsi, dominicain de Florence, maître du Sacré Palais, sous Benoît XIV, et cardinal, *Storia ecclesiastica*, 20 in-4°, Rome, 1746-1761, jusqu'à saint Grégoire le Grand. Elle fut continuée, après la mort de l'auteur, par un autre dominicain, Philippe Ange Becchetti, jusqu'au concile de Trente. 50 in-8°, Rome, 1754-1797. Remarquable par la critique et l'érudition, cette histoire universelle fut traduite en plusieurs langues. Antoine Sandini, de Vicence, *Vitæ pontificum romanorum ex antiquis documentis descriptæ*, 2 in-8°, Padoue, 1748; Venise, 1768; Ferrare, 1775. Jérémie de Benedettis, capucin, de Monreale, *Chronologia et critica historiæ sacræ et profanæ*, 6 in-4°, Rome, 1766. Caspar Saccarelli, oratorien de Turin, *Historia ecclesiastica*, 26 in-4°, Rome, 1771. Joseph Piatti, de Venise, *Storia critico-chronologica dei romani pontefici e dei generali concili*, 13 in-4°, Naples, 1765-1768. Jean Dominique Mansi, né à Lucques, et clerc régulier de la Mère de Dieu, outre de nombreux ouvrages, publia celui qui l'a rendu surtout célèbre : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 in-fol., Florence, 1759 et années suivantes, dont 15 seulement furent publiés du vivant de Mansi, qui mourut en 1769, archevêque de sa ville natale.

2. *Histoire des Églises particulières et des ordres religieux.* — La plupart eurent, au XVIIIe siècle aussi, leurs historiens, et leurs hagiographes. Nous nous abstiendrons de les énumérer ici, en détail.

IV. XIXe SIÈCLE ET COMMENCEMENT DU XXe.

1° *Écriture sainte.* — Antonin Barcellona, dominicain, de Palerme, *Parafrasi de' propheti*, 5 in-8°, Venise, 1827; *Parafrasi de' quattro Evangeli messi in armonia*, 3 in-fol., Palerme, 1831. Antoine Martini, archevêque de Florence, publia, avec notes et commentaires, une traduction italienne de toute la Bible, 23 in-4°, Turin, et divers ouvrages, tels que *Istoria e concordia evangelica*, 2 in-8°, Florence, 1814; *Istruzione sopra il simbolo degli apostoli*, 3 in-8°, Milan, 1814, etc. Ses *Opera omnia* parurent en 20 in-8°, Milan, 1830; Venise, 1833-1835. Thomas Moraglia, augustin, professeur à la Sapience de Rome, *Introductio ad S. Scripturam*, 3 in-8°, Rome, 1827. Jean Bernard de Rossi, né en Piémont, hébraïsant et orientaliste distingué, *Manuscripti codices hebraici*, 3 in-4°, Parme, 1803, 1804; *Opere stampate di Letteratura sacra ed orientale*, in-4°, Parme, 1812; *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, 2 in-4°, Parme, 1802; *Synopsis institutionum hebraicarum*, in-4°, Parme, 1807; *Compendio della critica sacra*, in-4°, Rome, 1811; *Introduzione allo studio della s. Scrittura*, in-4°, Parme, 1817; *Sinopsi della ermeneutica sacra*, in-8°, Parme, 1819, et beaucoup d'autres ouvrages de ce genre. Farini, *Dell' istoriæ del V. e Nuovo Testamento*, 5 in-4°, Milan, 1834. Antoine Cesari, oratorien, de Vérone, *Lezione storico-morale*, d'après les saints de l'Ancien Testament, 7 in-8°, Milan, 1815-1817; *La vita di Gesù Cristo e la sua religione*, 5 in-8°, Vérone, 1817; *I fatti degli apostoli*, 2 in-8°, Vérone, 1821. Louis Ungarelli, barnabite, de Bologne, orientaliste, *Prælectiones de N. T.*, et *Historia Vulgatæ Bibliorum editionis*, in-4°, 1847. Charles Vercellone, barnabite également, collaborateur du cardinal Mai dans la publication et l'explication des anciens manuscrits de la bibliothèque vaticane, *Bibliorum SS. græcus codex Vaticanus*, 6 in-4°, Rome, 1857-1869, 1881; *Ulteriori studi sul N. T. greco dell' antichissimo codice Vaticano*, in-4°, Rome, 1866; *Variæ lectiones Vulgatæ Bibliorum*, 2 in-4°, Rome, 1860, 1864, etc. Il faudrait citer ici les nombreux travaux du Père François Xavier Patrizi et ceux du Père Pianciani, jésuites, professeurs au Collège romain. Célestin Cavedoni, *Dichiarazione delle monete antiche memorate nella S. Scrittura*, in-4°, Modène, 1850, traduit en allemand, Hanovre, 1855. Giordano Vespasiano, *Dizionario universale della S. Bibbia Vulgata*, 4 in-8°, Venise, 1853. Ubaldo Ubaldi a publié une *Introductio in S. Scripturam*, 3 in-8°, Rome, 1879-1881. *Annuario della Società italiana per gli studi orientali*, in-8°, Florence, 1872-1873. *Archivio di letteratura biblica e orientale*, in-8°, Turin, revue qui a paru de 1879 à 1908. L. Talamoni, *Spiegazione e schemi del Vangelo dominicale secondo il rito ambrosiano, e delle feste de Nostro Signore, della Vergine e dei Santi*, 3 in-12, Monza, 1908. A. Pujia, *Preludi ed accordi*, in-12, Rome, 1908, bon travail sur les psaumes. A. Bancale, *Triplice corso di pensieri sugli Evangeli della Domenica*, in-8°, Rome, 1908. *Roma e Oriente*, revue publiée par l'abbaye de Saint-Nil, à Grottaferrata, commencée en 1910. *Collectanea biblica-latina, cura et studio monachorum S. Benedicti*, in-8°, Rome, périodique commencé en 1912 et continué depuis. Dante Clerico, *Le sette del Giudaismo, Farisei, Sadducei, Esseni; Studio storico*, in-8°, Bagnacavallo, 1915. *Scripta Pontificii Instituti biblici*, in-8°, Rome, publications diverses, commencées en 1912 et depuis continuées. D. Argentieri, *Soluzione del gravissimo problema della cronologia biblica, nel periodo de' rè, in base ai dati della Bibbia e delle iscrizioni cuneiformi*, in-8°, Rome, 1916; le docte auteur a donné une solution qui n'est pas sans mérite, mais qui ne saurait rallier tous les suffrages. Depuis 1900, l'étude critique de la Bible a fait, en Italie comme ailleurs, des progrès notables. Si quelques exégètes ont suivi plus ou moins le mouvement moderniste, d'autres ont su associer une saine critique, à l'orthodoxie la plus stricte. Ce n'est pas le lieu de faire l'histoire de ce double mouvement. Nous signalerons seulement d'un mot, dans la bonne voie les nombreux articles et volumes d'Adolphe Cellini, le commentaire en espagnol de la Genèse, précédé d'une introduction sur le Pentateuque, par le P. L. Murillo, Rome, 1914, les excellents commentaires des Épîtres aux Thessaloniciens, Rome, 1917, et de l'Épître aux Ephésiens, Rome, 1921, du P. J. M. Vosté, O. P., et l'*Introductio specialis in libros veteris Testamenti*, du P. H. Höpfl, Subiaco, 1920. La plupart des écrits, publiés par l'Institut biblique pontifical, ont trait aussi aux études scripturaires. De leur côté, les professeurs du Séminaire pontifical romain publient, sous le titre *Lateranum*, une collection de monographies ou de mémoires sur les principaux sujets de leurs cours. Signalons le fascicule de R. Reuffini, *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*, in-8°, Rome, 1921.

2° *Patrologie.* — Fraja Frangipani, bénédictin du Mont-Cassin, *Sancti Augustini sermones decem ex codice cassinensi primum editi*, in-fol., Rome, 1819. Georgio Marzuttini, *Collezione delle opere dei Padri e di altri autori ecclesiastici della chiesa aquilejese, tradotte ed illustrate col testo a fronte*, 8 in-12, Udine, 1828. Divers auteurs publièrent des œuvres particulières des saints Pères, mais ils furent tous éclipsés par la gloire du célèbre cardinal Maï, né dans la province de Bergame. Il acquit une réputation universelle par son habileté à lire les palimpsestes, et à découvrir ainsi des œuvres que l'on croyait perdues à jamais, de saint Augustin, de saint Cyrille d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de saint Basile le Grand, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Nazianze, de

saint Athanase, de saint Paulin de Nole, etc., etc. Il découvrit aussi des œuvres de Théodore de Mopsueste, de Photius et d'autres auteurs byzantins. Parmi ses très nombreux ouvrages, nous citerons ici : *Classicorum auctorum e vaticanis codicibus editorum collectio*, 10 in-8°, Rome, 1828-1838; *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, 10 in-8°, Rome, 1830-1838; *Spicilegium romanum*, 10 in-8°, Rome, 1839-1844; *Nova Patrum bibliotheca*, 8 in-4°, Rome, 1852-1853, 1871, 1888. Louis Vincenzi, professeur d'hébreu à la Sapience de Rome, *In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova defensio*, 5 in-4°, Rome, 1865, 1869. Paul Savi, barnabite, *Delle scoperte e dei progressi realizzati nell' antica Letteratura cristiana durante l'ultimo decennio*, in-4°, Sienne, 1893. E. Ruggieri, *Storia dei santi Padri e dell'antica Letteratura della Chiesa*, in-8°, Rome et Florence, 1827. Manucci Ubaldo, *Istituzioni die Patrologia ad uso delle scuole teologiche*, 2 in-8°, Rome, 1914. Le 15e centenaire de la mort de saint Jérôme a occasionné l'apparition des *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, d'un *Florilegium Hieronymianum*, Turin, 1920, des *Conferenze Geronimiane*, faites à Rome par les cardinaux Mercier et Gasquet, Rome, 1921, enfin d'un travail intitulé *S. Girolamo e l'encyclica Spiritus Paraclitus del S. Pontefice Benedetto XV sulla sacra Scrittura*, Rome, s. d. (1921). Mentionnons encore la *Bibliotheca Casinensis*, qui reproduit d'après les manuscrits du Mont-Cassin des œuvres d'écrivains ecclésiastiques, et les autres publications des bénédictins de cette célèbre abbaye.

3° *Théologie dogmatique et polémique.* — Muzzarelli, S. J., *Confutazione del contratto sociale di Rousseau*, 2 in-8°, Foligno, 1794; Venise, 1818, 1828. Tassoni, auditeur de Rote, *La religione dimostrata e difesa*, 5 in-8°, Rome, 1800. Bernard della Torre, Napolitain. *I caratteri degli increduli*, in-8°, Rome, 1779; *Verità della religione cristiana*, in-8°, Rome, 1822. Louis-Marie-Barthélemy Ferrari, barnabite de Milan, *Verità della religione cristiana e necessità della rivelazione*, in-8°, Milan, 1819. Clément Biaggi, de Crémone, bénédictin, traduisit en italien le Dictionnaire théologique de Bergier. Beaucoup d'autres auteurs écrivent pour défendre l'autorité suprême du souverain pontife. Septime Costanzi, *Opuscula ad revocandos ad catholicam Ecclesiam dissidentes*, 3 in-8°, Rome, 1807. Ange Marcelli, augustinien, *Institutiones theologicæ*, 7 in-4°, Foligno, 1847-1851. Georges François Albertini, dominicain, *Acroases de universa theologia*, 5 in-8°, Padoue, 1800-1802. Louis Vincent Cassito, dominicain, *Institutiones dogmaticæ theologiæ*, 4 in-8°, Naples, 1816. Joseph Archange a Fracta Majori, franciscain, *Theologiæ dogmaticæ cursus*, 7 in-8°, Naples, 1831. Constantin Battini, servite, *De principiis theologiæ naturalis et revelatæ*, 2 in-8°, Pise, 1823. Jean-Baptiste Lambruschini, frère du célèbre cardinal, du même nom, *Theologica dogmata*, in-4°, Gênes, Placide Zurla, Vénitien, camaldule et cardinal, *Enchiridion theologicum dogmatum et morum*, Venise, 1802; *Dei vantaggi della cattolica religione*, in-4°, Rome, 1822. Un grand nombre d'auteurs publièrent, à cette époque, une foule de traités ou de brochures contre les erreurs du jour. François Javarone, évêque de Sainte-Agathe des Goths, *Theologiæ dogmaticæ institutiones*, 4 in-8°, Naples, 1824, 1840. Mauro Cappellari, camaldule, cardinal et pape, sous le nom de Grégoire XVI, *Il trionfo della santa sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori combattuti et respinti colle medesime loro armi*, in-8°, Rome, 1799; Venise, 1832. Jean-Baptiste Scalabrini, évêque de Plaisance, *Il catechismo cattolico, Considerazioni*, in-12, Plaisance, 1877. Rocca. *L'enciclica Pascendi e il modernismo*, in-8°, Rome, 1919. Sala, *L'enciclica Pascendi e i suoi insegnamenti*, in-8°, Milan, 1909. *Rivista di apologia cristiana*, commencée en 1909, et continuée depuis. Card. N. Marini, *Il primato di S. Pietro e di suoi successori in San Giovanni Crisostomo*, Rome, 1919. Il ne faut pas omettre les traités dogmatiques, publiés par les professeurs du Collège romain, par exemple, ceux du cardinal Franzelin, voir t. VI, col. 166 sq., et ceux du cardinal Louis Billot, pas plus que les publications plus récentes des professeurs du Collège angélique, bien que la plupart de leurs auteurs ne soient pas Italiens d'origine, et celles des professeurs du Collège Saint-Anselme, notamment la *Summa theologiæ* de dom Laurent Janssens, qui comprend déjà neuf volumes.

4° *Théologie morale.* — Pierre Fulco, *Institutiones theologiæ moralis*, 4 in-8°, Naples, 1798. Serafino Sordi, de Plaisance, *Dottrine di S. Alfonso de Liguori difese contro le impugnazioni del Rosmini*, in-8°, Monza, 1850; *Il Sillabo di Pio IX esposto in forma di catechismo*, in-12, Vérone, 1865. Antoine Ballerini, S. J., *Compendium theologiæ moralis*, 2 in-8°, Turin, 1866. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, 7 in-8°, Prato, 1889-1893. Scavini, *Theologia moralis universa ad mentem S. Alphonsi*, excellent ouvrage souvent réédité, 4 in-8°, Novare, 1865, 1882; Milan, 1890, etc. Dominique Ricci, chanoine pénitencier de Modène. *Casus theologiæ moralis universæ*, 2 in-8°, Modène, 1881-1882. Joseph Frassinetti, *Compendio della teologia morale di S. Alfonso M. de Liguori*, in-8°, Gênes, 1882. J. Ninzatti, *Theologia moralis*, 2 in-8°, Venise, 1882. Victor Constantini, *Institutiones theologiæ moralis*, 3 in-8°, Prato, 1881-1883. Voir t. VI, col. 769-770. Joseph d'Annibale, chanoine de Rieti, puis cardinal, *Summa theologiæ moralis*, 3 in-8°, Milan, 1981, ouvrage très estimé; *In constitutionem « Apostolicæ sedis » qua censuræ latæ sententiæ limitantur commentarii*, in-8°, Rieti, 1880. E. Lodi, *La questione sociale e la questione religiosa*, 2 in-8°, Rome, 1908.

5° *Droit canon.* — Emmanuel Leone, Sicilien, *Isagoge ad jus canonicum siculum*, in-8°, Palerme, 1819. Joseph Ferrante, professeur de droit canon à la Sapience de Rome, *Elementa juris canonici*, in-8°, Rome, 1854. Santo Amantia, *Prima juris canonici elementa*, 3 in-4°, Catane, 1815-1822. Jean Devoti, professeur de droit canon, à la Sapience, *Institutiones canonicæ*, ouvrage très souvent réédité, 4 in-8°, Rome, 1814; Bologne, 1818; Venise, 1827, 1838, etc.; *De notissimis in jure legibus*, in-8°, Rome, 1830. Emile Nannetti, de Bologne, *Brevi nozioni di diritto publico ecclesiastico*, 2 in-8°, Bologne, 1840. François Mercante, *Compendio di diritto canonico*, 4 in-8°, Prato, 1820, 1832. Plusieurs autres auteurs écrivent des ouvrages de ce genre en italien ou en latin. Un grand nombre d'autres traitèrent des points particuliers. Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, in-8°, Rome, 1862, très loué, quoique fort succinct. Joseph Ferrari, *Summa institutionum canonicarum*, in-8°, Gênes, 1847. François Nardi, vénitien, auditeur de Rote, *Elementi di diritto ecclesiastico*, 3 in-8°, Padoue, 1854. Zéphyrin Zitelli-Natali, *Apparatus juris ecclesiastici*, in-8°, Rome, 1886, ouvrage très utile. Philippe de Angelis, professeur à la Sapience, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium Gregorii exactæ*, 4 in-8°, Rome, 1877-1880. Avanzini, *Commentarii in constitutionem « Apostolicæ Sedis »*, 3 in-8°, Rome, 1874. Russo, *La Curia romana nella sua organizzazione e nel suo completo funzionamento a datare del 3 novembre 1908. Manuale pratico per le curie, seminari e parrochie*, in-8°, Palerme, 1908. D'Angelo Sosio, *Della sepoltora ecclesiastica e dei diritti funerari, studio canonico-giuridico-liturgico*, in-12, Naples, 1911.

6° *Liturgie.* — Vincent de Massa, franciscain, *Epitome liturgicum*, 2 in-8°. Fermo, 1824. Jean Fornici, maître de cérémonies pontificales, *Institutiones liturgicæ*, in-8°, Rome, 1825. Louis Gardellini, assesseur de la S. Congr. des Rites, *Decreta authentica Congr. S. Rituum ex actis ejusdem Congr.*, 7 in-fol., Rome, 1808-1826. Paul Casli, chanoine de Brescia, *Bibliotheca liturgica*, in-4°, Brescia, 1833-1847, ouvrage précieux, mais qui malheureusement ne fut pas achevé par l'auteur qui ne traita que les lettres A-Q. Jean Diclich, *Dizionario sagro-liturgico*, in-4°, Venise, 1834. Pio Martinucci, maître des cérémonies pontificales, *Manuale S. S. Cœremoniarum*, 6 in-8°, Rome, 1869-1873; 1879-1880; *Manuale decretorum S. Congr. Rituum*, ouvrage pratique, souvent réédité, Rome, 1853; Ratisbonne, 1878, etc. Fr. Stella, de Florence, *Introduzione allo studio della sacra liturgia*, in-8°, Sienne, 1887. Carpo, *Bibliotheca liturgica*, 8 in-4°, Bologne, 1828, 1885; *Cœremoniale juxta ritum romanum*, in-8°, Bologne, 1867; Rome, 1885.

7° *Histoire ecclésiastique.* — 1. *Histoire universelle.* — Ange Fumagalli, de Milan, cistercien, *Delle istituzioni diplomatiche*, 2 in-4°, Milan, 1802. Marino Marini, chanoine du Vatican et préfet des Archives, *Diplomatica pontificia, ossiano osservazioni paleografiche ed erudite sulle bolle de' papi*, in-fol., Rome, 1841, 1852. Pecorini, *I fasti cattolici, ossia storia della religione di Cristo*, 15 in-8°, Savone, 1859-1864. Thomas Michel Salzuno, dominicain, de Naples, archevêque d'Édesse, *Corso di storia ecclesiastica, sino a giorni nostri, comparata colla storia politica de' tempi*, in-4°, Naples, 1845; Gênes, 1852. César Cantù *Storia universale*, 20 in-8°, Milan, 1838-1847, souvent rééditée et traduite en plusieurs langues. Il faut au moins signaler l'excellente collection *Studi e Testi*, depuis 1900, dont les divers volumes, rédigés par les bibliothécaires du Vatican, fournissent aux diverses branches de l'érudition de très précieux secours.

2. *Histoire des diocèses et des ordres religieux.* — Les ouvrages de ce genre furent très nombreux. Il nous suffira ici de citer, parmi les plus importants, Joseph Cappelletti, vénitien, *Le Chiese d'Italia dalla loro origine sino ai nostri giorni*, 23 in-4°, Venise, 1844-1870. César Cantù, *Storia degli Italiani*, 4 in-8°, Turin, 1864; traduction française, 12 in-8°, Paris, 1865. *Historiæ patriæ monumenta, edita jussu regis Caroli Alberti*, 16 in-fol., Turin, 1876. *Miscellanea di storia italiana, edita per cura della Regia Depurgazione di Storia patria*, 16 in-8°, Turin, 1877. Corrado Ricci, *Ravenna e intorni*, in-8°, Ravenne, 1878, très utile pour l'étude de l'archéologie chrétienne. Armellini Mariano, *Le chiese di Roma dalla loro origine sino al secolo XVI*, in-8°, Rome, 1887. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia, dalla origine al 1300. Il Piemonte*, in-8°, Rome, 1899. Sangiorgi, *Della basilica Ursiniana di Ravenna*, in-8°, Ravenne, 1901. Rinieri, *San Pietro in Roma e i primi Papi, secondo i più vetusti cataloghi della Chiesa Romana*, in-8°, Turin, 1908. E. Manacorda, *Diciannove secoli di civiltà cattolica*, in-8°, Rome, 1908. Il faut mentionner les ouvrages d'archéologie, publiés à Rome, par J.-B. de Rossi, Stevenson, Pierre Crostarosa, F. Liverani et Marucchi.

3. *Hagiographies.* — Elles furent aussi très nombreuses. Parmi les plus récentes, nous citerons : G. Clementi, *Un santa patriota*; *Il beato Venturino di Bergamo*, in-8°, 1908. E. Lazzareschi, *Santa Caterina in Val d'Orcia*, in-8°, Florence, 1915. Marco Magistretti, *Liber notitiæ sanctorum Mediolani*, in-4°, Milan, 1916. N. Zucchelli, *Santa Caterina da Siena ed i Pisani*, in-8°, Florence, 1917. Antonelli Castaggini, *Vita del beato Guiseppe Cattolengo*, in-8°, Rome-Turin, gros volume de 650 pages, publié à l'occasion de la béatification de ce grand serviteur de Dieu.

8° *Revues et publications périodiques.* — *Annali ecclesiastici*, in-8°, Florence, 1780-1791; *Annali del regno delle Due Sicilie*, in-8°, Naples, 1833-1847. *Annuario storico universale*, in-8°, Florence, 1841-1843; *Annali di giurisprudenza*, in-8°, Turin, 1838-1842; *Annali di giurisprudenza criminale per gei stati pontificii*, in-8°, Rome, 1847; *Annali di diritto teorico-pratico*, in-8°, Naples, 1855-1858; *Analecta miscella-menstrua eruditionis sacræ et profanæ*, Misène, 1672-1674; *Enciclopedia ecclesiastica et morale*, in-8°, Naples, 1821-1822; *Giornale degli apologisti della religione cattolica*, Florence, 1825-1827; *Ephemerides sacræ*, in-8°, Plaisance, 1826-1846; *L'amico cattolico*, in-8°, Milan, 1841-1856; *Atti della pontificia Accademia romana di archeologia*, in-8°, Rome, 1821-1864; *Atti della pontificia Accademia romana dell' Immacolata Concezione di Maria Vergine*, in-8°, Rome, 1835-1878; *Biblioteca cattolica*, in-8°, Naples, 1841-1856; *Atti e Memorie dell' Accademia di religione cattolica*, in-8°, Gênes, 1848-1920; *Archivio storico-archeologico della città e provincia di Roma*, in-8°, Rome, 1875-1883; *Analecta ordinis Minorum Cappuccinorum*, in-8°, Rome, 1885 sq.; *La Civiltà cattolica*, in-8°, Rome 1850-1921; *L'armonia della religione colla civiltà*, in-8°, Turin, 1852-1860; *Il Campanone*, in-8°, Turin, 1855-1856; *Il Campanile*, in-8°, Turin, 1857-1863; *La Famiglia e la Scuola*, in-8°, Florence, 1860-1861; *L'eco del divino Salvatore*, in-8°, Rome, 1865-1866; *Bulletino di archeologia cristiana*, in-8°, Rome, 1863-1894, qui a été remplacé, par le *Nuovo Bulletino di archeologia cristiana*, 1895-1920; *Archivio dell' ecclesiastico*, in-8°, Florence, 1864-1868; *Acta Sanctæ Sedis in compendium opportune redacta et illustrata*, in-8°, Rome, 1865-1908; *Il genio cattolico*, in-8°, Reggio di Emilia, 1871-1874; *L'Educatore cattolico*, in-8°, Velletri, 1872-1873; *Archivio di storia medioevale ed ecclesiastica*, in-8°, Sienne, 1888; *Analecta sacri ordinis Prædicatorum*, in-8°, Rome, 1893 sq.; *La gerarchia cattolica*, in-8°, Rome, 1871-1911; *La Scuola cattolica, periodo mensile pubblicato per cura della Pontificia Facoltà teologica di Milano*, in-8°, Milan, 1872 sq.; *Bibliotheca Casinensis*, in-8°, Mont-Cassin, 1873-1894; *La Campana di San-Pietro*, in-8°, Rome, 1874-1888; *Bollettino italiano degli studi orientali*, in-8°, Florence, 1876-1882; *L'Angelo Custode delle famiglie*, in-8°, Rome, 1877-1879; *Il Papato*, in-8°, 1881-1889; *Il Monitore ecclesiastico*, in-8°, a commencé, en 1876, à Conversano, province de Bari, la rédaction en a été transportée à Rome, en 1914; cette publication mensuelle, publie les décrets et décisions des Congrégations romaines; en outre, elle donne des consultations canoniques et liturgiques très appréciées; fondée par le cardinal Gennari, elle a reçu successivement les encouragements et les bénédictions des papes Pie IX, Léon XIII, Pie X et Benoît XV (15 février 1919); *Gli studi in Italia, Periodico didattico, scientifico e letterario*, in-8°, Rome, 1878 sq.; *L'Accademia romana di San Tommaso d'Aquino*, in-8°, Rome, 1881-1889; *Il calendario ecclesiastico*, in-12, Rome, 1881-1890; *L'Amico delle famiglie cattoliche*, in-8°, Milan, 1887-1888; *Cracas, Il diario di Roma*, in-8°, Rome, 1887-1894; *Ephemerides liturgicæ*, organe officiel de l'Académie de liturgie, in-8°, Rome, 1887-1920; *Il Crisostomo*, in-8°, Rome, 1899-1904; *Rivista di diritto ecclesiastico*, in-8°, Turin, 1890-1920; *La scienza italiana, periodico dell' Accademia di San Tommaso d'Aquino di Roma e di Bologna*, in-8°, Rome, a commencé en 1890, par la fusion de l'ancienne revue de l'Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin, commencée en 1881, avec la Revue de l'Académie philo-

sophico-médicale de Bologne; *Bessarione, Pubblicazione periodica di studi orientali per l'unione delle Chiese*, in-8°, Rome, a commencé en 1895; *Analecta ecclesiastica, sive Romana collectanea de disciplinis speculativis et practicis*, in-fol., Rome, a commencé en 1893, publiant in-extenso, avec les études préliminaires auxquelles elles ont donné lieu, les décisions des Congrégations romaines, surtout celles de la S. C. du Concile et celle de la S. C. des Évêques et Réguliers; cette revue succédait aux *Analecta juris pontificii*, fondée en 1853 et qui avait duré près de quarante ans, jusqu'à la mort de son fondateur; *L'Esposizione eucaristica illustrata*, in-8°, Milan, 1895-1896; *Il Foro ecclesiastico*, in-8°, Rome, 1895-1910; *Il Consultore giuridico civile ed ecclesiastico*, in-8°, Florence, 1895 sq.; *Il Consulente ecclesiastico*, in-8°, Rome, 1886 sq.; cette revue, publiée en italien, contient beaucoup de consultations légales sur les bénéfices ecclésiastiques, et des extraits des mandements des évêques italiens, 1896-1910; *Atti dell' Accademia Leone XIII*, in-8°, à Rome, 1897-1901; *Il manuale ecclesiastico-civile*, in-8°, Novare, 1900-1906; *Acta Collegii Sancti Antonii in Urbe fratrum minorum*, in-8°, Rome, 1902 sq.; *Annali d'Alessandria*, in-8°, Alexandrie, 1902 sq.; *Miscellanea di storia e di cultura ecclesiastica*, in-8°, Rome, 1902-1907; *Acta pontificia et decreta S. S. R. R. Congregationum*, in-8°, Rome, 1903 sq.; *Atti dell' Accademia napoletana San Pietro in Vincoli*, revue mensuelle théologique, in-8°, Naples; *La Campania sacra*, mensuelle également; *Bulletino critico di cose francescane*, in-8°, Florence, 1905-1906; *Rivista storica benedettina*, in-8°, Rome, 1906 sq; *Archivium franciscanum historicum*, in-8°, Quaracchi, 1908 sq.; *Analecta ordinis carmelitarum*, in-8°, Rome, 1909 sq.; *Calendario Mariano*, in-8°, Rome, 1910 sq.; *Romana Tellus. Rivista mensile d'archeologia storia, arte e bibliografia*, in-8°, Rome, 1912 sq.; *Alma Roma*, in-8°, Rome, 1913 sq.; *L'arte cristiana*, in-8°, Milan, 1913 sq.; *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, in-8° Rome, 1905 sq.; elle s'occupe non seulement des sciences théologiques proprement dites, mais aussi de toutes les sciences qui ont quelque rapport avec la théologie, comme la critique biblique, l'histoire ecclésiastique, la liturgie, la patrologie, l'archéologie sacrée, etc., mais dans le sens essentiellement historique et positif. Son but est triple : 1° contribuer aux progrès des sciences théologiques; 2° répandre la connaissance des résultats obtenus; 3° offrir aux chercheurs studieux un utile instrument de travail; *Analacta Vaticano-Belgica*, in-8°, Rome, 1906 sq; *L'Araldo cattolico*, in-8°, Rome, 1907 sq.; *Il Benadir, Bollettino delle missioni nella Somalia italiana*, in-8°, Rome, 1907-1908; *Leonianum, Periodico del Collegio apostolico Leoniano*, in-8°, Rome, 1909-1912; *Il Diritto ecclesiastico italiano*, in-8°, Rome, 1908-1914; *Bollettino dell' Associazione archeologica romana*, in-8°, Rome, 1911 sq.; *Azione cattolica femminile*, in-8°, Rome, 1910 sq.; *Rivista romana di giurisprudenza e diritto ecclesiastico*, in-8°, Rome, 1912 sq.; *Archivio per la storia ecclesiastica dell' Umbria*, in-8°, Foligno, 1913; *Annuario pontificio (pubblicazione officiale)*, in-8°, Rome, a paru de 1860 à 1870; puis, de nouveau, à partir de 1912; il est la continuation de la *Gerarchia cattolica*, qui a paru de 1872 à 1911; *Milano sacro*, ou *Stato del clero della città e diocesi di Milano*, in-8°, Milan, annuaire ecclésiastique qui se publie, chaque année, depuis plus d'un siècle et demi (151 ans), et qui traite, avec un grand soin, non seulement de ce qui concerne le diocèse de Milan, mais aussi la curie romaine et les sièges épiscopaux d'Italie; *Religio, Rassegna bimestrale di storia delle religioni*, in-8°, Rome, 1919 sq., sous la direction de Nicolas Turchi, professeur d'histoire des religions, à l'université royale de Rome; *Acta Apostolicæ Sedis, Commentarium officiale*. Bulletin officiel du Saint-Siège, que le pape Pie X a fondé par la Constitution *Promulgandi*, du 29 septembre 1908. Il a commencé à paraître, le 1er janvier 1909. C'est l'organe anthentique pour la promulgation des Actes du Saint-Siège; *Il Diario romano*, in-8°, Rome, 1921; publié sous les auspices du cardinal vicaire, et plus spécialement destiné au clergé de la ville et au diocèse de Rome; *Gregorianum*, revue théologique, trimestrielle, inaugurée en 1921 par les professeurs du Collège romain; *Biblica*, revue biblique, également trimestrielle, dirigée par les professeurs de l'Institut biblique pontifical depuis 1920; le même Institut a commencé, en 1920 aussi, sous le titre : *Orientalia*, une série de publications sur les questions assyro-babyloniennes, égyptiennes et arabes; enfin, en 1921, il a lancé, à l'usage des prêtres employés au saint ministère, une revue biblique, pratique et homilétique, intitulée : *Verbum Domini;* elle paraît mensuellement.

T. Ortolan.

ITHACE, évêque d'Ossobona, en Espagne, fut avec Ydace de Mérida l'adversaire le plus acharné de Priscillien. Voir l'art. Priscillien, où la question sera étudiée dans toute son ampleur. Après avoir assisté, en 380, au concile de Saragosse, qui, sans nommer Priscillien ni ses partisans, avait condamné certaines de leurs observances jugées à bon droit dangereuses pour l'unité de l'Église et l'orthodoxie, Ithace se prétendit commissionné par ce concile pour poursuivre les priscillianistes. C'était, dit Sulpice-Sévère, *Chronic.*, II, 57, *P. L.*, t. XX, col. 157, un prélat des moins recommandables, « présomptueux, bavard, excessif dans ses dépenses, donnant trop à son ventre et à la gourmandise, portant la folie jusqu'à incriminer comme complice ou disciple de Priscillien tout homme pieux qui montrait quelque goût pour l'étude ou s'imposait des jeûnes prolongés. » Il dénonça Priscillien à l'empereur Gratien, qui donna l'ordre de chasser les priscillianistes de leurs sièges et de leurs villes. Mais Priscillien, accompagné de deux de ses collègues, se rendit en Italie pour y plaider sa cause auprès de l'autorité ecclésiastique. Ni saint Damase, à Rome, ni saint Ambroise, à Milan, ne voulurent le recevoir. Priscillien intéressa du moins à sa cause le maître des offices, Macédonius, qui lui obtint de pouvoir rentrer en Espagne et d'y reprendre son siège épiscopal d'Avila. Dès son retour il accusa Ithace d'attenter à la paix publique. Donnant suite à cette accusation, le proconsul Volventius allait faire arrêter l'évêque d'Ossobona, lorsque celui-ci réussit à se réfugier dans les Gaules, où il informa le préfet du prétoire, Grégoire, des événements survenus en Espagne. Grégoire allait évoquer l'affaire à son tribunal, quand un rescrit impérial, envoyé de Milan et dû à l'intervention de Macédonius, ordonna de remettre le jugement au vicaire d'Espagne et d'expédier Ithace au delà des Pyrénées. Mais Ithace se cacha.

Sur ces entrefaites, Maxime, proclamé empereur en Bretagne, avait débarqué en Gaule et était entré à Trèves, après l'assassinat de Gratien, le 25 août 383. L'évêque du lieu, Britto, favorable à Ithace, appuya aussitôt la requête du prélat espagnol auprès de l'usurpateur, qui écrivit au préfet des Gaules et au vicaire d'Espagne de faire comparaître, devant un concile à Bordeaux, Priscillien et ses partisans. Dans ce concile, Ithace lut un mémoire auquel répondirent les accusés. Voyant que la décision lui serait défavorable, Priscillien en appela au tribunal de l'empereur, et son procès fut évoqué à Trèves. Saint Martin de Tours fit tout pour l'empêcher; d'un côté, il adjura Ithace d'abandonner son rôle odieux d'accusateur, ce qui lui attira de la part de celui-ci une accusation infamante de pactiser

avec les hérétiques; d'un autre côté, il supplia Maxime de ne pas répandre le sang des accusés, estimant qu'une sentence épiscopale, qui expulserait les hérétiques de leurs églises, suffirait, et au delà, et que l'intervention du pouvoir séculier dans une cause ecclésiastique constituait une infraction inouïe à la loi divine, à la jurisprudence canonique. Ithace, devant la réprobation de quelques-uns de ses collègues, finit par se désister, mais trop tard. Car le préfet du prétoire, Évodius, ayant convaincu Priscillien de maléfice, Maxime prononça un arrêt de mort. Après l'exécution de Priscillien et de six de ses partisans, une commission militaire devait se rendre en Espagne pour y rechercher les complices de Priscillien et les juger sommairement. Saint Martin de Tours intervint de nouveau; mais, pour empêcher l'envoi immédiat des commissaires, il dut se résigner, malgré sa répugnance, à entrer en relations avec les évêques du parti d'Ithace. Tout le reste de sa vie, dit Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 538, il déplora d'avoir été dans la nécessité d'interrompre un instant sa protestation contre le sang versé.

Tant que régna l'usurpateur, c'est-à-dire jusqu'en 388, Ithace, rentré en Espagne, put jouir de son triste succès; mais, à la mort de Maxime, il fut poursuivi, chassé de son siège et relégué en exil à Naples avec Ydace de Mérida. C'est là qu'il mourut, d'après saint Isidore de Séville, *De vir. ill.*, 15, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1092, sous le règne de Théodose le Grand et de Valentinien II, par conséquent avant 392. Sans doute, dans son action contre Priscillien, il représenta, en Espagne, le parti hostile à l'ascétisme et au monachisme, et son intervention est l'un des épisodes du conflit entre l'épiscopat mondain et le parti ascétique à la fin du IVe siècle. Mais une question de discipline et de doctrine se trouvait engagée, comme le prouve l'attitude du pape saint Damase, de saint Ambroise de Milan et de saint Martin de Tours, qu'on ne saurait ranger parmi les adversaires de l'ascétisme.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1691-1720, t. VIII, p. 499-516; t. X, p. 223, 325-327; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1865, t. IV, p. 640-642; t. V, p. 387; t. VII, p. 738; Florez, *España sagrada*, Madrid, 1754-1866, t. XIII, p. 150; t. XIV, p. 215; Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 175 sq.; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 537 sq.; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, t. I, col. 832-834; *Dictionnaire de patrologie*, t. III, col. 639-640; U. Chevalier, *Répertoire, bio-bibliographie*, t. I, col. 2288; M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1914, t. IV, p. 371 sq.; Babut, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909, p. 36 sq.; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 413-414.

G. BAREILLE.

ITHACIENS. L'évêque espagnol Ithace ne fut pas le seul à faire poursuivre les priscillianistes par le pouvoir civil; car, indépendamment de l'appui qu'il trouva auprès de Britto, évêque de Trèves, il sut rallier à sa cause d'autres évêques, devenus les courtisans de l'usurpateur Maxime. Sulpice-Sévère, *Dial.*, III, 11, *P. L.*, t. XX, col. 217. Tous ces évêques formèrent le parti ithacien. Leur conduite anticanonique ne passa point sans quelques protestations, dont la plus connue fut celle de saint Martin de Tours. Ils essayèrent bien de se justifier; dans une réunion qu'ils tinrent à Trèves, ils proclamèrent Ithace exempt de toute faute : *habita synodus Ithacium pronuntiaverat culpa non teneri.* *Dial.*, III, 12, *ibid.*, col. 219. Et pour renforcer leur parti, lorsque Britto fut mort, ils élurent à sa place un certain Félix, qui eut le tort d'acquiescer. Or, après l'exécution de Priscillien et à l'avant-veille de l'ordination de Félix, saint Martin reparut à Trèves. Il voulait, en effet, éviter une nouvelle effusion de sang et empêcher l'envoi en Espagne d'une commission militaire chargée de rechercher et de juger sommairement sur place tous les partisans de Priscillien; car telle était la mesure odieuse prise par l'usurpateur sur le conseil des ithaciens. Dès que ceux-ci apprirent l'arrivée de Martin, dont ils redoutaient la présence et l'intervention, ils supplièrent l'empereur d'écarter cet importun. *Dial.*, III, 12, *ibid.*, col. 218. Maxime crut mieux faire de donner satisfaction à l'évêque de Tours, à la condition expresse qu'il entrât en communion avec les ithaciens et qu'il assistât à l'ordination de Félix. Saint Martin ne s'y résigna pas sans peine; il refusa du moins d'apposer sa signature au procès-verbal de l'ordination. *Dial.*, III, 13, *ibid.*, col. 219. Et il s'en retourna tout attristé d'avoir commis cet acte de faiblesse et très résolu à ne plus assister à aucune réunion d'évêques. C'est ainsi qu'il refusa plus tard d'assister au concile de Nîmes, en 389. *Dial.*, II, 13, *ibid.*, col. 211.

Tant que Maxime vécut, les ithaciens jouirent des faveurs du pouvoir sans gagner pour autant l'estime de ceux qui avaient blâmé leur recours au bras séculier. Mais, à la mort de celui-ci, ils devinrent l'objet d'une réprobation générale. En Espagne, leur parti disparut dès qu'Ithace eut été envoyé en exil. Il n'en fut pas de même en Gaule. Ni saint Ambroise, ni le pape Sirice ne voulurent reconnaître Félix, tout en se déclarant prêts à recevoir ceux de ses partisans qui voudraient se séparer de sa communion. De leur côté, les évêques restés fidèles aux prescriptions canoniques résolurent de faire cesser cette espèce de schisme. Ils tinrent des réunions et se rendirent à Milan, en 390, où saint Ambroise conférait avec eux quand éclata la sanglante répression de Thessalonique : *propter adventum Gallorum episcoporum. Epist.*, LI, 6, *P. L.*, t. XVI, col. 1161. Cf. *Vita Ambrosii*, 112, *P. L.*, t. XIV, col. 102. Ambroise comparait ces ithaciens aux pharisiens qui, sous prétexte de maintenir l'autorité de la loi, avaient déféré au Sauveur la femme adultère. *Epist.*, XXVI, 3, *P. L.*, t. XVI, col. 1042. Mais le schisme durait encore, au commencement du Ve siècle, quand Sulpice-Sévère, qui s'en plaint amèrement, terminait sa *Chronique*. Peu après, (en 401), un concile italien, réuni à Turin, Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 134, rappela les décisions prises par saint Ambroise et saint Sirice et maintint la réprobation des ithaciens. Concile de Turin, can. 6. On ne devait accorder la communion de l'Église qu'à ceux qui se sépareraient de celle de Félix. Mais le différend ne s'apaisa qu'à la mort de Félix, l'évêque de Trèves élu et consacré par les ithaciens.

Même bibliographie que pour l'article précédent.

G. BAREILLE.

ITURRIAGA (Emmanuel Marian de), moraliste et controversiste mexicain, né à Puebla, le 24 décembre 1728, d'une famille noble originaire d'Espagne, entra le 7 mars 1744 dans la Compagnie de Jésus, et après avoir professé quelques années la rhétorique et la philosophie, fut appliqué à l'enseignement de la théologie. Il s'y adonnait avec un succès grandissant lorsque parvint au Mexique la minute des ordres du roi d'Espagne Charles III, contresignés par d'Aranda, et enjoignant aux gouverneurs de toutes les possessions espagnoles d'arrêter les jésuites sur toute l'étendue du royaume, le 2 avril 1767 au soir, et de les déporter sans délai dans les États de l'Église. Le P. Iturriaga subit sans se plaindre la persécution terrible qui sévissait contre son ordre dans le monde entier et privait de leurs biens, de leurs œuvres, de leur patrie, six mille jésuites espagnols. Il ne lui fut permis d'emporter ni un livre, ni un cahier, ni une note. Généreusement, il fit l'héroïque sacrifice de tout quitter pour Dieu, édifiant jusqu'aux larmes les

officiers et les soldats qui l'arrêtaient par ordre royal. L'accueil paternel de Clément XIII, dont les protestations indignées n'avaient trouvé nul écho dans les cours bourboniennes, le consola, et un vaste champ s'ouvrit bientôt à son activité dans plusieurs diocèses d'Italie, à Bologne, à Modène, à Venise, où l'appelaient les évêques pour la défense des intérêts religieux et de la saine doctrine.

Son premier soin fut de réfuter un ouvrage faussement attribué à Lanzerini, professeur de Bologne, et dénaturant la doctrine théologique sur l'attrition : *Dominicus Lanzerinius... vindicatus super attritione venialium ex metu purgatorii concepta*, 1778. L'année suivante, à la demande de l'évêque de Bologne, Iturriaga soumet à un examen critique approfondi l'ouvrage du P. Pierre Paul Monaci, prêtre de la Mission, contenant, sous le pseudonyme de Lellio della Volpe, un recueil d'exercices de piété où de graves erreurs se mêlent à de vrais sentiments de piété : *Esame critico teologico che servira per fare un errata corrige ad un certo libro stampato in Bolognia per Lelio dalla Volpe l'anno 1777, intitolato* : *Raccolta di varj Esercijy di Pieta*, Venise, 1779; 2e édit., *ibid.*, 1781. Dans le recueil des œuvres du P. Iturriaga, cet ouvrage est suivi d'un supplément contenant les réponses aux objections faites par le P. Monaci. Un traité sur la sanctification des fêtes publié dans le même temps : *Dissertazione teologico-morale intorno alla santificazione delle feste*, Modène, 1780; 2e édit., *ibid.*, 1783, souleva dans le monde ecclésiastique de Rome et d'Italie les plus vives discussions. L'archevêque de Bologne, égaré par des préjugés que rien n'avait pu vaincre, qualifiait ce livre de « tissu d'erreurs » (cf. R. Caballero, *Bibliotheca scriptorum I. supplementa*, Rome, 1814, t. I, p. 165), et l'avait dénoncé, non pas au tribunal du Saint-Office, mais à celui de l'Inquisition espagnole, en confiant l'affaire au confesseur du roi d'Espagne, Joachim de Osma, qu'on lui avait dépeint comme défavorable aux jésuites. Osma se contenta de soumettre l'ouvrage au jugement des maîtres de l'université d'Alcala et ceux-ci, loin de la condamner, approuvèrent la doctrine incriminée comme exactement conforme à l'enseignement de tous les catéchismes espagnols. D'éminents théologiens, comme le P. D. Fuersalida, avaient d'ailleurs pris avec un plein succès, à Bologne même et dans les diocèses voisins la défense de cet ouvrage. L'autorité du P. Iturriaga grandit encore de tout l'intérêt que suscita son traité sur la contrition : *Dissertazione intorno al dolore necessario per il avalore, e per il frutto del sacramento della penitenza*, Assise, 1780. Ce fut un coup sérieux porté aux doctrines jansénistes dans la péninsule. Les adversaires ne désarmaient point. Aux critiques renouvelées par l'auteur des *Annali ecclesiastici* de Florence, dans le fascicule du 16 janvier 1781, contre la morale d'Iturriaga, notamment contre sa doctrine de la sanctification des fêtes, le savant théologien, répondit victorieusement par sa *Riposta ad un' amico sul dubbio de la sola santa missa sufficiente a santificare la festa*, Bologne, 1781. Pendant quelques années, la polémique et la controverse s'imposeront à l'activité et au zèle de cet homme pacifique, mais dévoué corps et âme à la gloire de Dieu et au bien de l'Église. Il suffit de citer ici ses principaux ouvrages : *Saggio di Riposta all' autore degli annali detti ecclesiastici*, etc., Assise, 1782; *Saggio di Riposta alla lettera di Adelfo Mariodulo*, etc., Venise, 1782.

Tandis que l'incrédulité étendait ses ravages en France, en Espagne, en Portugal, en Autriche, la situation religieuse de l'Italie empirait de jour en jour. Le joséphisme s'implantait en Lombardie et à Venise; en Toscane, l'archiduc Léopold patronnait aveuglément le jansénisme, à l'instigation de Scipion Ricci et faisait triompher ses desseins au concile de Pistoie; dans le royaume des Deux-Siciles, Caracciolo, en faisant profession de voltairianisme, continuait l'œuvre de Tanucci. L'infortuné Pie VI voyait la révolution battre de ses flots les portes de ses États et luttait avec une sainte énergie pour la défense de l'Église, soutenu par le zèle des jésuites qui trouvaient accueil auprès de lui et au premier rang desquels brillaient Muzzarelli, Zaccaria, Lazari et Iturriaga, le plus actif de tous. Contre le joséphisme, celui-ci mena vivement la lutte avec deux excellents ouvrages : *Sul sistema della tolleranza, lettera di Monsig. Vescovo di... indirizzata a Monsig. Leopoldo Ab Hai Vescovo di Königsgratz*, Assise, 1783, et *Sul sistema della tolleranza, giudizio apologetico e nuova riposta di Don E. Iturriaga all' Esame critico contractorio dato in luce dal Sig. Ab. Isacco Vanspenspeg*, Rome, 1785. Le premier de ces ouvrages, traduit en allemand, eut en Autriche un grand retentissement. Pie VI loua publiquement le second et voulut exprimer lui-même ses remerciements à l'auteur. Cf. *Giornale ecclesiastico di Roma*, 11 mars 1786, p. 147 sq.; *Esprit des journaux*, mars 1788, p. 178-183.

Joseph II avait modifié de son propre chef la législation canonique sur le mariage et sur les droits des réguliers. Iturriaga intervint dans la lutte soulevée par ces mesures à Venise, en Lombardie et dans le royaume de Naples et démasqua les erreurs de Ricci et de ses partisans en Toscane par sa *Lettera sulla cognizione dei regolari dalla giurisdizione de' Vescovi, e sulle cause matrimoniali*, Assise, 1784. Contre les décisions du concile de Pistoie et spécialement contre les doctrines de Netti, paraît, au premier plan des œuvres de controverse ou de polémique de cette époque si troublée : *L'avvocato Pistoiense citato al' tribunale dell' autorità, della buona critica, e della ragione*, Ferrare, 1787, ouvrage vivement loué par Pie VI. Cf. *Giornale eccles. di Roma*, t. III, p. 133-138.

D'autres écrits de moindre importance ont été recueillis dans ses œuvres : *Operette del M. R. sacerdote D. E. Mariano d'Iturriaga*, 5. in-8°, Gênes, 1730. Il faut y joindre deux traités sur des questions de morale : *De lege secreti dissertatio moralis*, Sinigaglia, 1796; *Dissertationes in morales quæstiones quas Fanensi clero dissolvendas proponebat E. Marianus de Iturriaga*, 6 vol., Assise, 1794-1796. La plupart des évêques d'Italie recouraient dans les difficultés de doctrine à ce savant théologien, que les violentes secousses de la Révolution ne purent arracher à ses études ni aux travaux de son ministère auprès du clergé dans le diocèse de Fano. Ce fut pour lui un cruel supplice de perdre la vue sur la fin de ses jours. Retiré à Pesaro, il passait ses jours dans la méditation et la prière, et il eut la joie, avec tous ses frères, de voir la Compagnie de Jésus solennellement rétablie par Pie VII, le 7 août 1814, reprendre ses œuvres de zèle, ses collèges et ses missions sur tous les points de l'univers, et il mourut à Fano, le 31 août 1819, en chantant, comme Siméon, son *Nunc dimittis*. Jusqu'au dernier jour, il avait été le conseil éclairé, dans les cas difficiles, de l'épiscopat italien.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. IV, col. 689-694; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1911, t. V, col. 820 sq.; Caballero, *Bibliothecæ scriptorum S. I. supplementa*, Rome, 1814, t. I, p. 165 sq.; Beristain y Souza, *Ensayo politico sobre la Nueva España*, t. II, p. 125; Crétineau-Joly, *Histoire de la Cie de Jésus*, t. V, p. 358; J. Cernitori, *Biblioteca polemica degli scrittori*, Rome, 1793, p. 77.

P. BERNARD.

IVRESSE. — I. Définition et divisions. II. Culpabilité. III. Cas pratiques. IV. Des maux commis durant l'ivresse.

I. Définition et divisions. — 1° Au sens propre, qui fait l'objet spécial de cet article, l'ivresse est un ensemble de désordre, principalement cérébraux, accompagnés, ou non, de vertiges, d'hallucinations, de délire, de furie, de sommeil, et déterminés par l'abus du vin, ou des autres boissons fermentées, plus ou moins alcooliques. Ces mêmes phénomènes, physiques et intellectuels peuvent aussi, à des degrés divers, être produits par l'absorption de substances médicinales, ou toxiques. On a ainsi l'ivresse éthérique, ou éthérisme; l'ivresse cocaïnique, ou cocaïsme; l'ivresse thébaïque, ou théboïsme, provenant de l'opium; l'ivresse cannabique, produite par le haschisch, extrait du chanvre; l'ivresse morphinique, ou morphinisme, produite par l'abus de la morphine; l'ivresse nicotinique, provenant du tabac; l'ivresse quinique, produite par l'ingestion de quinine, à hautes doses; l'ivresse iodique plus rare, provenant de doses trop fortes d'iodure de potassium, etc.

2° Au sens figuré, ce mot désigne simplement toute excitation de sentiments, de désirs, ou de passions : par exemple, l'ivresse de la gloire, de l'orgueil, du pouvoir, du succès, du plaisir; de l'amour, même légitime, comme la tendresse d'une mère; l'ivresse de la joie, de la fortune, du bonheur; l'ivresse du sang, ou propension inconsidérée à commettre beaucoup de meurtres et de carnages; l'ivresse des sens, de la volupté, etc.

3° Nous ne parlerons pas ici, de l'ivresse mystique, qui n'est pas du domaine strict de la théologie morale, et qui sera traitée ailleurs. Voir Mystique.

II. Culpabilité. — 1° *Nature.* — 1. La malice de l'ivresse, quand elle est pleine, totale et entière, provient de la perte volontaire de l'usage de la raison, sans cause juste et grave, mais seulement pour le plaisir de boire. 2. Que la privation volontaire de l'usage de la raison ne soit pas, en soi, une faute, cela apparaît évident par la seule considération du sommeil naturel, qui prive totalement de l'usage de la raison, et qui a été constitué, par le créateur, comme le moyen régulier pour la conservation et la réparation des forces physiques, et même intellectuelles. Aucun remède n'est plus efficace contre l'épuisement produit par l'excès de la fatigue, dans l'âme et le corps, surtout dans la faculté de penser. La médecine, en effet, et l'expérience enseignent que le privation de sommeil trop prolongée, ou trop fréquente, agit d'une façon désastreuse sur les fonctions du cerveau, bien plus encore que la privation exagérée de nourriture. 3. L'ivresse, quand elle est entière, non seulement trouble la raison, ou en gêne et même en empêche le libre exercice, dans les circonstances où s'imposerait la nécessité d'en user; mais cause dans la raison et l'intelligence, une perturbation profonde, anormale, brutale même, qui produit, parfois, la plus bestiale, la plus violente, ou la plus honteuse des folies, de sorte que, par elle, l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu, se ravale au rang des animaux sans raison C'est en cela, surtout que consiste sa malice intrinsèque, car c'est faire une injure à Dieu, que de souiller ainsi et de déshonorer sa vivante image.

2° *Gravité.* — En divers endroits, saint Thomas, semble dire que l'acte de s'enivrer n'est en lui-même que péché véniel, et que seule l'habitude le rendrait mortel, car l'homme n'est pas tenu à faire constamment usage de sa raison. *De malo*, q. II, a. 8, ad 3um; q. VII, a. 4, ad 1um; *In IV Sent.*, l. II, dist. XXIV, q. III, a. 6. Mais, ailleurs, il enseigne clairement que l'ivresse, de sa nature, est péché mortel : *De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem, habet quod sit peccatum mortale. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVIII, a. 3, ad 1um. Il en donne la raison : *Quod enim homo, absque necessitate, reddat se impotentem ad utendum ratione per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti;* elle ne serait péché véniel que dans le cas de surprise : *Quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem : puta quum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari.* Ces dernières paroles résolvent la difficulté que l'on pourrait formuler d'après les textes précédents, et montrent dans quel sens il faut les entendre. Ailleurs aussi, saint Thomas enseigne avec la même clarté que l'ivresse est, de soi, un péché mortel, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CL, a. 2. Tous les docteurs l'ont suivi dans cet enseignement, qui est conforme à celui de saint Paul, *Neque ebriosi regnum Dei possidebunt*, I Cor., XVI, 10. Cf. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. V, *De peccatis*, c. III, dub. V, n. 75, édit. Gaudé, t. II, p. 760.

III. Cas pratiques. — 1° *Est-il permis de s'enivrer sur le conseil des médecins, pour guérir d'une maladie?*

L'opinion qui affirme que c'est permis, dans ce cas, est la plus probable, et elle est soutenue par les meilleurs auteurs. Elle s'appuie sur la doctrine de saint Thomas, que l'ivresse est péché, seulement quand elle est produite *ex sola vini voluptate et absque necessitate.* L'angélique docteur parle encore plus clairement à ce sujet, dans la *Somme théologique*, IIa IIæ, q. CL, a. 2, ad 3um : *Dicendum quod cibus et potus est moderandus, secundum quod competit corporis valetudini; et ideo sicut quando contingit, ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest e converso contingere, ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo, quum aliquis multum comedit, vel bibit, secundum concilium medicinæ, ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus.*

L'usage du chloroforme, de l'éther et des autres anesthésiques, avant les opérations chirurgicales, est parfaitement licite, d'après l'enseignement de tous les théologiens modernes. Ces agents, d'ailleurs, ont pour but premier de produire le sommeil et l'insensibilité mais non pas l'ivresse.

2° *Est-il permis de s'enivrer pour éviter la mort, dont on serait menacé, à moins qu'on ne s'enivrât?* — Cette question est plus controversée. Saint Alphonse, se prononce pour la négative, *Theol. moralis, loc. cit.*, n. 77, t. II, p. 762; mais beaucoup de graves auteurs se déclarent pour l'affirmative, tels que Busembaum, Lessius, Bonacinos, Layman, etc. En effet, si l'ivresse n'est pas intrinsèquement mauvaise, et si elle n'est péché que *ex sola vini voluptate et absque necessitate*, comme l'affirme saint Thomas, *loc. cit.*, pourquoi serait-elle défendue, dans ce cas de péril imminent de mort, alors qu'elle est permise, dans le cas de maladie? Cf. Ballerini, *Opus theologicum morale in Busembaum medullam*, tr. IV, *De peccatis*, c. III, dub. V, a. 2, t. I, p. 586 sq.

3° Quant aux autres cas qui peuvent se présenter, il est facile de les résoudre, d'après le principe que l'ivresse est péché seulement quand elle est produite *sine necessitate et ex soli vini voluptate.*

IV. Des maux commis durant l'ivresse — Ils ne sont imputables, que dans la proportion où ils ont été prévus, et si les précautions n'ont pas été prises pour les éviter. S. Alphonse, *Theol. moralis, loc. cit.*, n. 78, n. 9, t. II, p. 764.

T. Ortolan.

IVROGNERIE. — C'est l'habitude de s'enivrer. Elle rend plus coupables les actes d'ivresse, comme l'explique saint Thomas, *De malo*, q. II, a. 8; q. VII, a. 4; *Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. LXXXVIII, a. 1, ad 1um. Voir Ivresse.

IZQUIERDO Sébastien, jésuite espagnol, né à Alcaraz en 1601, admis le 17 novembre 1623 dans la Compagnie de Jésus, enseigna avec une remarquable lucidité d'exposition et sûreté de méthode la philosophie scolastique et la théologie à Alcala, à Murcie, à Madrid. Censeur et qualificateur de l'Inquisition espagnole, il fut surtout un maître en matière de spiritualité. Ses écrits ascétiques sont nombreux. Sa *Praxis exercitiorum*, publiée à Rome en espagnol, 1665, puis en latin, 1678, eut de nombreuses éditions et traductions jusqu'à la fin du siècle dernier. Il en fut de même pour ses *Consideraciones de los quatro Novissimos del hombre*, Rome, 1672, et de plusieurs autres dont on trouvera dans Sommervogel la liste détaillée. Sous le titre de *Pharus scientiarum*, 2 in-fol., Lyon, 1659, il publia un cours complet de philosophie, suivi d'un traité de théologie naturelle : *De Deo uno*, 2 in-fol., Rome, 1664-1670. Après avoir gouverné les collèges de Murcie et d'Alcala, il fut nommé assistant d'Espagne et mourut à Rome le 20 février 1681.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. v, col. 699 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1910, t. iv, col. 10.

P. Bernard.

J

JABINEAU Henri, ecclésiastique français du XVIII[e] siècle, très favorable au jansénisme † 1792. Né à Étampes le 30 mars 1721, il entre à seize ans chez les doctrinaires, est nommé professeur, après son noviciat, au collège de Vitry-le-François, mais reste longtemps sans pouvoir accéder aux ordres à cause de son refus de signer le formulaire. Mgr Choiseul-Beaupré, évêque de Châlons-sur-Marne, finira néanmoins par lui conférer le sacerdoce sans exiger cette formalité; dès lors Jabineau peut devenir recteur du collège de Vitry et se livrer à la prédication. Ses sermons révélèrent bien vite ses opinions jansénistes; le successeur de Choiseul, Mgr Juigné, en 1765, interdit Jabineau, qui abandonna Vitry pour Paris, où il ne tarda pas à se faire interdire également par Mgr de Beaumont. Il quitta dès lors la congrégation des doctrinaires et vécut tant des revenus d'un petit bénéfice que de la profession d'avocat au Parlement, qu'il exerça à partir de 1768. Le monde judiciaire ne lui fut pas plus favorable que le monde ecclésiastique; au moment de la lutte du Parlement de Paris contre Maupeou, Jabineau fut enfermé à la Bastille. Au début de la Révolution, Jabineau se sépara bruyamment de la fraction janséniste favorable aux empiétements de la Constituante sur le domaine religieux. Aux *Nouvelles Ecclésiastiques*, la feuille janséniste de l'abbé de Saint-Marc (Guénin) il opposa, en septembre 1791, de concert avec Maultrot dont l'évolution était parallèle à la sienne, un journal intitulé : *Nouvelles ecclésiastiques ou Mémoires pour servir à l'histoire de la constitution prétendue civile du Clergé*, qui dura jusqu'au 10 août 1792. Sans renoncer à ses anciens sentiments sur l'appel, Jabineau y combattit les principes de la nouvelle église constitutionnelle et y traita assez mal les évêques du parti. Il mourut au début de juillet 1792.

Jabineau fut un polygraphe fécond. Signalons seulement parmi ses publications celles qui se rapportent plus directement à la théologie. 1. *Lettres à un ami de province*, à propos de la discussion qui eut lieu en 1779 entre jansénistes, relativement à l'immolation réelle du Christ à la messe. — 2. *L'usure considérée relativement au droit naturel, en réfutation de l'ouvrage intitulé : la question de l'usure éclaircie, par l'abbé Beurrey. On y établit en même temps que l'usure est contraire au droit divin*, 1 vol., Paris, 1786-1787. — 3. *Lettre d'un magistrat de province à M..., au sujet des protestants*, 1787. — 4. *Lettre à un ami de province sur la destruction des ordres religieux*. — 5. *Mémoire à consulter et consultation sur la compétence de la Puissance temporelle relativement à l'érection et à la suppression des sièges épiscopaux*, 1790. — 6. *Lettre à M. Agier sur la consultation pour l'abbé Saurine*, 1790. — 7. *Réplique au développement de Camus sur la constitution civile du clergé*, 1790. — 8. *La légitimité du serment civique par M. Baillet convaincue d'erreur*, 1791. — 9. *Lettre à l'auteur du Préservatif contre le schisme*, 1791. — 10. *Réponse de M. J. à M. M... relativement à l'opinion de M. Camus*, 1791. — 11. *Exposition des principes de la foi catholique sur l'Église, recueillie des instructions familières de M. Jab...*, Paris, 1792 (ouvrage posthume).

Quérard, *La France littéraire*; Michaud, *Biographie universelle*; Hœfer, *Nouvelle biographie*. M. Paul Pinson a publié dans le *Bulletin de la société historique et archéologique de Corbeil et d'Etampes*, 1896, 2[e] année, 2[e] livraison, p. 60, un petit travail : *Lettres inédites de Jabineau*.

E. AMANN.

JACOB chef des pastoureaux, Voir PASTOUREAUX.

1. JACOBATIUS Dominique. Voir GIACOBAZZI Dominique, t. VI, col. 1343.

2. JACOBATIUS Raphaël, dominicain italien, de la province de Lombardie, mort après 1724, a laissé un traité de théologie dogmatique : *Doctrina dogmatica de Sacramentis*, Venise, 1711, in-fol.; il faut signaler aussi un ouvrage de théologie ascétique : *Radius moralis theologicus ex angelica divi Thomæ Aquinatis doctoris summa contra septem vitia capitalia eorumque genimina emanatus*, Venise, 1724. L'auteur s'y inspire surtout de la IIa IIæ de saint Thomas.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 813, reproduit par Hurter, *Nomenclator*, 3[e] éd., t. IV, col. 684.

G. THÉRY, O. P.

JACOBEL, compagnon de Jean Hus et après la mort de celui-ci, chef du mouvement calixtin († 1429). — Son nom que l'on voit aussi écrit Jacobeau ou Jacobeck, est un diminutif, qui faisait sans doute allusion à la petite taille du personnage. En réalité il s'appelait Jacques, et pour le distinguer de ses nombreux homonymes, on le dénommait Jacques de Misa, du nom de sa ville natale, Mies (Strziebro) dans le cercle de Pilsen (Bohême). Nous ignorons la date de sa naissance; mais on voit paraître Jacques pour la première fois à l'université de Prague vers 1393; en 1397 il est maître ès arts; de 1400 à 1406 son nom figure plusieurs fois au registre des professeurs de la faculté de philosophie. Puis nous le perdons de vue pour le retrouver en 1408; à ce moment il est prêtre, bachelier en théologie ; peut-être déjà enseigne-t-il les sciences sacrées. Dès l'abord il apparaît intimement mêlé aux discussions, qui depuis 1403 s'exaspèrent autour des idées et des livres de Wiclef. Höfler, dans *Fontes rerum austriacarum*, t. VI, p. 138-139. En 1410 Jacobel défend en une soutenance publique l'orthodoxie du *Dialogue* du maître anglais. Palacky, *Documenta Mag. Joannis Hus*, p. 400. En 1412 les plaintes adressées au pape Jean XXIII par le clergé (allemand) de Prague signalent Jacobel comme l'un des plus ardents wiclefistes, et l'un des propagandistes de l'erreur de la rémanence (persistance de la substance du pain, après la consécration eucharistique). Palacky, p. 458. L'accusation était-elle fondée ? Nous l'ignorons. Ce qu'il y a de certain c'est que dans ces mêmes moments Jacobel traduit plusieurs ouvrages de Wiclef et fait déjà figure de chef du mouvement

réformiste, qui ne tardera pas à soulever la Bohême contre l'Église romaine. Quand, en février 1413, le roi Wenceslas convoque un synode général pour tenter de mettre un terme aux discussions religieuses déjà fort vives, Jacobel s'élève avec véhémence contre tous les abus ecclésiastiques, simonie, inconduite des clercs, surabondance du temporel. Il est grand temps, dit-il, que les clercs se mettent à vivre selon les règles de l'Évangile, que soient extirpées toutes les coutumes ouvertement introduites contre la loi du Christ. Palacky, p. 493.

C'est déjà tout le programme auquel Jacobel restera fidèle sa vie durant : la lutte contre les abus ecclésiastiques, le retour aux prescriptions et à l'esprit de la primitive Église, nonobstant toutes coutumes, toutes prescriptions contraires, fussent-elles sanctionnées par l'autorité de l'Église. Au moment où Jean Hus part pour Constance, automne de 1414, Jacobel est donc à Prague le vrai chef de ce qu'il faut déjà appeler le parti hussite. C'est à lui que s'adresse une des dernières salutations de Hus, à la veille de son supplice. Palacky, p. 129. Aussi bien dès la fin de 1414, Jacobel a trouvé, le moyen de donner au parti un signe de ralliement; en un geste symbolique et populaire il résume tout l'essentiel de la nouvelle doctrine. De quoi s'agit-il ? De remonter par-dessus les abus et les corruptions modernes à la pureté de l'Église primitive; de chercher dans l'Écriture la règle ferme contre laquelle ne saurait prévaloir aucune autorité humaine. Ce programme s'exprimera au mieux dans la distribution de l'Eucharistie aux laïques sous les deux espèces. Dès la fin de 1414, dans l'Église Saint-Michel de Prague, Jacobel inaugure le rite nouveau. Quelques auteurs, tous dépendants d'Eneas Sylvius Piccolomini (le futur Pie II) prétendent que Jacobel aurait emprunté l'idée de la communion sous les deux espèces et l'argumentation qui l'appuie à un certain Pierre de Dresde, plus ou moins contaminé par l'hérésie vaudoise. Voir un bref aperçu de la question, dans Höfler, *Fontes rerum austriacarum*, t. VII, p. 155 sq. C'est peut-être aller chercher un peu loin. Von der Hardt avait déjà fait remarquer depuis longtemps qu'à Prague même, vingt-cinq ans avant Jacobel, la même controverse avait été soulevée, et que le curé d'une des églises avait déjà institué le rite utraquiste, qu'il avait d'ailleurs rapidement abandonné sur les injonctions de l'autorité ecclésiastique. *Res Constantienses*, t. III, Leipzig, 1698, *Prolegomena*, p. 17, 18.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la participation des laïques au calice fut aussitôt considérée comme le signe de ralliement des partisans de Jean Hus. Celui-ci pourtant, qui de sa prison de Constance suivait avec attention le mouvement tchèque, avait d'abord hésité à approuver l'innovation de Jacobel, qui n'était pas sans compliquer son propre cas. C'est seulement dans les derniers jours de juin, presque à la veille de son supplice, qu'il écrit à l'un des prédicateurs de Bethléem de se rallier sans ambages à la pratique inaugurée à Saint-Michel Palacky, *Documenta*, p. 128. A ce moment le concile de Constance avait déjà condamné la pratique utraquiste (décret du 15 juin), et Jacobel, excommunié depuis le début de l'année par le vicaire général de Prague, se trouvait maintenant en rupture complète avec l'Église romaine. Durant les derniers mois de 1414 et les premiers de 1415 les polémiques s'étaient exacerbées au sujet de la communion sous les deux espèces. En des soutenances publiques à l'université, Jacobel avait défendu son point de vue. Les théologiens favorables à la pratique courante avaient répondu : ce fut pendant quelque temps une guerre de plumes, où se ressassèrent d'une manière fatigante les mêmes arguments. On trouvera dans von der Hardt, *op. cit.*, p. 339-882, un certain nombre des traités composés à peu près vers ce moment par les tenants de l'un et l'autre parti. Mais bientôt la querelle allait prendre une allure autrement tragique. Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des guerres hussites dont l'exécution de Jean Hus a donné le premier signal. Qu'il suffise de signaler l'attitude que va prendre Jacobel. Au début il est considéré par tout le monde, comme l'un des chefs religieux du mouvement, si bien qu'à ce moment jacobite et hussite, c'est tout un. A sa première innovation de la communion des laïques sous les deux espèces, Jacobel, fidèle à son principe de ressusciter les usages de l'Église primitive, ajoute bientôt la pratique de la communion des tout petits enfants; il en soutient vivement les avantages et même la nécessité dans plusieurs discussions publiques à l'université, Palacky, *Documenta*, p. 673, et finira par la faire adopter dans toute l'Église hussite. Mais voici que parmi les disciples de la première heure un certain nombre veulent tirer toutes les conséquences des principes posés par le maître. Le parti extrémiste, qui sera bientôt le parti taborite, au nom du retour à la simplicité primitive, en arrive à supprimer tout l'appareil extérieur des cérémonies saintes; vases sacrés, images des saints, costumes et prières liturgiques, autels, églises, tout cela ce sont des superfétations modernes, auxquelles il faut renoncer. Rapidement on glisse de la suppression des rites extérieurs à des négations plus radicales. Ressuscitant des thèses plus ou moins ambiguës de Wiclef, les extrémistes en viennent à nier et le purgatoire, et la transsubstantiation et même la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Contre ce radicalisme religieux, Jacobel prend nettement position dès 1417. On signale de lui à cette date un traité, ou plutôt une véritable encyclique *contra purgatorium negantes et cæremonias contemnentes*. *Fontes...*, t. II, p. 548, note 3. La Chronique de Laurent de Brézina décrit longuement la conférence qui eut lieu en décembre 1420 entre les hussites modérés de l'université de Prague et les docteurs taborites. Après que le recteur eut faire lire soixante-dix articles des extrémistes, respectivement qualifiés d'erreurs ou d'hérésies, après que les taborites eurent bruyamment protesté contre l'intolérance des universitaires, pire, déclarèrent-ils que celle du concile de Constance, Jacobel s'efforça de sauver les pratiques de son parti relativement à l'usage des ornements liturgiques. Sans doute, disait-il, il n'y a rien là d'essentiel à la foi et au salut ; ce sont choses accessoires et secondaires, qui peuvent être omises, en diverses circonstances de temps et de lieu, mais qui, en d'autres, peuvent et doivent être gardées. Et, ajoutait-il, généralisant la question : *sic eodem modo intelligendum est de omnibus humanis sanctorum patrum institutionibus, quæ non sunt contra legem Dei, nec eam impediunt, sed potius aliqua promovent mystice significanda*. *Fontes...*, t. II, p. 443. Les radicaux avaient beau jeu ; il leur suffisait de mettre en parallèle avec ces assertions conservatrices, d'autres théories émises par le même Jacobel, peu de temps auparavant. Il y avait en particulier certaine affirmation du maître sur la « *missatio Petri* » (la façon dont saint Pierre disait la messe) que les taborites aimaient à rappeler, car après avoir décrit à sa manière la messe brève du prince des apôtres, Jacobel avait ajouté : *ita curte faciens, nolens plus addere reliquit hoc in exemplum posteris*. *Grande Chronique des taborites* dans *Fontes...*, t. VI, p. 490, cf. p. 557.

Beaucoup plus grave que ces disputes, après tout secondaires, était la question de la présence réelle et du mode d'existence du Christ dans l'Eucharistie. Ici encore un certain nombre des affirmations primi-

tives de Jacobel avaient semblé autoriser les théories les plus radicales des taborites. Ceux-ci ne se feront pas faute de le rappeler quand Jacobel, en 1421, entreprendra de défendre le dogme de la présence réelle, contre les négations outrancières des radicaux. En février de cette année on avait appris, dans la capitale, les excès sacrilèges auxquels s'étaient portés des fanatiques : des hosties consacrées avaient été publiquement profanées. Très émus de ces attentats, les hussites modérés demandèrent à Jacobel *qualiter talibus erroneis sit obviandum et resistendum. Fontes...*, t. II, p. 452. La réponse du maître fut, sans doute, le traité publié par von der Hardt, *op. cit.*, p. 884-932, et qui portait dans le ms. de Vienne ce titre : *De existentia vera corporis Christi in sacremento altaris.* Il vaudrait la peine d'en étudier de près la doctrine. Marquons au moins que Jacobel y condamne d'une manière précise la théorie d'une simple présence virtuelle, p. 895, 912, etc., et que, sans prononcer le mot de transsubstantiation, il semble bien ne plus partager la doctrine de la rémanence, s'il l'avait jamais soutenue. Il écrit en effet, p. 914 : « L'espèce visible est le signe, *sacramentum*, du vrai corps et du vrai sang du Christ, et d'autre part ce corps et ce sang sont le signe, *sacramentum*, de la grâce spirituelle. Et de même que l'on voit ici l'espèce (l'apparence) d'une chose dont la substance, nous le croyons, n'est plus là, de même l'on croit à l'existence d'une réalité véritable et substantielle dont l'apparence ne se voit pas. Et en effet on voit l'apparence du pain et du vin, et l'on ne croit pas à (l'existence de) la substance du pain et du vin. » *Quemadmodum illic species cernitur cujus res vel substantia ibi esse non creditur, sic res ibi veraciter et substantialiter esse creditur, cujus species non cernitur. Videtur enim species panis et vini et substantia panis et vini non creditur.*

Après des paroles aussi claires, on peut s'étonner que les taborites aient persévéré à faire de Jacobel un partisan de la présence virtuelle. Au synode général tenu à Prague en 1444, quinze ans après la mort de Jacobel, ils articuleront contre un théologien de Prague, Jean Rokyczana, qui défendait pour lors, le dogme de la transsubstantiation, le grief suivant « Cet homme, disent-ils, dissimule la vérité évangélique que Maître Jacobel a confessé à l'article de la mort, et qu'il a laissée en mourant comme son testament tant au susdit Jean qu'à ses autres disciples, et c'est à savoir que le sacrement de l'autel, après les paroles de la consécration, est du pain en sa nature, selon que l'indiquent les paroles du Christ et de Paul : *sacramentum altaris est panis in natura sua.* » *Fontes...*, t. VI, p. 809. De même, en ces milieux, on faisait grand état d'un traité de Jacobel intitulé : *De remanentia panis in ipso venerabili sacramento*, mais qu'un disciple dégénéré du maître, Wenceslas Drachow avait, par crainte du monde, ou pour quelque autre raison, outrageusement falsifié. *Ibid.*, p. 811, Tout ceci a bien l'air d'un procédé de polémique, et ne suffirait pas pour justifier l'inscription au compte de Jacobel de la doctrine de la rémanence bien moins encore pour prouver l'existence du fameux traité. Il faut en dire autant des notices signalées par Höfler, dans *Fontes rerum austriacarum*, t. VII, p. 155-158; elles semblent émanées des mêmes milieux taborites où l'on s'efforçait de prouver que Jacobel avait soutenu, plus ou moins secrètement, des doctrines qu'il condamnait chez ses adversaires.

Il reste toutefois, qu'un décret du concile de Constance (19 avril 1418), enjoignant à Wenceslas de Bohême, de prendre les mesures nécessaires pour enrayer le mouvement hussite, signale parmi les ouvrages qu'il faut rechercher et détruire : *omnes tractatus Jacobelli super communione sub utraque specie, de antichristo, in quo papam vocat antichristum... et specialiter* (*tractatus*) *per ipsum editus de remanentia panis post consecrationem in altari. Fontes...*, t. VI, p. 240, cf. Mansi, *Concilia*, t. XXVII, col. 1197. Dès lors il faudrait voir dans le traité en question une œuvre de jeunesse de Jacobel, peut-être une de ces thèses wiclefistes, qu'il avait soutenues dans les années 1410-1412. Sur ce point, comme sur d'autres, il a dû plus tard revenir en arrière, du jour surtout où il est devenu l'un des chefs du parti hussite modéré. C'est en effet sous cet aspect qu'il figure dans les derniers documents qui parlent de lui. Quand l'université de Prague prend la haute main sur l'Église hussite, Jacobel fait partie d'une sorte de directoire ecclésiastique chargé de faire observer la sage discipline, d'examiner les prêtres qui aspirent aux fonctions pastorales, de résister à l'entraînement des nouveautés imprudentes. Ironie du sort! Jacobel, qui dans l'un de ses écrits a protesté si vivement contre l'appel au bras séculier, von der Hardt, *loc. cit.*, p. 628, interdit maintenant sous peine de bannissement *quod nullus sacerdos attentare præsumat aliquid novitatis aut cassare aliquid in eis quæ prius sunt in ecclesia servata primitiva, aut rationabiliter tenta vel obmissa, nisi prius se præsentialiter offerrat directoribus antedictis et quod attentare ostendit ex scripturis probaverit legis Dei. Chronique de Laurent de Březina*, dans *Fontes...*, t. II, p. 516.

Il paraît que dans les années qui suivirent la mort de Jean Zizka (11 octobre 1424) Jacobel aurait accompli une nouvelle évolution, et se serait montré plus favorable à la fraction modérée des taborites, tandis qu'au contraire les autres membres de l'université accentuaient leur retour vers les idées et les formes traditionnelles et préconisaient le rétablissement de la paix entre la Bohême et l'Église romaine. Jacobel en effet apparaît, dans les ouvrages qui nous sont conservés, trop nettement antiromain pour s'être prêté volontiers aux négociations de paix. Mais sur cette dernière partie de sa vie, nous sommes très pauvrement renseignés, et il faut se défier, comme nous l'avons déjà dit, des insinuations de la *Grande Chronique des taborites.* Suivant les indications de la *Chronique Palatine*, Jacobel mourut le 9 août 1429 : *in vigilia Laurentii obiit magister Jacobellus, egregius prædicator in Bethlehem. Fontes...*, t. II, p. 48.

Ce qui peut survivre d'œuvres de Jacobel est imprimé dans Hermann von der Hardt, *Res concilii œcumenici Constantiensis*, t. III, Francfort et Leipzig, 1698, mais on sait qu'il faut se défier des attributions de cet érudit original. Sous le bénéfice de cette remarque, on trouvera p. 416-585 un *Tractatus Magistri Jacobi de Misa contra doctorem Brodam, de communione utriusque speciei*; p. 591-647 une *Apologia pro communione plebis sub utraque specie contra conclusiones doctorum in Constantiensi Concilio editas* (certains auteurs ont porté cette apologie au compte de l'hypothétique Pierre de Dresde); p. 884-932, un *Tractatus M. Jacobi de Misa, theologi profundi, de existentia vera corporis Christi in sacramento altaris, catholice conscriptus.* Von der Hardt dit avoir eu en main un *De purgatorio animarum post mortem*, et un *De juramento : op. cit.*, *Prolegomena*, p. 25. Le premier de ces traités a été publié par Walch, *Monimenta medii ævi*, t. I, fasc. 3, p. 1-25; je n'ai pas retrouvé les traces du second. Jusqu'à plus ample informé on peut considérer comme perdus les deux traités : *De antichristo* et *De remanentia panis post consecrationem in altari*, signalés par le décret de Constance du 13 avril 1418.

Les documents originaux sur l'activité de Jacobel se trouveront dans Palacky, *Documenta mag. J. Hus vitam, doctrinam, causam... et controversias de religione in Bohemia, annis 1403-1418 motas illustrantia*, Prague, 1868, et dans Höfler, *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen*, publiés dans les *Fontes rerum austriacarum*, t. II, VI et VII, Vienne 1856-1866. Quelques indications dans F. M. Pelzel, *Ueber das Vaterland des Jacobus de Misa*,

dans *Abhandlungen einer Privatgesellschaft in Böhmen*, Prague, 1784, t. vi, p. 223-312. L'auteur y établit l'origine bohémienne de Jacobel, contrairement aux conclusions développées par Jean Christian Martini, *Dissertatio inauguratis historico-ecclesiastica, qua Jacobus de Misa, vulgo Jacobellus, primus Eucharistici calicis per ecclesias Bohemiæ vindex... publice disputandus proponitur*, Altdorfii Noricorum, 1753. — Voir aussi les ouvrages modernes consacrés à l'histoire du mouvement hussite et dont on trouvera l'énumération t. vii, col. 345; l'article *Husiten Husitenkriege* dans le *Kirchenlexikon*, t. vi, col. 470-507; les articles *Jakob von Mies*, et *Peter von Dresden* dans la *Realencyclopädie für protestantiche Theologie und Kirche*, t. viii, p. 558, et t. xv, p. 221.

E. Amann.

JACOBI Jean, récollet de la province de Belgique, nous est connu par ses ouvrages de controverse. Ils nous font savoir qu'il était « lecteur jubilé en théologie » et résidait au couvent de Bolland. Il mourut en 1695. Il écrivit contre les protestants : *Réponce catholique à trois lettres hérétiques, laquelle servira d'instruction très salutaire aux fidèles et de bouclier très asseuré à ceux qui demeurent ou conversent avec les Huguenots, pour se défendre contre toutes leurs fourberies et objections fallacieuses*, Liége, 1683, in-8°, L'ouvrage est divisé en trois parties : la première, dédiée au comte d'Aspremont, seigneur de Soumaigne. est adressée à Lambert Daniel, dit Lambinon, qui avait apostasié; la seconde a pour titre : *Réponce à la lettre du sieur Renotte, apostat de la foy catholique, écrite au magistrat de Soumaigne;* la troisième réponse combat une lettre d'Audebert de la Rouille, ministre de Dalhem et distribuée à Dalhem en 1683. Jacobi écrivit encore contre ce même ministre : *Conviction finale et réfutation péremptoire d'un livret intitulé Démonstration nécessaire, etc., imprimé à Utrecht l'an 1691, en faveur ou de la part de Monsieur A. de la Rouille, ministre de Dalhem*, Liége, 1692, in-8°. En 1683, Ansillon, curé de Sainte-Gertrude, publiait à Liége sous le voile de l'anonyme, un *Discours d'un ecclésiastique à un directeur de religieuses, touchant leur obligation à dire l'office canonial sous peine de péché mortel.* Dans ce discours il combattait la doctrine du P. Pierre Marchant, qui enseignait, dans son *Tribunal sacramentale*, que les réguliers, qui ne sont pas tenus à l'office *vi regulæ aut voti specialis* ne sont pas obligés de le réciter hors du chœur. Jacobi prit la défense de son confrère et publia un *Discours apologétique à un ecclésiastique anonyme pour la doctrine du P. Marchant touchant l'obligation des religieuses à dire l'office divin*, Liége, 1684. Ansillon répliqua : *Response à un discours apologétique du vén. P. Jean Jacobi, touchant l'obligation des religieux et religieuses à réciter les heures canoniales en particulier, quand ils n'ont pas assisté au chœur*, Liége, 1685. Le récollet, imprima alors la *Doctrine du R. P. Pierre Marchant touchant l'obligation des religieuses à dire l'office divin en particulier, représentée en sa naïve pureté et soutenue de rechef contre la réponse de monsieur J. Ansillon*, Liége, 1685. Le curé de Sainte-Gertrude reprit la plume et écrivit une *Défense* à laquelle Jacobi opposa un *Second discours apologétique pour la doctrine... à monsieur J. Ansillon, contre son livret intitulé Défense, etc., imprimé l'an 1685*, Liége, 1686. Celui-ci fit paraître une *Response au second discours apologétique... avec une dissertation de la Probabilité pour reconnoistre s'il est permis de suivre une opinion moins seure dans l'opposition d'une autre assurée qui est également probable*, Liége, 1686. Le terrain de la discussion s'élargissait; le récollet suivit le curé et répondit en publiant : *Quadruplique ou troisième discours apologétique pour la doctrine du P. Marchant... Pour la juridiction du souverain pontife sur l'Église universelle. Pour la mission de saint François et de ses enfants. Contre la Triplique de Monsieur Ansillon, intitulée Reponse, etc., imprimée à Liége en 1686*, Liége, 1686. La plus grande partie du livre est consacrée à la défense du probabilisme tel que l'enseignait Marchant. Dans toutes ces controverses le P. Jacob fait preuve d'une érudition très variée, son argumentation est habile et solide, mais son style est fort négligé et son opposant se plaignait de la violence de son langage.

De Theux de Montjardin, *Bibliographie liégeoise*, 2e édit., Bruges, 1885; Servais Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs de l'observance en Belgique et Pays-Bas*, Anvers, 1885; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1910, t. iv, col. 409.

P. Édouard d'Alençon.

JACOBINIUS Henri. Originaire de Bretagne, cet ecclésiastique fut à Rome vers 1530 doyen des pénitenciers apostoliques. Il a laissé deux ouvrages, savoir : Un *Dialogue de la confession*, Rome, 1532; et un *Traité du libre arbitre*, Rome, 1551. Voir Richard, *Dictionnaire universel*, Paris, 1760, 4 vol. in-fol., t. iii, p. 279; E. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1686-1704, 58 vol. in-8°.

J. Baudot.

JACOBITES. Voir Monophysites.

JACOMELLUS Thomas, dominicain piémontais, entra dans l'ordre de saint Dominique à Alba, enseigna assez longtemps la théologie et vit sa carrière professorale couronnée par la maîtrise. Dix-huit années durant, il fut inquisiteur de la foi dans l'Italie du Nord. Présenté par le roi de France Charles IX à l'évêché de Toulon, il reçut ses bulles du pape Pie IV le 23 février 1564/5. Cinq années après il mourait à Toulon, 1569/70, et fut enterré chez les frères prêcheurs de cette ville.

Très zélé pour la défense de la foi, Jacomellus s'attaqua surtout aux erreurs de la secte vaudoise très répandue dans le Piémont et publia contre elle un livre intitulé : *Propugnaculum pontificiæ potestatis contra Franciscum* (?) *Valdensem*, Turin, 1559, in-16.

Accusé lui-même par le frère mineur François de Medde de soutenir des thèses peu orthodoxes, Jacomellus se défendit dans une assemblée solennelle tenue le 2 mai 1557 au palais archiépiscopal de Turin et y confondit son adversaire. Il reconnut toutefois avoir affirmé, *parabolam servi conjecti in carcerem* (*donec redderet*) *intelligi de inferno*. Cette défense parut en volume avec ce titre : *Propugnaculum Thomæ Jacomelli Pinarolensis, christianæ veritatis defensoris et hæreticæ pravitatis acerrimi insectatoris contra Francisci Meddensis calumnias et errores*. Turin, Martin Cravotus, juin 1558, petit in-8° de 17 f° non chiffrés + 104 f° + 15 f° non chiffrés

A. Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, 1667, p. 540; Feuillet, *Année dominicaine*, 1680, mars, p. 303; A. Rovetta, *Bibliotheca illustrium virorum provinciæ Lombardiæ, O. P.*, 1691, p. 132; Cavalieri, *Galleria de Som. pontifici et vescovi dell' ord. praed.*, 1696, t. i, p. 420; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. ii, p. 208b et 757a; Albanez-Chevallier, *Gallia christiana novissima*, t. v, p. 622-631; Eubel van Gulik, *Hierarchia catholica medii ævi*, 1910, t. iii, p. 335.

P. M. Schaff, O. P.

JACOPONE DE TODI Benedetti, né en 1228 ou 1230, étudia le droit à Bologne; après la mort tragique de sa jeune femme, au milieu d'une fête populaire, 1268, le juriste quitta le monde pour entrer chez les frères mineurs, où il s'attacha au parti des spirituels. Ceux-ci avaient eu les bonnes grâces de Célestin V, qui leur accorda des privilèges que Boniface VIII leur enleva; aussi beaucoup se joignirent à la faction opposée à ce pontife, qui se rangeait derrière les cardinaux Jacques et Pierre Colonna. Jacopone fut de ce nombre et laissant libre carrière à sa verve fougueuse, il écrivit des satires contre Boniface;

on a prétendu, il est vrai, mais sans pouvoir le prouver, que les strophes les plus virulentes sont apocryphes. Fidèle aux Colonna, il signa comme témoin un acte de protestation que les factieux publièrent contre le pape. Il était avec eux dans Palestrina, quand cette dernière citadelle des rebelles tomba entre les mains des troupes pontificales. Jeté en prison, en vain Jacopone fit amende honorable et publia des strophes aussi remplies d'humilité que les autres l'étaient d'insolence. Le grand jubilé de l'an 1300 passa sans qu'il vît s'ouvrir les portes de son cachot; il ne fut délivré que par Benoît XI, en 1303. Jacopone mourut le 25 décembre 1308, après avoir, dit-on, chanté les strophes du *Stabat de la Crèche*, calqué sur celui de la Croix, qui lui est généralement attribué. Son nom est demeuré célèbre à cause de ses poésies, *Laude di frate Jacopone da Todi*, classées parmi les *Testi di lingua*. Elles ont eu de nombreuses éditions depuis celle de Bonfiacorsi de Florence, 1490, qui servit de base aux autres : Venise, 1514, 1556, 1617; Florence, 1540; Rome, 1558; Naples, 1615. La dernière a été donnée par Giovanni Ferri, *secondo la stampa fiorentina del 1490*, Rome, 1910.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Ozanam, *Les poètes franciscains du XIIIe siècle*, 3e édit., Paris, 1852; Pacheu, S. J., *Jacopone de Todi, frère mineur de S. François*, Paris, 1914.

P. Édouard d'Alençon.

JACQUEMIN Jacques-Alexis, prêtre de Nancy, puis évêque de Saint-Dié († 1832). Né à Nancy le 3 août 1750, il commença ses études dans sa ville natale, suivit les cours de théologie à la Sorbonne, puis à partir de 1772, à l'université de Nancy. Ordonné prêtre en 1774, docteur en théologie en 1778, il est nommé professeur de théologie, cette même année, à ladite université. Son enseignement y fut très brillant, l'on admirait surtout dans le jeune professeur sa connaissance des Pères, et spécialement de saint Augustin. Une partie de l'enseignement de Jacquemin s'est conservée dans la *Theologia Nanceiensis*, que le professeur publia, de concert avec son collègue François Mézin. Ce dernier avait fait paraître en 1785 un traité *De matrimonio*, en 1788 un traité *De sacramentis in genere, de baptismo et de confirmatione*, Jacquemin donna en 1787 un *De incarnatione Verbi divini;* il préparait la publication du traité *De eucharistia* que la Révolution l'empêcha d'imprimer.

Les événements politiques arrêtèrent définitivement la production théologique de Jacquemin, qui va se trouver mêlé de très près, jusqu'en 1802, aux affaires politico-religieuses du diocèse de Nancy. Ayant refusé le serment à la Constitution civile du clergé, il dut se démettre de ses fonctions de professeur, janvier 1791, et devint l'un des représentants occultes de l'évêque Mgr de la Fare déjà parti pour l'exil. Par ses publications anonymes, il lutte contre l'évêque constitutionnel Lalande, surtout dans la brochure : *Parallèles des principes de M. Lalande avec ceux des catholiques et des hérétiques*, Nancy, 1791. Forcé de quitter la France en 1792, il essaie d'y rentrer dès 1795 et prend une attitude très conciliante à l'endroit de la déclaration de soumission aux lois de la République exigée par la loi du 11 prairial an III. Ses *Réflexions sur la lettre du Comité de législation relative aux formalités à remplir de la part de ceux qui voudront exercer, dans les édifices accordés par la Nation, le ministère de leurs cultes*, déterminèrent nombre d'ecclésiastiques, soit à Nancy, soit dans le reste de la France, à promettre la soumission demandée et à restaurer par là le culte catholique public. Jacquemin n'obtint pas cependant pour lui-même le droit de se montrer, et il continua d'administrer le diocèse d'une manière plus ou moins occulte jusqu'au moment du Concordat. Il utilisa les loisirs forcés que lui fit la persécution fructidorienne à rédiger un *Abrégé des Mémoires de l'abbé Barruel pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, qui parut à Hambourg et à Nancy en 1801. L'avènement de Bonaparte lui sembla d'abord un retour vers la liberté religieuse; et il mena une lutte très vive contre l'évêque constitutionnel Nicolas, qui en 1800 voulait relever le siège épiscopal de la Meurthe: *Lettre au citoyen Nicolas, curé de Tantonville pour l'empêcher d'accepter le titre d'évêque de la Meurthe; Examen de l'écrit du citoyen Nicolas, intitulé : Lettre pastorale; Billet au citoyen Nicolas se disant évêque du diocèse de la Meurthe*. Mais l'attitude que prit Jacquemin à l'endroit de la promesse de fidélité à la Constitution de l'an VIII prescrite par l'arrêté du 7 nivose va désormais l'empêcher de jouer dans l'Église de Nancy le rôle considérable auquel il pouvait prétendre. Pour diverses raisons, les unes de principe, les autres d'ordre personnel, Jacquemin qui s'était montré fort conciliant en 1795 crut devoir adopter en 1800 une attitude intransigeante et presque hostile à l'égard du nouveau gouvernement. Les négociations qui aboutirent au Concordat de 1801 lui inspiraient une défiance qu'entretenait soigneusement Mgr de la Fare, lequel finalement refusera de donner à Pie VII la démission que ce pape exigea de tous les anciens évêques. Ce dernier, même après la conclusion du Concordat, continua à considérer Jacquemin comme son légitime représentant dans le diocèse. Le nouvel évêque de Nancy, Mgr d'Osmond ne pouvait que prendre ombrage d'un tel procédé, la préfecture d'autre part s'alarmait de l'attitude de Jacquemin. Celui-ci fut donc laissé à l'écart par les deux autorités civile et religieuse. C'est seulement en 1809 qu'il fut nommé professeur au lycée de Nancy. Après la chute de l'empire, il s'attacha quelque temps à la fortune de Mgr de la Fare, rentré en France; puis il reprit ses fonctions au collège royal de Nancy, jusqu'en 1823 date à laquelle il fut nommé évêque du diocèse de Saint-Dié, reconstitué en 1817. Mgr Jacquemin se consacra dès lors entièrement à l'administration de cette Église, où tout était à créer. Accablé par les infirmités et la vieillesse il donna sa démission en mai 1830, pour se retirer à Nancy, où il mourut le 15 juin 1832.

E. Mangenot, *Mgr Jacquemin, évêque de Saint-Dié*, Nancy, 1892; E. Martin, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*, t. III, Nancy, 1903, voir table alphabétique, p. 581; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, 1911, col. 588; Michaud, *Biographie universelle*, t. XX, col. 858.

E. Amann.

JACQUES (ÉPÎTRE DE). — I. Place, titre, texte et versions. II. Canonicité. III. Caractères généraux et analyse de l'épître. IV. Origine. V. Enseignements théologiques.

I. Place, titre, texte et versions. — 1° L'épître qui porte le nom de « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, » I, 1, est une des sept épîtres appelées catholiques. Elle n'occupe pas toujours la même place dans les témoins du texte, les canons anciens et les éditions du Nouveau Testament. Saint Athanase, 39e *Lettre festale*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437, saint Cyrille de Jérusalem, *P. G.*, t. XXXIII, col. 500, la liste placée à la fin du 59e canon du concile de Laodicée, le *Codex Vaticanus* et le *Codex Alexandrinus* la placent immédiatement après les Actes des Apôtres. Le *Codex Sinaïticus*, saint Jérôme, *Epist. ad Paulinum P. L.*, t. XXII, col. 548, la donnent également après les Actes, mais placent ceux-ci après les épîtres Pastorales. Origène dans sa liste des écrivains du Nouveau Testament, *In Jos.*, VII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 857, place Jacques entre Pierre et Jude. Le canon 85, à la fin du VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques*, la met après

les épîtres de Pierre et de Jean; la liste du *Codex Claromontanus*, après la première épître de Jean; Rufin, *Expos. in Symb. Apost.*, *P. L.*, t. XXI, col. 374, la met après les épîtres de Pierre. Dans saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41, dans les canons du concile d'Hippone et des conciles de Carthage, dans la lettre d'Innocent Ier à Exupère, elle est la dernière des épîtres catholiques. Ce fait semble indiquer qu'elle n'a été admise qu'après les autres épîtres catholiques dans le canon latin. Saint Grégoire de Nazianze la donne dans l'ordre adopté plus tard par le concile de Trente, et suivi dans l'édition sixto-clémentine de la Vulgate : elle est la première des épîtres catholiques et vient après l'épître aux Hébreux. Cet ordre est celui du *Textus Receptus* et des éditions critiques de Nestle, Bodin, Vogels. Dans les éditions de Westcott-Hort, Tischendorf-Gebhart, B. Weiss, Von Soden, elle est placée avec les autres épîtres catholiques, immédiatement après les Actes des Apôtres. Ces places variées attribuées à l'épître dans la liste des livres du Nouveau Testament sont probablement dues au fait qu'elle n'a pas été admise à la même époque par toutes les Églises. Reçue de bonne heure dans les Églises d'Égypte et de Syrie, elle ne fut acceptée qu'au IVe siècle dans les Églises latines, bien qu'elle ait été, très probablement, connue de saint Clément de Rome, d'Hermas et de saint Irénée. Voir II. CANONICITÉ.

2° *Titre*. — Le titre de l'épître ne fait pas partie du texte primitif. Il varie avec les témoins : Ἰακώβου ἐπιστολή; Ἰ. ἐ. καθολική; Ἰ. τοῦ ἀποστόλου ou τοῦ ἁγίου ἀπ. ou τοῦ ἀδελφοῦ Θεοῦ. De même dans les versions latines : *Epistola catholica beati Jacobi Apostoli; Epistula Sancti Jacobi* [*Apostoli*]; *Epistola Jacobi Catholica*, ou *Canonica;* dans la *Peschitto :* « Épître de Jacques apôtre. »

3° *Texte et Versions*. — Le *texte* de l'épître est contenu dans les plus anciens mss onciaux du Nouveau Testament, ceux du IVe et du Ve siècle. B, א et A le donnent en entier; le *Codex Ephræmi* ne contient que I-IV, 2. De nombreux lectionnaires et mss plus récents le donnent également. Cf. J-B. Mayor, *The Epistle of St. James*, Londres, 1892, p. CCXXIII-CCXXV; C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1900, t. I, p. 263 sq. On trouvera le texte dans les éditions critiques du Nouveau Testament.

L'épître de Jacques est contenue dans une recension tardive, peut-être du IVe siècle, des *anciennes versions latines*. Elle n'a laissé de traces ni dans saint Cyprien, ni dans Tertullien, et il ne semble pas qu'elle ait été à l'origine dans la vieille version représentée par les mss d'origine africaine. Cf. E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911, t. I, p. 284. Elle elle donnée dans le *Codex Corbeiensis*, du Xe siècle, et en partie dans le *Codex Bobiensis*, du Ve ou du VIe siècle. Mayor, *op. cit.*, p. 2 sq., reproduit le *cod. Corbeiensis* à côté de la Vulgate et du texte grec; il donne également les fragments du *cod. Bobiensis*, p. CCXXVIII. Cf. Wordsworth, dans *Studia Biblica et Ecclesiastica*, Oxford, 1885, t. I, p. 113-150, et H. J. White, dans *Old Latin Biblical Texts*, n. II, Oxford, 1897; C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.*, t. II, p. 610.

L'étude du texte de la Vulgate permet de constater que saint Jérôme a fait un travail assez profond pour l'épître de Jacques. Il l'a revisée d'après des mss indépendants du *cod. Corbeiensis* et apparentés aux fragments du *Bobiensis*. Cf. E. Jacquier, *Op. cit.*, t. II, p. 178-179. On trouvera le texte de la Vulgate, reproduit d'après l'édition clémentine, l'édition sixtine et le texte de Wordsworth, avec un appareil critique, dans Nestle, *Novum Testamentum latine*, Stuttgart, 1921. Le P. M. Hetzenauer a publié une excellente édition critique du texte clémentin, texte officiel de la Vulgate : *Biblia sacra Vulgatæ editionis*, Inspruck, 1906.

L'épître de Jacques n'était pas dans le canon primitif de l'Église syrienne. Elle prit place dans la *Peschitto* probablement au IVe siècle. Elle se trouve dans la première édition de cette version publiée en 1555 à Vienne par J. A. Widmanstadt et Moïse de Mardin. Cette édition est établie sur un ms. du type jacobite apporté en Europe par Moïse de Mardin, au nom du patriarche jacobite d'Antioche Ignatius, et sur deux copies d'autres mss. On la trouve également dans l'édition de la *Peschitto* de J. Leusden et C. Schaaf, *Novum Testamentum Syriacum cum versione latina*, Leyde, 1708-1709, dans les polyglottes de Londres et de Paris, et dans l'édition récente, en caractères orientaux, publiée à Mossoul par les dominicains : *Biblia sacra veteris et novi testamenti juxta versionem simplicem vulgo Peschitta dictam*, 3 vol. Mossoul, 1887-92.

L'épître de Jacques est contenue dans la version syriaque *Philoxénienne-Harcléenne*, double recension d'une version du VIe siècle. Il est très difficile de déterminer les mss qui appartiennent à chacune de ces recensions. On admet cependant que les nombreux mss qui contiennent l'épître de Jacques, à partir du Xe siècle, appartiennent à la recension harcléenne et que les mss de la philoxénienne ne contiennent que les petites épîtres catholiques et l'Apocalypse. Cf. E. Jacquier, *op. cit.*, t II, p. 239; C. R. Gregory, *op. cit.*, t. II, p. 524 et 527. L'édition publiée par J. White sous le titre *Actuum apostolorum et epistolarum tam catholicarum quam Paulinarum, versio Syriaca Philoxeniana*, Oxford, 1799 et 1803, contient l'épître de Jacques, t. III, p. 193.

La version copte bohaïrique de l'épître se trouve dans la belle édition de G. Horner, *The coptic version of the New Testament in the northern dialect*..., Oxford, 1898, t. IV. Le texte est celui du ms. copte-arabe *424 orient.* du Bristish Museum, du XIIe siècle. La *version copte sahidique* se trouve dans l'édition de C. G. Woide, achevée par H. Ford et publiée sous le titre : *Appendix ad editionem Novi Testamenti græci, in qua continentur fragmenta Novi Testamenti thebaica et sahidica, cum dissertatione de versione bibliorum ægyptiaca*, Oxford, 1799. Le texte de l'épître est reproduit d'après le ms. *Bodl.* (*Hunt.* 3) d'Oxford, qui est du XIVe siècle et offre des lacunes. On peut voir la liste dressée par A. Vaschalde, de tous les fragments de mss sahidiques de l'épître qui ont été publiés, dans la *Revue biblique*, 1922, p. 252.

Les questions touchant la critique textuelle de l'épître de Jacques ont été traitées dans le *Journal of biblical Literature*, t. XXVIII, p. 103-129, New-York, 1919, par J. H. Ropes : *The text of the Epistle of James*, et dans le commentaire de l'épître du même auteur : *A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James*, dans l'*International Critical Commentary*, New-York, 1916.

II. CANONICITÉ. — Du Ier au IVe siècle, il n'y a pas encore de liste officielle et définitive contenant tous les livres canoniques. Le canon du N. T. est à sa période de formation; le caractère inspiré des livres s'affirme dans l'usage qu'en font les églises et les écrivains ecclésiastiques. Les écrits du N. T., qui s'échelonnent sur toute la seconde moitié du Ier siècle, furent composés, la plupart, pour les besoins spéciaux de certaines Églises, et conservés par ces Églises. Les autres communautés n'en eurent connaissance que beaucoup plus tard. Elles n'éprouvaient pas le besoin de les lire, et elles étaient parfois mal renseignées sur leur origine, ou se tenaient en défiance à cause des apocryphes. Ainsi la tradition est demeurée quelque temps hésitante relativement à l'origine et

à l'inspiration d'un certain nombre de livres, qui ont reçu, pour cette raison, le nom de *deutéro-canoniques*. L'épître de Jacques appartient à ce groupe. Étudier sa canonicité c'est rechercher les traces de son influence sur la littérature des premiers siècles et voir l'attitude prise à son égard par les écrivains ecclésiastiques jusqu'au v[e] siècle.

1° *L'Épître de Jacques et les autres écrits du Nouveau Testament.* — 1. Il n'est pas possible d'établir s'il y a dépendance littéraire entre l'épître de Jacques et les épîtres de saint Paul, et à supposer qu'il y en ait une, de savoir à qui attribuer la priorité. Les passages que l'on rapproche d'ordinaire sont : Jac., I, 22; IV, 11 et Rom., II, 13 : ceux qui écoutent et ceux qui observent la loi; Jac., I, 2-4 et Rom., V, 3-5 : la tentation; Jac., IV, 11 et Rom., II, 1; XIV, 4 : juger les autres c'est se condamner soi-même; Jac., I, 21; IV, 1 et Rom., VII, 23; XIII, 12-13: rejetter toute souillure. Par contre on a signalé le contraste entre Jac., II, 21 et Rom., IV, 1 : la foi d'Abraham; et dans l'ensemble, entre Jac., II, 14-26 et Rom., III, 28; IV; Gal., II, 15-21 : la doctrine de la justification. Les ressemblances peuvent s'expliquer par l'identité des sujets, l'influence de l'Ancien Testament et de la littérature juive. Sanday-Headlam, *Romans*, Edimbourg, 1908, p. LXXIX, se prononce contre la dépendance littéraire; Mayor, *op. cit.*, p. LXXXVIII-LXXXIX, au contraire, est d'avis que saint Paul emprunte à l'épître de saint Jacques plusieurs passages pour les préciser et écarter toute équivoque à leur sujet. Il donne surtout comme exemple Jac., II, 24 et Gal., II, 16. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1906, t. I, p. 89-91, émet des vues analogues : Paul reprend et développe des thèmes familiers à Jacques, mais sans avoir l'intention de le combattre. Par contre, d'autres auteurs veulent que l'épître de Jacques ait en vue une fausse interprétation de la doctrine de Paul sur la justification. Cf. J. Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg-en-B., 1905, p. 652. H. Windisch, *Die Katholischen Briefe*, Tubingue, 1911, p. 18-19, admet que Jacques écrit sous l'influence de l'enseignement de Paul; A. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, Tubingue, 1906, p. 190-192, fait de l'épître de Jacques un écrit du II[e] siècle qui combat une fausse conception de la doctrine de saint Paul. (Voir IV. ORIGINE DE L'ÉPÎTRE).

2. La comparaison entre l'épître de Jacques et la première épître de Pierre, montre qu'il y a dépendance littéraire entre les deux écrits. Les passages que l'on peut rapprocher sont : Jac., I, 10-11; V, 20 et I Pet., I, 24; IV, 8; Jac., I, 18 et I Pet., I, 23. Il est plus probable que la priorité est du côté de l'épître de Jacques. La I Pet. généralise, développe, rend d'une façon moins nerveuse les pensées de Jac. Cf. J. Belser, *op. cit.* p. 655; Th. Zahn, *op. cit.*, II, p. 95; F. Spitta, *Der Brief des Jacobus*, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, 1896, t. II, p. 183-202; J.-B. Mayor, *op. cit.*, p. XCV-XCVI. La comparaison de l'épître avec l'épître aux Hébreux et les évangiles synoptiques ne permet guère d'établir une dépendance littéraire.

2° *L'Épître de Jacques et les Pères des deux premiers siècles.* — Il ne paraît pas contestable que l'épître de Jacques ait été utilisée par saint Clément, à la fin du I[er] siècle; cf. Jac., II, 21, 24 et I Cor., XXX, 3; Jac., III, 1-13 et I Cor., XXXVIII, 2. Th. Zahn., *op cit.*, t. II, p. 96-97. On en trouve également de nombreuses traces dans le *Pasteur* d'Hermas, au milieu du II[e] siècle. Cf. Jac., I, 6-8 et *Mand.*, IX, 6; Jac., III, 15 et *Mand.*, XI, 5. Pour la comparaison des deux écrits voir *Journal of Philology*, t. XVIII, p. 297 sq.; Mayor, *op. cit.*, p. LVII; Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 651. Pfleiderer regardait l'épître de Jacques comme contemporaine du *Pasteur* et dépendant de lui. Jülicher, qui la rejette à la même époque, est plus circonspect sur la question de la priorité. Les vues de Pfleiderer sont abondamment réfutées dans Mayor, p. CXLIII sq. D'après ce dernier, faire dépendre l'épître du *Pasteur* est aussi absurde que de faire dépendre Homère de Quintus de Smyrne. Il n'en est pas moins singulier de voir cette épître utilisée d'abord par les plus anciens représentants de la tradition romaine, et reconnue seulement en dernier lieu par l'église de Rome. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1888-1889, t. I, p. 963, explique cela par le fait que l'élément juif était prédominant dans l'église de Rome pendant tout le premier siècle. A mesure que l'élément d'origine païenne prit de l'importance, l'épître, à cause de son caractère juif très accentué fut un peu laissée de côté. Cette explication a bien peu de chances d'être vraie; car l'élément païen semble avoir été prédominant dans l'église de Rome à partir de l'expulsion des Juifs sous l'empereur Claude. Cf. Lagrange, *Épître aux Romains*, p. XXI, sq. D'ailleurs il ne faut pas exagérer le caractère juif de l'épître. Si elle se rapproche par sa forme, de la littérature du judaïsme hellénistique, elle est animée de l'esprit chrétien et n'offre rien qui rappelle le pharisaïsme étroit des judaïsants.

Plusieurs passages de saint Justin sont regardés comme des références implicites à l'épître de saint Jacques : *I Apol.*, XVI, 5 : la défense de jurer reproduite d'après Jac., V, 17, plutôt que d'après Matth., V, 34-37; *Dialogue*, XLIX, 7 : δαιμόνια φρίσσουσιν ου φρίσσει, comme Jac., II, 19; *Dial.*, c. 5 : la convoitise qui fait concevoir le péché et enfanter la mort, comme dans Jac., I, 15. Il en est de même de deux passages, au moins, de saint Irénée : *Adv. Hæres.*, IV, XXXIV, 4; IV, XXXIX, 4 : la loi de la liberté, le père des lumières, comme Jac., I, 25; II, 12; I, 17.

Dans les œuvres de Clément d'Alexandrie qui nous sont parvenues, on n'a relevé aucune référence explicite à l'épître de Jacques. D'après Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1884, t. III, p. 152, s'appuyant sur Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, n. 1, *P. G.*, t. XX, col. 549, le VII[e] livre des *Hypotyposes* contenait l'explication des épîtres catholiques excepté II[a] Petri. D'après Cassiodore, *De Institutione divinarum litterarum*, VIII, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, Clément a interprété les épîtres *canoniques*, c'est-à-dire la première épître de Pierre, la première et la seconde de Jean, et celle de Jacques. On a regardé les *Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas catholicas*, *P. G.*, t. IX, col. 729, comme une adaptation des *Hypotyposes* par Cassiodore. Mais ces fragments ne contiennent pas l'explication de l'épître de Jacques. Cf. *P. L.*, t. LXX, col. 1120 et 1360. En tout cas le texte cité d'Eusèbe affirme que les Hypotyposes commentaient toutes les épîtres catholiques. Enfin, il est probable que Clément a emprunté à Jac., V, 12, un passage des *Stromates*, V, 14; il suit de plus près le texte de l'épître que celui de Matth., V, 37.

Ainsi, pendant les deux premiers siècles, l'épître de Jacques fut connue de Clément de Rome, d'Hermas et de saint Irénée, et elle était dans le canon d'Alexandrie au temps de Clément.

3° *L'Épître de Jacques aux III[e] et IV[e] siècles.* — Au III[e] et au IV[e] siècles nous avons des témoignages beaucoup plus explicites. Origène, d'après le texte grec de ses œuvres, cite souvent l'épître de Jacques comme « écriture » et il l'attribue à « Jacques » ou à « Jacques l'apôtre » : *In Psalm. LXV*, εὐθυμεῖ τις ἐν ὑμῖν, ψαλλέτω, φησὶν ὁ Ἀπόστολος, *P. G.*, t. XII, col. 1500 — Jac., V, 13; *In Psalm. XXX*, ποτὲ δὲ τήν ψυχὴν, ὡς παρὰ Ἰακώβῳ· Ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν

ἐστιν, *P. G.*, t. XII, col. 1300 = Jac., II, 26; *In Psalm. CXVIII.* πταίσας δὲ ἐν μιᾷ γίνεται πάντων ἔνοχος, καλῶς γέγραπται. *P. G.*, t. XII, col. 1589 = Jac., II, 10; *Ibid.*, φησὶν γὰρ Ἰάκωβος· Ταπεινώθητε ἐνώπιον Κυρίου, col. 1621 = Jac., IV, 10; *In Joan.*, III, 31, καθὼς φησιν Ἰάκωβος ὁ ἀπόστολος, édit. E. Preuschen, Leipzig, 1903, Fragm. CXXVI, p. 570, l. 13 = Jac., III, 15; *Ibid.*, σοφίαν ἔχουσιν ἣν Ἰάκωβος γράφει, édit. Preuschen, p. 521, l. 18 = Jac., III, 15. Parfois il fait des réserves sur l'auteur: *In Joan.* VIII, 24, il cite Jac., II, 20 et ajoute : ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν. *P. G.*, t. XIV, col. 569. Le mot φερομένῃ, traduit dans Migne par *circumfertur*, a été compris diversement. Holtzmann, *Einleitung ins N. T.*, Fribourg, 1892, p. 339, B. Weiss, *Einleitung in das N. T.*, Berlin, 1897, p. 85, note 2, y voient l'expression d'un doute : il s'agit d'une épître qui circule sous le nom de Jacques. Par contre, Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift*, Fribourg, 1899, t. III, p. 220 et Meinertz, *Jakobusbrief und sein Verfasser*, Fribourg, 1905, p. 107, note 3, y voient seulement l'expression d'une large diffusion, non celle d'un doute sur l'authenticité. L'usage du mot φερομένῃ favorise la première opinion, et un autre passage du commentaire *In Joan.*, montre qu'Origène se fait l'écho de doutes qu'il a entendu émettre sur l'origine de l'épître. En citant Jac., II, 23, il parle de « ceux qui admettent l'autorité de ce passage : La foi sans les œuvres est une foi morte, » ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τό· Πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστι. *In Joan.* VIII, 39, *P. G.*, t. XIV, col. 592. D'ailleurs le contexte montre que les doutes auxquels il fait allusion sont motivés par des discussions exégétiques sur la justification d'Abraham.

D'après les passages de ses œuvres traduites en latin, Origène attribue l'épître à « l'apôtre Jacques », *In Exod.*, hom. VIII, 4, *P. G.*, t. XII, col. 355; à « Jacques frère du Seigneur », *In Epist. ad Rom.*, IV, édit. Lommatzch, Berlin, 1836, t. VI, p. 286; il la cite comme « écriture divine », *In Lev.*, hom. II, 4, *P. G.*, t. XII, col. 418. Dans le passage où il énumère les auteurs du Nouveau Testament, *In Jos.*, VII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 857, il dit : « *Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis. Jacobus quoque et Judas.* » Malgré la forme oratoire de son canon, il accorde une autorité incontestable à tous les livres qu'il énumère. Cf. *In Gen.*, hom. XIII, 2, *P. G.*, t. XII, col. 232.

Le commentaire de Luc., XX, 42-48, attribué dans Migne à Denys d'Alexandrie, mais qui n'est pas de lui, cite un passage de l'épître de Jacques, I, 13, *P. G.*, t. X, col. 1596. Cf. Meinertz, *op. cit.*, p. 112, note 4.

Les versions égyptiennes contenaient tout le Nouveau Testament, et bien que les mss dans lesquels elles nous sont parvenues ne soient pas antérieurs au Xe siècle, elles remontent au IIIe ou même à la fin du IIe siècle. Cf. Gregory, *Textkritik des N. T.*, 1902, t. II, p. 529 sq.

La plus ancienne version syriaque du N. T. (syrcur., syr-sin.) ne contenait pas l'épître de Jacques. De même la *Doctrine d'Addaï* ne la mentionne pas dans la liste des livres en usage dans l'Église syrienne; cf. Phillips, *The Doctrine of Addai*, Londres, 1876, p. 44; et Aphraate, *Homélies*, *Pat. Syr.*, t. I, p. XLIII, n'a encore que le canon restreint de la *Doctrine d'Addaï*. La partie la plus ancienne des *Constitutions Apostoliques*, ne met pas non plus Jacques dans la liste des livres canoniques, l. II, 57, édit. Funk, 1906, t. I, p. 161. L'épître était déjà dans la *Peschitto*, au cours du IVe siècle. Saint Éphrem en cite des passages, cf. Meinertz, *op. cit.*, p. 180, mais son canon doit être indépendant de celui de la *Peschitto*, car il contient des *deutéro-canoniques*, par exemple l'épître de Jude, qui ne sont pas dans cette version.

L'épître ne se trouve que dans une recension tardive, peut-être du IVe siècle, de la vieille version latine. Nous n'en lisons aucune citation dans saint Cyprien, et le seul passage de Tertullien qui rappelle un texte de l'épître, *Adv. Jud.*, 2, cf. Jac., II, 23, se trouve dans un ouvrage dont l'authenticité n'est pas absolument hors de conteste. Le canon de Mommsen, vers 359, ne la mentionne pas. Voir ce texte dans E. Preuschen, *Analecta*, p. 138-139.

Eusèbe de Césarée, sans donner une liste officielle des livres saints, expose l'état du canon dans la première moitié du IVe siècle. Il met l'épître de Jacques et celle de Jude, parmi les livres « contestés » mais « connus de beaucoup », *H. E.*, l. III, c. XXV, *P. G.*, t. XX, col. 269. Eusèbe semble distinguer deux catégories de livres « contestés ». Les uns contestés mais acceptés par la majorité, d'autres reçus seulement par une minorité et ne portant pas les marques authentiques d'une origine apostolique, comme, les *Actes de Paul*, le *Pasteur* d'Hermas, l'*Apocalypse* de Pierre, etc. Il range l'épître de Jacques parmi les écrits de la première catégorie, non parmi ceux de la seconde, qu'il appelle aussi νόθοι « illégitimes ». Toutefois. l. II, c. XXIII, col. 205, après avoir dit qu'on attribue à Jacques la première des épîtres appelées catholiques, il ajoute : « Mais il faut savoir que, comme elle est illégitime ὡς νοθεύεται, peu d'anciens la mentionnent, ainsi que celle de Jude... Cependant nous savons qu'elles sont lues publiquement avec les autres dans la plupart des églises. »

De toutes ces données il semble se dégager cette conclusion. L'incertitude concernant l'auteur de l'épître porte Eusèbe à la ranger parmi les écrits « illégitimes »; c'est le point de vue historique; mais comme d'autre part elle est acceptée « par la plupart des églises », il reconnaît le fait et la place parmi les « antilégomènes » de la première catégorie. Il avoue ainsi qu'on lui attribue une valeur comme « écriture ».

4° *L'Épître de Jacques à la fin du IVe et au début du Ve siècle.* — La fin du IVe siècle et le commencement du Ve marquent l'époque de la fixation du canon. Saint Athanase, dans sa XXXIXe *Lettre festale*, en 367, donne la liste officielle des livres saints, sur lesquels il dit être « pleinement informé », *P. G.*, t. XXVI, col. 1437. Il place notre épître la première des épîtres catholiques, immédiatement après les Actes. De même pour Didyme d'Alexandrie, t. XXXIX, col. 1749, et saint Cyrille de Jérusalem, t. XXXIII, col. 500. Saint Grégoire de Nazianze la donne à la place qu'elle occupera plus tard dans la liste du concile de Trente, t. XXXVII, col. 474. Saint Basile et saint Grégoire de Nysse ne la mentionnent pas.

Dans les *Iambes à Séleucus*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 1597, attribués à saint Amphiloque évêque d'Iconium, vers 374, nous lisons : « Quelques-uns disent qu'il faut recevoir sept épîtres catholiques, d'autres, trois seulement, une de Jacques, une de Pierre, une de Jean. » Il n'y a donc pas encore de liste officielle, mais l'épître de Jacques se trouve parmi les moins contestées des épîtres catholiques. Saint Épiphane la cite comme Écriture, *Hæres.*, LXXVII, c. XXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 681, et la liste placée à la fin du canon 59 du concile de Laodicée, vers 360-365, la donne la première des épîtres catholiques, après les Actes; cette liste ne fait probablement pas partie du texte original, mais elle est ancienne. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II *a*, p. 202; cf. *ibid.*, p. 193; Westcott, *History of the Canon of the New Testament*, Londres, 1881, p. 431.

Le 85e canon qui est à la fin du VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques*, édit. Funk, 1906, t. I, p. 592, énumère l'épître de Jacques avec celle de Jude, après celles de Paul, de Pierre et de

Jean. Ce canon date vraisemblablement du v[e] siècle.

La *Synopsis sacrarum Scripturarum*, attribuée à saint Jean Chrysostome, dit qu'il y a « trois épîtres catholiques », sans les nommer. *P. G.*, t. LVI, col. 317. Ces épîtres doivent être Jac., I[a] Pet., I[a] Joan. Le canon de saint Jean Chrysostome et de Théodoret était celui de la Peschitto. Cf. M. Meinertz, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser*, p. 167, 172. Cf. *P. G.*, t. LXIV, col. 1040-1052; t. LXXX, col. 1053; t. LXXXI, col. 152.

Théodore de Mopsueste, au témoignage de Léonce de Byzance, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1365, rejetait le livre de Job, et l'épître de Jacques parce qu'elle proposait Job comme exemple de patience, III, 11. Cf. M. Meinertz, *op cit.*, p. 171. L'attitude de Théodore envers l'épître de Jacques fit scandale à Antioche, car elle allait contre le sentiment de son Église. Cf. Th. Zahn, *Einleitung in das neue Testament*, t. I, p. 89. A Antioche on recevait les trois grandes épîtres catholiques. La traduction arménienne du Nouveau Testament faite au v[e] siècle sur le syriaque, contenait l'épître de Jacques, avec les autres livres du Nouveau Testament sauf l'Apocalypse. La version éthiopienne, faite probablement au IV[e] siècle et revisée au VI[e] ou au VII[e], les contenait tous sans exception. Cf. C. R. Gregory, *op. cit.*, t. II, p. 554.

L'épître est donnée dans le *Codex Vaticanus* et dans le *Codex Sinaïticus* qui sont du IV[e] siècle, dans l'*Alexandrinus* et le *Codex Ephræmi*, du v[e] siècle; dans la liste du *Codex Claromontanus*, liste qui est probablement d'origine grecque et remonte au IV[e] siècle.

En Occident, l'hérésie arienne obligea les défenseurs de l'orthodoxie à étudier les écrits des orientaux et à se servir de tous les livres tenus par eux comme canoniques. Saint Hilaire de Poitiers cite l'épître de Jacques comme Écriture, *De Trinit.*, IV, 8, *P. L.*, t. X, col. 101; cf. Jac., I, 17. Saint Philastre de Brescia énumère toutes les épîtres catholiques, *P. L.*, t. XII, col. 1199. Rufin, dans l'*Expositio in Symbolum Apostolorum*, donne une liste des livres canoniques: il place Jac. après les épîtres de Pierre : « une de Jacques, frère du Seigneur et apôtre. » *P. L.*, t. XXI, col. 374.

Saint Jérôme donne l'état de la tradition chrétienne à la fin du IV[e] siècle. Dans la liste de sa lettre *Ad Paulinum*, il place l'épître de Jacques la première des épîtres catholiques. *P. L.*, t. XXII, col. 548. Dans le *De viris illustr.*, c. II, il dit que Jacques, frère du Seigneur, a écrit une des sept épîtres catholiques, mais il rapporte l'opinion de quelques-uns, à savoir : qu'elle a été publiée sous son nom par un autre et qu'avec le temps elle a acquis peu à peu de l'autorité : *unam tantum scripsit epistolam, quæ de septem catholicis est, quæ et ipsa ab alio quodam sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem. P. L.*, t. XXIII, col. 640. Il tient sans doute ces renseignements d'Eusèbe qui est sa principale source. Dans le même chapitre, il donne son sentiment sur la personne de l'auteur : c'est le « frère du Seigneur », surnommé « le juste », « fils de Marie sœur de la mère du Seigneur ». Il signale que « quelques-uns » le regardent comme le fils de Joseph et d'une autre épouse : *ut nonnulli existimant, Joseph ex alia uxore;* plus tard il qualifiera sévèrement cette opinion et la caractérisera comme un des *deliramenta apocryphorum. In Matth.*, XII, 49, *P. L.*, t. XXVI, col. 88. Voir plus loin ORIGINE DE L'ÉPÎTRE. Il attribue également à l'auteur de l'épître la dignité d'apôtre, *Contra Pelag.*, II, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 581.

Saint Augustin, dans le canon des écritures qu'il donne *De doctrina christiana*, II, 13, place l'épître la dernière des épîtres catholiques, et après les Actes et l'Apocalypse, ce qui pourrait indiquer qu'elle a été reçue la dernière des épîtres catholiques dans le canon latin. Cf. *P. L.*, t. XXXIV, col. 41.

Cassien la cite souvent : cf. *Corpus* de Vienne, t. XVII, p. 409; il mentionne Jacques avec Pierre et Jean, en se référant à l'épître aux Galates: *ibid.* p. 141. Priscillien la cite comme l'œuvre d'un apôtre. *Corpus* de Vienne, t. XVIII, p. 63; cf. p. 166.

Elle est dans la liste du *Décret de Gélase*, sur la date duquel on n'est pas fixé. Les parties I-III qui contiennent la liste des livres canoniques remontent peut-être à Damase († 384). Le concile d'Hippone, 393, et les conciles de Carthage, 397 et 419, donnent la liste complète des livres canoniques: l'épître de Jacques et celle de Jude y sont mises après celles de Pierre et de Jean, probablement à cause de leur admission tardive dans l'Église d'Afrique En 405, Innocent I[er] dans une lettre à Exupère évêque de Toulouse, énumère tous les livres qu'il faut recevoir comme canoniques. Là encore, l'épître de Jacques est placée après les autres épîtres catholiques. A partir de ce moment le canon est officiellement fixé dans l'Église latine. On cite parfois Junilius, comme jetant une note discordante dans la tradition africaine. Il place, en effet, l'épître de Jacques parmi les livres « ajoutés par plusieurs, mais d'autorité moyenne », *Instituta regularia divinæ legis*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 19-20. Mais ce personnage qui vivait au VI[e] siècle ne fut pas évêque en Afrique, comme on l'a prétendu, mais questeur du palais de l'empereur Justinien. Il se rattache à l'école de Nisibe, par son maître Paul de Nisibe et reflète les tendances de Théodore de Mopsueste. Cf. Bardenhewer, *Patrologie*, 3[e] édit., Fribourg, 1910, p. 552.

5° *L'Épître de Jacques à partir du VII[e] siècle.* — Dans les Églises orientales, bien que le canon n'ait été fixé officiellement qu'à la fin du VII[e] siècle, la plupart des catalogues de livres saints antérieurs à cette époque donnent l'épître de Jacques avec les autres épîtres catholiques. On cite cependant Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, 7, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 374, qui rejette les épîtres catholiques pour des raisons de polémique. Il s'efforce de justifier son opinion en se référant aux hésitations d'Eusèbe et d'Amphiloque, mais il reconnaît que chez les Syriens on reçoit les trois principales épîtres catholiques, une de Pierre, une de Jean et une de Jacques. Le concile *In Trullo*, 692, consacre les décisions antérieures qui doivent faire autorité dans l'Église sur la liste des saintes écritures. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 940. A partir de cette époque le canon est officiellement fixé pour toutes les églises. Si l'on rencontre encore des doutes au sujet de l'épître de Jacques, par exemple chez Cajétan et Érasme, ils portent plutôt sur son origine que sur sa valeur canonique. Cf. Cajétan, *Epistolæ Pauli et aliorum apostolorum ad Græcam veritatem castigatæ*, Lyon, 1556, p. 410; Érasme, *Novum Testamentum græce*, Bâle, 1516, p. 606. Le concile de Sens, 1528, prescrivit de suivre pour la liste des livres canoniques l'usage reçu dans l'Église depuis le III[e] concile de Carthage et les décrets d'Innocent I[er] et de Gélase. Mansi, *Concil.*, t. XXXII, col. 1164. La liste des livres du Nouveau Testament donnée par le Concile de Trente à la fin du décret *De canonicis Scripturis*, avait pour but de déterminer les livres inspirés, c'est-à-dire écrits sous l'influence du Saint-Esprit, non de définir les auteurs de ces livres. Le décret mentionne *Jacobi apostoli una (epistola)*. Cf. Theiner, *Acta genuina concilii Tridentini*, Zagrabiæ, 1874, t. I, p. 86.

En résumé, nous trouvons l'épître de Jacques, en Orient, dans le canon d'Alexandrie dès la fin du second siècle, et dans celui de saint Éphrem et de la *Peschitto*, au cours du IV[e] siècle. A cette époque, elle est largement répandue en Palestine et en Syrie; malgré les doutes émis par quelques-uns sur son origine, elle est reçue dans la plupart des églises.

En Occident, nous en trouvons des traces dans Clément de Rome, Hermas et saint Irénée. Elle n'est pas donnée expressément par eux comme canonique, ni attribuée à Jacques, mais elle fournit un aliment à leur pensée et à leur foi. Nous ne la trouvons ni dans la plus ancienne version latine, ni dans le canon de Muratori. Elle n'apparaît que dans une recension tardive de la vieille version latine et nous ne la trouvons pas dans le canon africain avant le IVe siècle. Les rapports entre les orientaux et les occidentaux à l'occasion des luttes doctrinales du IVe siècle, contribuèrent probablement à la faire connaître dans toute l'Église latine et à la faire accepter en Occident comme elle l'était en Orient. Ces faits n'ont rien d'étonnant si l'on considère le caractère avant tout pratique de l'épître et ses destinataires qui étaient des Juifs convertis. Elle n'offrait d'intérêt que pour le groupe d'Églises aux besoins desquelles elle répondait.

Les hésitations signalées par Origène, Eusèbe et saint Jérôme, ont probablement leur origine dans l'incertitude où l'on était sur la personne de Jacques « frère du Seigneur », évêque de Jérusalem, auquel la tradition attribuait l'épître; sur son identité avec Jacques d'Alphée, l'un « des douze. » Ces doutes pouvaient peut-être provenir aussi de ce que la rédaction de l'épître aurait été confiée par Jacques, évêque de Jérusalem, à un secrétaire de culture hellénique. Mais ces questions se rattachent à l'objet d'un paragraphe suivant, l'origine de l'épître.

III. Caractères généraux et analyse de l'Épitre. — 1° *Caractères généraux.* — Sans l'adresse et le salut du commencement, I, 1, l'épitre ne donnerait point l'impression d'une lettre. Elle ne contient aucune note personnelle et n'offre point de salutation finale. Elle consiste en une suite d'exhortations dans le ton de l'homélie ou de la littérature des proverbes : sa manière simple et pratique rappelle certains développements des évangiles synoptiques. Cependant elle n'est pas un traité général; elle vise des lecteurs déterminés, et répond aux besoins d'un groupe d'Églises ou de communautés.

Dans la forme, l'épître ne présente pas une suite logique et cohérente d'enseignements ou d'exhortations, soutenue par une idée directrice. Les sections sont parfois reliées entre elles par la simple association des images : un mot suggère une idée et appelle un nouveau développement. Chaque développement porte sur un point déterminé de la vie chrétienne et se suffit à lui-même. Ce qui fait l'unité de l'écrit c'est son but : donner une règle de vie et réaliser le christianisme. L'épître veut montrer aux fidèles la différence qu'il y a entre le vrai et le faux christianisme, les encourager à supporter l'épreuve et la persécution, et à en tirer profit. Elle n'a point pour but de convertir par un exposé de la foi, ni de faire de l'apologie ou de la controverse; elle est essentiellement pratique. Toutefois elle ne manque pas de profondeur et suppose une théologie des principales vérités chrétiennes.

L'épître, par le ton général, rappelle les écrits du judaïsme, Elle insiste sur la justice, elle fait l'éloge de la sagesse, elle tire ses exemples de l'Ancien Testament. Ses expressions rappellent souvent celles des Proverbes ou des Prophètes. Elle conçoit la religion comme une connaissance de Dieu et de sa loi, et une pratique fidèle de cette loi, I, 22-24; II, 19 sq., IV, 17. La sagesse est un don de Dieu, I, 5; III, 17; elle montre au fidèle le chemin et le guide dans les voies qui plaisent à Dieu, elle traduit la sainteté en acte par l'accomplissement des œuvres de charité en faveur des frères, I, 26; II, 14-26. Si le juste souffre actuellement, il doit se consoler à la pensée du jugement qui mettra fin à ses souffrances et qui accablera les oppresseurs impies, V, 1-7. Les seuls représentants de la volonté de Dieu, sont des personnages de l'Ancien Testament, V, 10 sq; V, 17 sq. Dieu, législateur et juge, est personnellement l'unique centre de la religion. Les références directes à Jésus sont rares dans l'épître. Le Christ n'y est nommé que deux fois, I, 1; II, 1. Il n'y est rien dit de sa mort, de sa résurrection, de son exemple de patience, cf. V, 10-11 et I Pet., II, 21; de sa prière, cf. V, 17 et Heb., V, 7. L'organisation dénotée par l'épître est décrite dans les termes du judaïsme : il est question de la synagogue, II, 2; des « anciens de l'Église, » V, 14; d'Abraham « notre père », II, 21; du Seigneur « des armées », V, 4 (la seule fois dans le Nouveau Testament), des « douze tribus qui sont dans la *diaspora* », I, 1. Les expressions de l'épître rappellent les Proverbes, Job, l'Ecclésiastique, la Sagesse. Tous les chapitres offrent de longs développements qui pourraient sans difficulté s'adresser à une communauté juive.

Mais tous ces caractères ne sont pas spécifiquement juifs, ils peuvent se trouver dans un écrit adressé à des fidèles du christianisme primitif à peine dégagé du judaïsme. L'ensemble de ces traits pourrait être d'un judéo-chrétien qui parle à des juifs convertis. D'ailleurs l'épître offre beaucoup de développements qui ne peuvent être le produit d'une conscience purement juive et qui sont spécifiquement chrétiens : la parole de vérité qui engendre, I, 18; le Seigneur Jésus-Christ, I, 1; II, 1; le choix des pauvres pour être riches dans la foi et devenir héritiers du royaume, II, 5 sq.; la conception du salut non par la foi seule, mais par la foi avec les œuvres, II, 14-26; la loi parfaite de liberté, c'est-à-dire l'ancienne Thorah ramenée par Jésus à sa valeur religieuse et morale, II, 8; cf. Matth., V, 17; la défense de jurer, en accord avec Matth., V, 34-37. L'épître offre beaucoup de points de contact avec le sermon sur la montagne, et les expressions « frères bien-aimés », I, 16-19, la nouvelle naissance, I, 18, « le royaume », II, 5, le nom que l'on blasphème, II, 7, la loi royale de la liberté, II, 8, sont des expressions et des idées chrétiennes. Les tendances pharisiennes et les observances légales ou rituelles des Juifs sont écartées de l'épître.

Enfin beaucoup de passages rappellent Philon ou les écrits du judaïsme hellénistique. La langue n'est pas un grec de traduction mais la κοινή littéraire la plupart du temps, bien qu'elle n'atteigne pas à la perfection de celle de l'épître aux Hébreux. Tout cela suppose que l'auteur ou le rédacteur avait une culture judéo-hellénique et que l'épître s'adressait à des milieux judéo-chrétiens où l'hellénisme avait pénétré assez profondément (Voir plus loin Origine de l'épitre.) Enfin on sent chez l'auteur la conscience d'une autorité incontestée. Il ne cherche pas à se concilier la faveur de ses lecteurs; mais, s'appuyant sur un fondement de doctrine très net, il parle, à la manière d'un maître, parfois même un peu rudement, le langage du devoir. Si l'épître n'a pas la profondeur des écrits de saint Paul ou de saint Jean, elle nous offre un type primitif de christianisme et un aspect souvent trop méconnu de la foi : le christianisme règle de vie, le christianisme en action. Elle n'est pas une « épître de paille » comme l'appelait Luther.

2° *Analyse de l'Épître.* — 1. *Adresse*, I, 1. L'épître est adressée par « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus qui sont dans la dispersion. »

2. *Le fruit des épreuves*, I, 2-18. — Il faut se réjouir des épreuves, car elles donnent lieu à la patience de s'exercer, et la patience, à son tour, si elle est accompagnée de bonnes œuvres, est un moyen d'atteindre la perfection. Être parfait, c'est avoir la sagesse. Mais cette sagesse vient de Dieu : il faut la lui deman-

der sans hésiter et avec constance. La richesse du riche passera comme l'herbe se flétrit, et l'homme qui aura supporté avec fruit l'épreuve recevra la couronne de vie.

Ce n'est pas Dieu qui tente l'homme, c'est sa propre convoitise. C'est de là que vient le péché : de Dieu il ne vient que du bien; car il nous a engendrés par la parole de vérité, pour que nous soyons les prémices de ses créatures.

3. *Comment il faut recevoir la parole*, I, 19-27. — Il faut éviter la colère et la méchanceté, et recevoir avec douceur la parole qui est greffée en nous; c'est une parole qui sauve. Mais il ne suffit pas de l'entendre; il faut tenir son regard fixé sur elle et pratiquer cette « loi parfaite », qui est loi de liberté. Pour être vraiment religieux, il faut mettre un frein à sa langue et accomplir des œuvres de miséricorde.

4. *Il faut aimer le prochain sans faire acception de personnes*, II, 1-13. — Si on n'exerce point la miséricorde, si on accueille avec empressement les riches et qu'on repousse les pauvres, on viole la loi au même titre que celui qui tue ou commet l'adultère. La « loi royale » commande l'amour du prochain; si on y manque on viole la loi tout entière. Personne, en aucun cas, ne peut se dispenser de l'amour du prochain.

5. *La foi et les œuvres de miséricorde*, II, 14-26. — Il faut accomplir des œuvres de miséricorde. Sans elles la foi ne sert à rien, elle est morte. Abraham fut justifié par les œuvres et non par la foi seule, en offrant son fils Isaac; Rahab fut justifiée par les œuvres en sauvant les envoyés de Josué.

6. *L'usage qu'il faut faire de sa langue*, III, 1-12. — La parole est cause de beaucoup de péchés. Aussi, ceux qui s'érigent en docteurs, seront-ils jugés sévèrement. La langue dirige l'homme comme le gouvernail dirige le vaisseau. Elle est comme l'étincelle qui peut embraser une grande forêt; comme la contagion qui infecte tout le corps. Elle est un fléau que personne ne peut arrêter : elle bénit Dieu et maudit les hommes faits à l'image de Dieu. Il ne doit pas en être ainsi; de la même source ne peut jaillir l'eau douce et l'eau saumâtre.

7. *La vraie et la fausse sagesse*, III, 13-18. — Une sagesse qui ne conduit pas à la paix, qui est pleine d'amertume et de jalousie, ne vient pas d'en haut; elle est terrestre, charnelle, diabolique. La vraie sagesse, qui vient de Dieu, est simple, ennemie du mensonge, de la jalousie et de la discorde.

8. *Contre les discordes et l'esprit du monde*, IV, 1-7. — La cause des discordes est que chacun cherche à satisfaire ses désirs aux dépens de son prochain. Mais en réalité, l'on n'obtient aucune satisfaction; les prières sont inefficaces, car elles sont imprégnées de l'esprit du monde : l'intention est mauvaise. Qui veut aimer le monde se rend ennemi de Dieu.

Dieu veut le service du cœur tout entier. Il ne se révèle qu'à ceux qui s'humilient et tournent vers lui leur volonté. Il faut donc résister au diable, qui est prince de ce monde, et se tourner vers Dieu avec un cœur repentant.

Ne révélez point les fautes des autres. Ceux qui condamnent leur prochain condamnent la loi elle même, en se faisant juges et en usurpant le rôle du Seigneur de la vie et de la mort, qui seul a le pouvoir et le droit de juger.

C'est aussi une pratique du monde, que de faire des projets sans s'en remettre à la volonté de Dieu : l'homme n'est qu'une vapeur qui se dissipe; l'avenir est à Dieu.

9. *Avertissements aux riches, exhortations à la patience*, V, 1-11. — Les riches vont recevoir leur châtiment : le malheur va fondre sur eux : leurs richesses sont perdues. Leurs injustices sont parvenues aux oreilles du Dieu des armées. Il n'y a qu'à attendre patiemment l'avènement prochain du Seigneur; c'est lui qui fera tourner à bien toutes choses. Comme modèle de patience et de générosité dans l'épreuve, il faut imiter les prophètes et Job.

10. *Recommandations diverses*, V, 12-20. — Il ne faut pas jurer; l'affirmation doit être « un oui », la négation « un non ». Il faut sanctifier l'affliction comme la joie, l'affliction en priant, la joie en chantant des psaumes, ce qui est encore une manière de prier. Dans la maladie il faut appeler « les presbytres de l'Église », pour qu'ils prient et fassent une onction sur le malade afin de le sauver et de lui remettre les péchés. Il faut confesser réciproquement ses fautes et prier les uns pour les autres, car la prière du juste a une grande puissance, comme le prouve l'exemple d'Élie. Ramener un pécheur de la voie où il s'égare, c'est sauver une âme de la mort et couvrir une multitude de péchés.

IV. ORIGINE DE L'ÉPÎTRE. — 1° *Données de la tradition.* — Malgré les hésitations signalées par Origène, Eusèbe et saint Jérôme, l'épître est attribuée par la tradition à Jacques, Jacques apôtre, Jacques frère du Seigneur (Voir CANONICITÉ). Sous le nom de Jacques, la tradition désigne l'évêque de Jérusalem, mentionné dans les Actes, c. XV, et dans l'épître aux Galates, I, 18-19; II, 1-10, dont saint Jérôme résume la vie dans le *De viris ill.*, 2. Le concile de Trente, sans vouloir définir la question d'auteur, s'appuie sur les données de la tradition et attribue l'épître à Jacques l'apôtre, sess. XIV, *De Extrema Unctione*, can. 1, 3, à Jacques apôtre et « frère » du Seigneur, *ibid.*, c. I. Dès lors la question se réduit à savoir avec quel personnage du nom de Jacques, mentionné dans le Nouveau Testament en dehors des Actes et de l'épître aux Galates, il faut identifier l'auteur de l'épître. C'est une question fort complexe, que la tradition n'a pas résolue, parce que les données du Nouveau Testament permettent plusieurs hypothèses ou plusieurs combinaisons.

Rappelons d'abord les passages où nous lisons le nom de Jacques. Outre le fils de Zébédée, mort sous Agrippa Ier, en 44, et qui n'est pas en cause, nous connaissons Jacques le fils d'Alphée, Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15, Act., I, 13. L'évangile selon saint Luc, VI, 16, parle d'un Jacques qui est probablement le frère de Jude et que l'on peut identifier avec assez de vraisemblance avec le fils d'Alphée. L'évangile selon saint Marc, XV, 40, parle de Jacques le « mineur », ὁ μικρός, c'est-à-dire le petit ou le jeune : il est frère de José ou de Joseph et fils d'une Marie qui était au pied de la croix. Nous le retrouvons dans Marc., XVI, 1; Luc., XXIV, 10; Matth., XXVII, 56. Ce Jacques le mineur est-il distinct du fils d'Alphée ? Sa mère, que nous retrouvons Joa., XIX, 25, y est nommée Marie de Clophas (que l'on entend généralement : femme de Clophas), et sœur ou belle-sœur, ἀδελφή, de Marie, mère de Jésus. Si Clophas est le même personnage qu'Alphée, Jacques le mineur s'identifie sans peine avec Jacques fils d'Alphée. Mais on reconnaît, aujourd'hui, qu'il est impossible de faire du mot Alphée l'équivalent sémitique du nom grec Κλωπᾶς ou Κλεόφας, abrégé de Κλεόπατρος. Cependant comme une même personne pouvait porter deux noms, selon un usage assez courant à cette époque, l'identification du fils d'Alphée et de Jacques le mineur n'est pas impossible. On objecte que Luc connaît certainement Alphée, et que cependant il parle de Clophas comme d'un inconnu, Luc., XXIV, 18. Mais dans ce passage rien n'indique qu'il s'agisse du Clophas de Joa., XIX, 25. L'identité de Jacques le mineur avec le fils d'Alphée et le Jacques de Luc., VI, 16 apparaît donc comme une simple possibilité, d'après les seuls

passages des évangiles. Nous allons voir que cette possibilité devient une hypothèse sérieusement appuyée par les Actes et l'épître aux Galates.

Les synoptiques mentionnent, en effet, parmi les « frères » du Seigneur, un Jacques, qui est nommé le premier, avant Joseph, Simon et Jude, Matth., XIII, 56; Marc., VI, 3. Nous retrouvons les « frères » du Seigneur dans Act., I, 13, où nous les voyons convertis, tandis que Joa., VII, 5, nous dit que, du vivant de Jésus, ils ne croyaient pas encore en lui. C'est dans ce groupe qu'il faudra sans doute chercher l'évêque de Jérusalem mentionné Act., XII, 17; XV, passim; XXI, 18-22; Gal., I, 18-19; II, 1-10; cf. I Cor., XV, 7. Or l'évangile selon saint Marc nous renseigne sur la mère des deux premiers « frères » de Jésus, Jacques et Joseph ou José; il la place au pied de la croix, Marc., XV, 40, et personne n'oserait soutenir avec Helvidius, que dans ce verset il s'agit de la mère de Jésus : c'est Marie de Cléophas, sœur ou belle-sœur, ἀδελφή, de la mère de Jésus, Joa., XIX, 25. Si Clophas est le même personnage qu'Alphée et s'il est *l'époux* de cette Marie, qu'il sert à désigner, Jacques le « frère » du Seigneur est le fils d'Alphée et l'un des « douze ». La principale objection que l'on fait à ce système est que les « frères » de Jésus ne croyaient pas en lui, Joa., VII, 5, et qu'ils se distinguent du groupe des apôtres. Mais le passage Joa., VII, 5, permet peut-être des exceptions; et puis la distinction des deux groupes ne dit pas forcément qu'aucun des parents du Seigneur n'appartenait au groupe des apôtres. D'ailleurs l'ensemble du système est échafaudé sur l'identité d'Alphée et de Clophas, qui n'est qu'une probabilité. Dans l'hypothèse contraire, la mère de Jacques le mineur et de José, Marc., XV, 40, n'en reste pas moins sœur ou belle-sœur de la mère de Jésus, Joa., XIX, 25, ce qui suffit à écarter le système d'Helvidius, mais ne permet pas l'identification de l'auteur de l'épître avec l'un des « douze ».

On apporte, en faveur de l'identité de Jacques le mineur et de Jacques d'Alphée, l'apôtre, des passages de l'épître aux Galates et des Actes. On traduit Gal., I, 19 : « Je n'ai vu aucun autre *apôtre*, si ce n'est Jacques. » Il n'y a rien à redire à cette traduction qui parait bien la meilleure, encore que l'autre traduction : « Je n'ai vu aucun autre apôtre, en dehors de Céphas, mais j'ai vu Jacques, » ait aussi sa probabilité. Mais ce texte n'est pas absolument décisif, car chez saint Paul l'usage du mot apôtre n'est pas réservé exclusivement pour désigner les « douze »; il peut avoir un sens plus large. Cf. Act., XIV, 14; I Cor., XV, 7-9; Rom., XVI, 7; I Cor., XII, 28; II Cor., VIII, 23; Phil., II, 25. D'après Marius Victorinus et l'Ambrosiaster, saint Paul ne regardait pas Jacques comme l'un des « douze ». Cf. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris, 1918, p. 19. Lorsque la tradition appelle « apôtre » le « frère » du Seigneur, elle se réfère implicitement à saint Paul, sans trancher la question d'exégèse soulevée par Gal., I, 19.

Toutefois les Actes, XII, 17; XV, 13; XXI, 18; et Gal., II, 9-12, nous montrent l'évêque de Jérusalem jouissant d'une grande autorité parmi les apôtres : il est une des « colonnes de l'Église ». Il ne pouvait, semble-t-il, acquérir une telle autorité sans être l'un des « douze » et le disciple immédiat de Jésus. Cet argument est le plus fort en faveur de l'identité de Jacques de Jérusalem avec le fils d'Alphée, identité à laquelle rien ne s'oppose par ailleurs. On fait cependant remarquer que Barnabé lui aussi était un personnage considérable puisqu'il introduit saint Paul auprès du collège apostolique, Act., IX, 27, et qu'il est appelé apôtre, Act., XIV, 14. Cette considération n'enlève pas toute sa force au dernier argument, car on conçoit difficilement que le chef de l'église de Jérusalem n'ait pas été l'un des disciples immédiats de Jésus, instruits et choisis par lui. En somme l'identification de Jacques de Jérusalem avec Jacques d'Alphée nous paraît assez probable; nous n'oserions la proposer comme certaine. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 72-89; A. Durand, *L'Enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908, p. 219 : Les frères du Seigneur.

2° *Données de l'épître.* — 1. *L'épître est d'origine chrétienne.* — L'épître se donne pour l'œuvre de « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ », I, 1. Les uns invoquent l'absence des mots « apôtre » et « frère du Seigneur », contre l'authenticité de l'écrit; d'autres, au contraire, voient dans cette absence une marque d'authenticité. Jacques était un personnage assez connu des Juifs convertis auxquels il s'adresse, pour n'avoir pas à décliner ses titres; personne ne pouvait s'y méprendre. Sûr d'être écouté, l'auteur n'a besoin de se prévaloir ni de sa qualité d'apôtre, ni de sa parenté avec Jésus. Un écrit pseudépigraphe voulant se couvrir de l'autorité de Jacques n'aurait pas gardé une telle réserve. Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 485 sq., regarde l'adresse comme une interpolation tardive; mais Windisch, *Die Katholischen Briefe*, Tubingue, 1911, p. 4, fait remarquer que c'est là une hypothèse bien invraisemblable, à cause du lien étroit qui rattache les versets 1 et 2 (χαίρειν.... χαράν).

L'épître se présente comme l'œuvre d'un judéo-chrétien. (Voir CARACTÈRES GÉNÉRAUX.) Elle se rapproche souvent de l'enseignement de Jésus dans les synoptiques : plus qu'aucune autre lettre du Nouveau Testament elle rappelle le Sermon sur la montagne. Elle contient aussi des éléments judaïques, mais aucun de ces éléments, nous l'avons déjà fait remarquer, n'est spécifiquement juif. Elle laisse au second plan l'œuvre de salut de Jésus parce qu'elle ne veut pas faire un exposé doctrinal, mais donner une suite d'exhortations pratiques. Spitta, *Der Brief des Jakobus* (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*), Göttingen, 1896, et L. Massebieau, *L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien ?* dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXII, p. 249, l'ont regardé comme un écrit juif antérieur au christianisme et interpolé par un chrétien pour être introduit dans le Nouveau Testament. C'est dans ce but qu'aurait été ajoutée la mention de Jésus-Christ, I, 1 et II, 1, et ce travail de surcharge serait particulièrement reconnaissable dans II, 1, grâce à l'accumulation des génitifs. La thèse de Spitta a trouvé beaucoup de faveur auprès de l'auteur de l'article *James* (*General Epistle of*), de la *Jewish Encyclopedia*, t. VII, p. 68, et a été acceptée par lui sans hésitation. Elle a été péremptoirement réfutée par Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament*, p. 195 sq. Il est impossible, en effet, d'attribuer à un Juif, I, 18; I, 25; II, 5, 7-8, 12; IV, 4; V, 7. La lettre ne contient aucun passage que seul un Juif ait pu écrire; elle est plutôt opposée aux tendances pharisiennes du judaïsme palestinien, car elle marque un affranchissement du légalisme. Elle ne reflète pas les controverses provoquées par la mission de Paul et exposées dans les Actes et l'épître aux Galates. Le judaïsme de l'épître est très libéral et se rapproche de l'hellénisme. D'ailleurs, plus d'un livre du Nouveau Testament renferme des éléments auxquels un Juif aurait pu souscrire sans difficulté. Cf. I Pet., II, 1, 11-20; III, 1-14.

Si un écrit, supposé d'origine juive, pouvait être transformé en une épître chrétienne par la seule addition de quelques mots, il est encore bien plus simple de regarder un tel écrit comme l'œuvre d'un chrétien. Pour cette raison, il y a lieu de rejeter aussi l'hypothèse de Von Soden, dans *Handkommentar zum*

Neuen Testament, de H. J. Holtzmann, Fribourg, 1890, d'après laquelle l'auteur de l'épître aurait incorporé dans son écrit des éléments importants d'origine juive, à savoir : III, 1-18; IV, 11-V, 6. L'auteur n'est pas un compilateur. L'épître, sans doute, n'a pas été écrite d'un seul jet comme certaines épîtres de saint Paul, et la cohésion des différentes parties n'y est pas toujours très apparente, mais elle ne se présente pas non plus comme un aggloméral d'éléments hétérogènes reliés artificiellement; elle est tout entière animée du souffle chrétien. J. Parry, *A discussion of the general Epistle of St. James*, Londres, 1903, s'est efforcé de mettre en relief l'unité logique de l'argument développé dans l'épître.

Harnack, *Die Chronologie*, t. I, p. 489, regarde l'épître comme une collection de proverbes ou de maximes provenant d'un *didascalos* et répandue vers l'an 130. Cette collection aurait été transformée en une lettre vers l'an 200, par un auteur inconnu, grâce à l'introduction de l'adresse, I, 1, et placée sous le nom d'un personnage bien connu, ce qui l'aurait fait rapidement accepter comme écrit canonique. Cette hypothèse se heurte aux mêmes impossibilités que les précédentes : impossibilité de reconnaître dans l'épître une collection de proverbes; impossibilité de regarder l'adresse comme une interpolation, et de faire passer pour une lettre de l'âge apostolique un écrit ayant une telle origine. Un faussaire présente ses propres pensées sous le nom d'un autre afin de se donner de l'autorité. Mais comment attribuer à un personnage du temps apostolique, une collection de sentences qui circule déjà depuis de longues années et dont on connaît l'origine ? C'est une hypothèse vraiment étrange. La compilation des sentences d'un *didascalos* transformée en épître et attribuée à Jacques, est beaucoup plus invraisemblable que la composition de l'écrit par Jacques lui-même.

2. *Est-elle de Jacques de Jérusalem ?* — L'épître reste donc une lettre d'origine chrétienne. Mais s'accorde-t-elle avec ce que nous savons de Jacques, évêque de Jérusalem ? A quelle époque du développement chrétien correspond-elle, et à quels lecteurs paraît-elle s'adresser ?

L'épître dénote une théologie encore élémentaire et toute pratique. Le Christ y est à peine désigné, il est attendu comme juge du monde. Le christianisme de l'épître est très accentué, mais pas encore complètement dégagé du judaïsme; il fait songer aux communautés judéo-chrétiennes, dans les années qui précédèrent immédiatement le concile de Jérusalem. Le « frère » du Seigneur, si on le regarde comme distinct du fils d'Alphée, ne reconnut la mission divine de Jésus qu'après la résurrection, cf. I Cor., XV, 7; Joa., VII, 5, et resta dans le judaïsme jusqu'à ce moment. On pourrait expliquer ainsi pourquoi l'épître laisse dans l'ombre l'œuvre messianique de Jésus : l'auteur était surtout préoccupé de réaliser la vie chrétienne. Il est d'ailleurs plus près des synoptiques que de saint Paul, il ne vit point dans l'atmosphère des controverses, il ne trahit que des préoccupations morales. Un faussaire lui aurait fait prendre des positions plus nettes à l'égard de la loi et l'aurait davantage fait parler dans le ton du discours de Jacques, Act., XV, 20-21.

Toutefois certains caractères de l'épître s'accordent moins bien avec ce que nous savons de la personne de Jacques. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, p. 190 sq., les a développés avec force, en les invoquant pour rejeter la composition de l'épître au IIe siècle, mais ses remarques ne permettent nullement les conclusions radicales qu'il en tire. Voici celles qui méritent d'être examinées. On objecte tout d'abord le caractère littéraire de l'écrit. Comment un Juif de Galilée pouvait-il avoir une connaissance suffisante du grec pour écrire l'épître ? Il faut reconnaître, en effet, que la langue de l'épître n'est pas un grec de traduction, mais la κοίνη littéraire la plupart du temps. Le grec populaire pouvait à la rigueur s'apprendre par les relations de la vie courante; mais la connaissance du grec littéraire suppose la fréquentation d'une école de rhéteur. Lorsque l'auteur de l'épître cite l'Ancien Testament, il s'accorde avec les Septante; sa bible n'est pas la bible hébraïque; de plus sa connaissance de la sagesse et de Philon, montre qu'il est familiarisé avec les écrits du judaïsme alexandrin. Les points de contact de l'épître avec l'enseignement rabbinique et la littérature du judaïsme palestinien, comme l'Ecclésiastique et les Testaments des XII Patriarches sont indéniables; mais ses rapports avec le judaïsme alexandrin sont peut-être encore plus frappants. Cf. A. Kennedy, *The hellenistic atmosphere of the Epistle of James*, dans *The Expositor*, Londres, série VIII, 1911, p. 37-52. Ropes, *A critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James*, Edimbourg, New-York, 1916, rapproche l'argumentation de l'épître de celle de la *diatribé*, et refuse d'attribuer l'écrit à Jacques parce qu'on y sent trop l'influence de l'hellénisme. Il admet cependant comme probable qu'il a été publié dès le commencement sous le nom de Jacques.

A cela on peut faire observer que le grec était beaucoup plus répandu en Palestine au premier siècle qu'on ne croit généralement. Cette langue dominait dans les villes du littoral et était parlée dans la Décapole et dans le nord de la Galilée. A l'intérieur de la Palestine, et même à Jérusalem, il y avait parmi la population un élément important de langue grecque. Les Juifs de la dispersion revenus à la métropole y avaient leurs synagogues, Act., VI, 9, où on lisait la Bible dans les Septante; et dès les premiers jours du christianisme, il y eut un élément helléniste important dans l'Église de Jérusalem. Cf. Act., VI, 1-9. Ainsi il ne manquait pas de moyen, en Galilée comme à Jérusalem, d'apprendre le grec. Si l'on objecte que la situation de famille de Jacques ne lui permettait pas de faire des études, on peut répondre qu'on ne sait pas exactement quelle était cette situation, ni quel lien de parenté le rattachait à Jésus. D'ailleurs si l'on trouve que ces observations n'expliquent pas suffisamment les caractères de l'épître, on peut faire l'hypothèse que l'évêque de Jérusalem a fait rédiger son écrit par un secrétaire de culture hellénique. Ce ne serait pas là un cas isolé dans l'origine des livres du Nouveau Testament.

Jülicher objecte également ceci : comment Jacques a-t-il pu afficher une telle liberté à l'égard des pratiques légales ; écrire une épître où il n'est pas question de lois cérémonielles, où la religion a un caractère surtout moral, I, 27; où l'ancienne loi, regardée comme une servitude, est remplacée par la loi parfaite de la liberté, I, 25; II, 12, dont la plus haute expression est l'amour du prochain, II, 8 ? A ces remarques on doit répondre que Jacques n'est présenté, ni dans les Actes, ni dans l'épître aux Galates, comme le chef du parti judaïsant opposé à Paul et l'inspirateur des contre-missions qui gênèrent si souvent l'apostolat de celui-ci; c'est à tort qu'on veut lui faire jouer ce rôle. Sa position à l'égard de la Loi, dans l'épître, montre qu'il s'affranchit du légalisme, qu'il réagit contre lui et se réclame de l'enseignement de Jésus; Cf. Matth., VII, 12; XI, 28-30; XII, 7; Marc., XII, 28-34. Cette attitude est d'autant plus accentuée que l'épître s'adresse à des lecteurs de langue grecque, d'esprit plus libéral.

Pour retarder jusqu'au IIe siècle la composition de l'épître, on a prétendu aussi qu'elle dépend des lettres

de saint Paul et de saint Pierre, de la lettre de Clément de Rome et même du Pasteur d'Hermas. (Cf. Canonicité.) Jülicher développe cet argument littéraire, mais reconnaît qu'il est très subjectif et peut être diversement apprécié. *Op. cit.*, p. 193. Par contre, il insiste sur les rapports entre Jac., ii, 14-26, et la doctrine de saint Paul. D'après lui la mésintelligence des principes pauliniens dominait l'Église à l'époque où l'épître a été composée. Les œuvres de la loi, dont parle saint Paul, étaient, pour des lecteurs du commencement du iie siècle, les œuvres morales. Les épîtres de Paul, mal interprétées, fournissaient des arguments à ceux qui se laissaient gagner par l'indifférentisme moral. L'auteur écrivit sa lettre pour rectifier cette fausse conception. C'est pourquoi, dans l'exposé de la justification, il ne parle plus des œuvres de la loi, mais des œuvres morales.

Depuis longtemps déjà on a reconnu qu'il n'y a pas lieu d'opposer Jacques et Paul, qu'ils ne se placent pas sur le même terrain, que Jacques n'a nullement l'intention de réfuter Paul, que son épître n'est pas une épître de controverse. Les œuvres, pour Paul, sont surtout les pratiques légales que Jésus a abrogées; pour Jacques, ce sont les fruits de la foi, les œuvres morales. Or ces œuvres morales, le fidèle, d'après Paul, ne peut les négliger; cf. Rom., xii, 1-2; pour Paul, comme pour Jacques, la foi doit porter des fruits; les deux apôtres s'accordent sur ce point essentiel : pour Jacques, la foi sans les œuvres ne sert de rien; elle n'est plus qu'une vaine spéculation, comparable, par son inutilité, à la connaissance qu'ont les démons; pour Paul la foi sans les œuvres morales n'est pas une foi véritable.

Les allusions probables à notre épître, que l'on peut relever dans I Petr. et l'épître de Clément de Rome, se joignent à la tradition pour exclure la date tardive proposée par beaucoup de critiques. Il n'y a rien dans les conceptions religieuses de l'épître qui oblige à la retarder au commencement du iie siècle. Si l'auteur veut combattre une fausse interprétation des principes pauliniens, il n'est pas impossible qu'il ait voulu le faire du temps même de Paul, cf. II Petr., iii, 16; mais dans ce cas on peut dire qu'il est resté sur le terrain exclusivement moral, pour ne pas avoir l'air de combattre des principes qu'il avait approuvés au concile de Jérusalem. Dans cette hypothèse l'épître aurait été composée vers la fin de la vie de saint Jacques, quelques années avant l'an 66.

Toutefois, la théologie élémentaire de l'épître, l'organisation décrite encore dans les termes du judaïsme, l'absence de controverses, la loi chrétienne présentée comme dans l'enseignement de Jésus, les caractères juifs de l'épître, suggèrent une époque où le christianisme était peu développé et n'avait pas encore rompu ouvertement avec le judaïsme. Les conditions sociales des lecteurs semblent indiquer une époque où la tyrannie du parti sadducéen était à son comble. Cf. F. Josèphe, *Antiquit.*, l. XX, c. viii-ix. Toutes ces considérations font penser aux années qui précèdent immédiatement le concile de Jérusalem. Un bon nombre de critiques n'hésitent pas à souscrire à cette conclusion. Mayor, *op. cit.*, p. cxx; C. W. Emmet, Art. *James* (*Epistle of*), dans Hastings' *Dictionary of the Bible in One Volume*, Edimbourg, 1909, p. 424; Salmon, *Introduction to the New Testament*, Londres, 1892, p. 456-458; Belser, Camerlinck, Meinertz. (Voir Bibliographie.) Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, t. i, p. 94, est d'avis que saint Paul fait allusion à l'épître de Jacques dans Rom., iv, 1 sq.

L'hypothèse qui place la composition de l'épître avant le concile de Jérusalem nous paraît la plus probable. D'après ce que nous savons de son auteur et de son origine, elle a été très vraisemblablement écrite à Jérusalem. L'hypothèse d'après laquelle elle aurait été écrite à Rome ne paraît guère fondée; elle ne peut s'appuyer que sur les allusions à l'épître dans les écrivains romains des deux premiers siècles.

Les lecteurs sont des judéo-chrétiens de langue et de culture helléniste. Ils appartiennent à un milieu qui n'est pas le judaïsme pharisaïque de Palestine. La mention de la διασπορά, i, 1, ne permet pas de déterminer d'une façon précise les destinataires. Si l'épître a été écrite avant le concile de Jérusalem, il n'est guère vraisemblable qu'elle vise des chrétiens habitant hors de la Palestine ou de la Syrie. Il faudrait, dans ce cas, songer aux communautés judéo-hellénistes de Palestine, où le christianisme avait déjà pénétré. Si elle a été composée après l'an 60, rien n'oblige à la restreindre à un groupe limité de communautés. Comme l'auteur ne semble pas connaître personnellement ses lecteurs, on pourrait la regarder, dans ce dernier cas, comme une épître répondant aux besoins généraux des communautés de langue grecque, issues du judaïsme.

V. Enseignements théologiques. — Le caractère pratique de l'épître ne se prête pas aux développements dogmatiques. Cependant les exhortations et les enseignements moraux s'appuient sur des idées théologiques très définies, dont les principales se rattachent aux sujets suivants : 1° la tentation, i, 2-5, 12-15; 2° la loi parfaite, ou le salut par l'évangile, i, 23-27; 3° la foi et les œuvres de miséricorde, ii, 14-26; 4° la défense de jurer, v, 12; 5° la prière et l'onction des malades, v, 13-18; 6° la valeur de l'apostolat, v, 19-20.

1° *La tentation*, i, 2-5, 12-15. — L'épreuve de la foi doit être un sujet de joie et un moyen de perfection. Les tribulations, comme dans Rom., v, 3, doivent être génératrices de vertus et permettre d'acquérir la sagesse. Par épreuves, l'apôtre entend les vexations et les souffrances de toutes sortes auxquelles sont exposés les chrétiens pour avoir embrassé le christianisme; ces épreuves, capables d'arracher les fidèles à leur foi, ne doivent pas être limitées aux mauvais traitements infligés aux nouveaux convertis par les païens ou les juifs fanatiques. La foi dont il est question n'est pas seulement une connaissance ou une conviction, l'acte initial qui tourne le pécheur vers Dieu, c'est la foi concrète et agissante. Cf. ii, 1; v, 15; Bède, *P. L.*, t. xciii, col. 11. La persévérance dans l'épreuve doit avoir une « efficacité parfaite », ἔργον τέλειον, c'est-à-dire faire donner au chrétien la mesure de son attachement à ses croyances. Le surcroît d'énergie, déployé dans la résistance doit se traduire en bonnes œuvres; l'endurance passive ne suffit pas, seules les œuvres parfaites rendent les chrétiens « parfaits et accomplis », τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ne laissant rien à désirer, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

Le rôle des épreuves dans l'acquisition de la perfection est un thème commun au judaïsme et à la littérature profane. Cf. *Testaments des XII Patriarches*, Joseph, ii, 7; *Jubilés*, xvii, 17; xix, 8; I Petr., i, 6; Prov., xxvii, 21. Pour être parfait, il faut la sagesse, que l'on ne peut obtenir que par la prière confiante et persévérante, i, 5; cf. Sap., vii, 7; ix, 6; Eccli., i; Sap., ix. Cette sagesse n'est pas une connaissance d'ordre spéculatif; c'est la conduite morale; elle est décrite iii, 13-18. Enfin, l'épreuve patiemment supportée mérite la couronne de vie que le Seigneur donne à ceux qui l'aiment, i, 12. Cf. Apoc., ii, 10; I Cor., ii, 9; Ex., xx, 6; Deut., vii, 9.

De l'épreuve en général, l'auteur passe à la tentation. « Dans la tentation personne ne doit dire : je suis tenté par Dieu; car Dieu est inaccessible aux tentations mauvaises, ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, et il ne tente lui-même personne. Mais chacun est tenté par sa

propre convoitise qui l'attire et l'entraîne. Puis, quand la convoitise a conçu, elle enfante le péché, et le péché une fois consommé engendre la mort. » I, 13-15. Ici, la tentation n'est plus la simple épreuve, c'est l'excitation directe au péché. Dieu permet et même envoie les épreuves, qui de leur nature sont salutaires. Cf. *Der Midrasch Schemot Rabba*, dans A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica*, Leipzig, 1882, p. 31; Dan., XII, 12; Job., V, 17. Mais comme l'on peut être porté à rendre Dieu responsable des défaillances morales résultant des épreuves, l'auteur réagit contre cette tendance : le mal moral est imputable à la seule volonté de l'homme. Cette doctrine découle de la conception de Dieu dans l'Ancien Testament et dans le judaïsme. Cf. Philon, *De Fuga et Inventione*, 79, édition Wendland, Berlin, 1898, t. III, p. 126 : ἐν ὑμῖν γὰρ αὐτοῖς, ὡς ἔφην, οἱ τῶν κακῶν εἰσι θησαυροί, παρὰ θεῷ δὲ οἱ μόνων ἀγαθῶν, « en nous... il y a les trésors de malice, en Dieu il n'y a que les trésors de bonté. » Dieu, en effet, par sa nature est inaccessible au mal; ἀπείραστος κακῶν doit s'entendre plus probablement au sens passif, *intentabilis malorum;* cf. Œcumenius, Théophylacte, ce qui évite une tautologie avec πειράζει... οὐδένα, *neminem tentat*. Cf. Rom., VII, 7-10; Bède, *P. L.*, t. XCIII, col. 14 : « *Duplex est enim genus tentationis. Unum quod decipit, aliud quod probat. Secundum hoc quod decipit, Deus neminen tentavit. Secundum hoc quod probat, Deus tentavit Abraham. De quo et propheta postulat : Proba me Domine, et tenta me* (Ps., XXV). Cf. Œcumenuis, *P. G.*, t. CXIX, col. 455-456. Dans le Pater, Matth., VI, 11, les disciples doivent demander à Dieu d'être délivrés de la défaillance morale, des pièges du mal, ou du malin, ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, non de l'épreuve qui rend plus fort et plus parfait.

Aux versets 17-18, l'auteur donne la raison théologique de son enseignement. Tout bien vient de Dieu, et de lui il ne peut venir que du bien, car il n'est pas soumis aux vicissitudes et aux changements; il n'y a pas en lui des alternatives d'ombre et de lumière, comme dans les choses qui se meuvent et changent. Il est tout lumière, étant « le père des lumières. » Cette expression peut s'entendre des astres, cf. Ps., CXXXV, 7; Jer., IV, 23; Job., XXXVIII, 29; des puissances célestes, ou des hommes éclairés par le Saint-Esprit (Théophylacte). Cf. I Joa., I, 5; Philon, *De Somniis*, I, 75, p. 632. Dieu est source de tout bien, c'est pourquoi il a voulu nous engendrer par la parole de vérité, et faire de nous les prémices de ses créatures, c'est-à-dire nous donner une vie nouvelle et nous faire participer les premiers au renouvellement de l'univers. Cette transformation s'accomplit par la « parole de vérité », c'est-à-dire par l'évangile source du salut; elle a un caractère spirituel. Cf. I, 21; I Cor., IV, 15; II Cor., VI, 7; Col., I, 5; Eph., I, 13; II Tim., II, 15; Luc., VIII, 11; I Petr., I, 23. Œcumenius et Théophylacte entendent « la parole de vérité » de l'action du Λόγος dans la création. Cf. *P. G.*, t. CXIX, col. 465.

2° *La loi parfaite, ou le salut par l'évangile*, I, 21-27. — Le chrétien doit recevoir avec douceur la parole qui est semée en lui; cf. Matth., XIII, 1 sq., car c'est une parole qui sauve. Cette parole c'est l'évangile, qui est une loi de liberté, une loi parfaite, par contraste avec la loi mosaïque, dure et inobservable. Cf Matth., VII, 12; XI, 28-30; XII, 7; Marc., XII, 28-34; Gal., II, 19; V, 1; II Cor., III, 17; Rom., X, 4. Il ne suffit pas de connaître cette loi de liberté, il faut l'observer. La religion parfaite n'est pas une contemplation stérile, elle exige les œuvres morales et les œuvres de miséricorde.

3° *La foi et les œuvres de miséricorde*, II, 14-26. — La religion comporte les œuvres : c'est la pensée dominante de l'épître. Nous retrouvons cette pensée rattachée à l'idée de justification dans II, 14-16. La foi qui sauve n'est pas une pure spéculation. Elle doit être active et se traduire en œuvres de miséricorde; sans quoi elle est morte, et ne sert de rien pour la justification et le salut. Sans les œuvres, la foi n'a pas plus de valeur pour le salut qu'une bonne parole pour le soulagement des pauvres. Elle est aussi inutile que la connaissance des vérités religieuses chez les démons. L'apôtre ne dit pas que sans les œuvres la foi des chrétiens est de même nature que celle des démons; il ne compare que les résultats, en se plaçant au point de vue moral. La justification dont parle saint Jacques n'est point la justification première, le passage de l'infidélité à l'état de justice, mais le développement de la vie chrétienne sans lequel on ne saurait atteindre le salut.

L'apôtre appuie sa thèse sur deux exemples tirés de l'Ancien Testament, celui d'Abraham, Gen., XV, 6; XXII, 9, 10, 12, et celui de Rahab, Jos., II, 4, 15; VI, 17. Le premier était le thème commun aux dissertations juives sur la justification. La Genèse, XV, 6, dit que la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice; Jacques affirme que le père des croyants fut justifié par ses œuvres, à savoir, en offrant son fils Isaac. L'auteur de l'épître, fidèle à sa pensée, cherche, dans le cas d'Abraham, l'acte principal qui nous montre une foi active, se traduisant en action. Il fait voir que la parole de l'Écriture : « sa foi lui fut imputée à justice », est subordonnée à l'accomplissement des œuvres, c'est-à-dire n'est vraie que si les œuvres s'ajoutent à la foi. Saint Paul en faisant appel au même exemple veut établir la genèse de la justice sans les œuvres de la Loi, œuvres dont il ne pouvait être question au temps d'Abraham, Gal., III, 6, 17. Luther, dans sa préface au Nouveau Testament, 1522, appelle l'épître de Jacques une « épître de paille »; dans sa préface à l'épître, 1522, il dit pourquoi il la rejette : en recommandant les œuvres elle contenait la condamnation de sa théorie sur la justification, et elle lui paraissait en opposition avec la doctrine de saint Paul. L'école de Baur y voyait un manifeste du IIe siècle contre les adeptes du paulinisme : les « riches » que l'épître condamne si durement auraient été les « pauliniens ». Cf. Baur, *Paulus*, p. 677 sq. A l'heure actuelle, les exégètes n'opposent plus Jacques et Paul comme représentant deux conceptions adverses de la justification. Tout au plus est-il possible que Jacques ait voulu réagir contre une interprétation erronée de la doctrine de Paul. Les deux apôtres n'entendent pas dans le même sens les mots foi, œuvres, justifier. (Voir ORIGINE DE L'ÉPITRE.) Dans le cas d'Abraham, chaque apôtre met en relief ce qu'il juge le plus nécessaire de proposer comme exemple à ses lecteurs : « *Sciebant namque ambo quia Abraham et fide et operibus erat perfectus, et ideo quisque eorum illam magis in eo virtutem prædicavit, qua suos auditores amplius indigere persperit.* » Bède, *P. L.*, t. XCIII, col. 23. Cf. Prat, *La Théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 1908, p. 243 sq.; B. Bartmann, *S. Paulus und S. Jacobus über die Rechtfertigung*, dans *Biblische Studien*, Fribourg, 1897; Belser, *Die Epistel des Heiligen Jakobus*, Fribourg, 1909, p. 118-136; E. Ménégoz, *Étude comparative de l'enseignement de S. Paul et de S. Jacques sur la justification par la foi; Études de théologie et d'histoire*, Paris, 1901, p. 121-150; Kühl, *Stellung des Jacobus zum alttestamentlichen Gesetz und zur paulinischen Rechtfertigungslehre*, Königsberg, 1905.

Le second exemple apporté par saint Jacques est celui de Rahab, Jos., II, 4, 15; VI, 17; cf. Matth., I, 5. Cette courtisane païenne eut la vie sauve parce qu'elle avait donné l'hospitalité aux envoyés de Josué.

L'épître de Jacques parle seulement de son œuvre de miséricorde, l'épître aux Hébreux, xi, 31, fait l'éloge de sa foi. Cf. Jos., ii, 11-12. A cause de sa profession de foi à l'égard de Jahvé, et de ses œuvres de miséricorde, elle fut assimilée aux Israélites et comptée parmi les ancêtres royaux de Jésus. Cf. Matth., i, 5; Bède, *loc.cit.*, col. 24.

4° *La défense de jurer*, v, 12. — « Surtout, mes frères, ne jurez ni par le ciel, ni par la terre, ni par tout autre serment; que votre affirmation soit un oui, votre négation un non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement. » On peut traduire aussi : que votre oui soit un oui, votre non, un non. Mais dans les deux cas la formule de défense est absolue dans ses termes. La Loi défendait, non le serment, mais le parjure : Ex., xx, 7; Lev., xix, 12; Num., xxx, 3. L'usage du serment, dans le judaïsme, avait dégénéré en abus; on jurait pour affirmer les choses les plus futiles, et la casuistique des pharisiens s'évertuait à fixer le choix des formules. Pour couper court à ces abus, Jésus, Matth., v, 34-37, avait défendu le serment en des termes absolus; mais il n'avait pas visé les serments solennels prévus par la Loi : il n'avait pas voulu supprimer la Loi, mais seulement les interprétations erronées et fantaisistes des pharisiens. Le texte de Jacques reproduit, presque dans les mêmes termes, la défense de Jésus et doit s'expliquer de la même manière : il ne défend que l'abus du serment. Cf. Bède, *loc. cit.*, col. 39; Œcumenius, *P. G.*, t. cxix, col. 508. Allen, *St Matthew*, Edimbourg, 1912, p. 53; Belser, *op .cit.*, p. 192.

5° *La prière et l'onction des malades*, v, 13-18. — Voir Extrême-onction, t. v, col. 1897.

6° *La valeur de l'apostolat*, v, 19-20. — « Mes frères, si quelqu'un de vous s'est égaré loin de la vérité et qu'un autre le ramène, sachez que celui qui ramène un pécheur de la voie où il s'égare, sauvera son âme de la mort et couvrira une multitude de péchés. » Celui qui ramène un pécheur accomplit envers lui une œuvre de salut, σώσει ψυχὴν αὐτοῦ, *animam ejus* (αὐτοῦ se rapporte au pécheur) : il l'arrache à la mort en lui rendant le gage de la vie éternelle. La seconde partie de la phrase est ambiguë; on ne voit pas clairement s'il s'agit des péchés du converti, ou de celui qui exerce l'apostolat. Le passage est une citation implicite de Prov., x, 12.

La haine provoque les querelles,
Mais l'amour couvre toutes les fautes.

Dans les Proverbes (texte hébreu), il s'agit de l'amour qui fait disparaître les fautes, met en l'harmonie les âmes, supprime les haines. Dans l'épître il s'agit de la charité envers les semblables, charité qui mérite la plus grande récompense et constitue un gage de rémission des péchés en faveur de celui qui exerce l'apotoslat. Cette interprétation est plus conforme à la pensée générale de l'épître. Cf. Bède, *loc. cit.*, col. 40; Meinertz, *Der Jakobusbrief*, Bonn, 1921, p. 87. L'opinion contraire est soutenue par Fillion Drach, Belser.

Nous ne mentionnerons que les commentaires et les travaux spéciaux.

I. Commentaires anciens. — Didyme d'Alexandrie, *In Epistolas catholicas enarratio, P. G.*, t. xxxix, col. 1750; S. Jean Chrysostome, *fragmenta in Epistolas Catholicas, In Epistol. Jacobi, P. G.*, t. lxiv, col. 1039-1052; Œcuménius, *P. G.*, t. cxix, col. 455-510, excellent commentaire; Théophylacte, *P. G.*, t. cxxv, col. 1034-1190, son commentaire dépend étroitement de celui d'Œcuménius; Bède le Vénérable, *P. L.*, t. xciii, col. 10-41, commentaire très pénétrant et très doctrinal; Cajétan, *Epistolæ Pauli ad græcam veritatem castigatæ* (*Epistola Jacobi*, p. 1095-1148), Paris, 1532; Catharin, *In omnes divi Pauli apostoli et in septem catholicas epistolas commentarius*, Paris, 1566; Estius, *In omnes S. Pauli et septem catholicorum apostolorum epistolas commentarius*, Douai, 1601; Corneille de la Pierre, *Commentarius in Epistolas canonicas*, Anvers, 1616; B. Justiniani, *Explanationes in omnes epistolas catholicas*, Lyon, 1621.

II. Commentaires et travaux modernes. — 1° *Catholiques*. — Liagre, *Interpretatio epistolæ catholicæ S. Jacobi*, Louvain, 1860; Schegg, *Jakobus der Bruder des Herrn und sein Brief*, Munich, 1883; *Der Katholische Brief des Jakobus*, Munich, 1883; Drach, *Les Épîtres catholiques*, Paris (Lethielleux), 1899, identifie l'auteur, Jacques de Jérusalem, avec Jacques fils d'Alphée, assigne comme date à l'écrit, entre 58 et 65; Trenkle, *Der Brief des heiligen Jakobus*, Fribourg, 1894; Bartmann, *St Paulus und St Jakobus über die Rechtfertigung* (*Biblische Studien*, t. iii) Fribourg, 1897; Meinertz, *Der Jakobusbrief und sein Verfasser, in Schrift und Ueberlieferung* (*Biblische Studien*, t. x, fasc. 1-3), Fribourg, 1905, excellent travail; l'auteur étudie tous les témoignages de la tradition et s'efforce d'établir l'identité de Jacques de Jérusalem avec le fils d'Alphée; Meinertz, *Luther's Kritik am Jakobusbriefe nach dem Urteil seiner Anhänger*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. iii, Fribourg, 1905, p. 273-286; Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1907 : *Épître de Jacques*, p. 1-22, ne donne pas d'introduction, mais seulement une traduction avec notes; Belser, *Die Epistel des Heiligen Jakobus*, Fribourg, 1909, commentaire très complet; l'auteur soutient l'identité du frère du Seigneur avec le fils d'Alphée; il assigne à l'épître une date antérieure au concile de Jérusalem; Camerlinck, *Commentarius in*] *Epistolas catholicas*, Bruges, 1909, l'auteur propose seulement comme une probabilité l'identité de Jacques de Jérusalem avec le fils d'Alphée; il est d'avis que l'épître a été composée vers l'an 47; Fillion, *Les Épîtres catholiques*, dans *Sainte Bible commentée*, Paris, 1915, t. viii, p. 626; identifie Jacques avec le fils d'Alphée et place la composition de l'épître vers la fin de la vie de l'apôtre; Meinertz, *Der Jakobusbrief* dans *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1916, l'auteur regarde comme certaine l'identité de Jacques avec le fils d'Alphée; il place la composition de l'épître vers l'an 48; excellent commentaire; surtout doctrinal.

2° *Non catholiques :* Huther, dans *Kommentar über das N. T.*, de Meyer, Gœttingue, 1870; Beyschlag, Revision du commentaire de Huther, dans la même collection, Gœttingue, 1888, 1897; Von Soden, dans *Handkommentar zum N. T.*, de H. J. Holtzmann, Fribourg, 1890; Feine, *Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen*, Eisenach, 1893; Massebieau, *L'épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien?* dans *Revue de l'Histoire des religions*, Paris, 1895, t. xxxii; Spitta, *Der Brief des Jakobus* (*Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*), Gœttingue, 1896; E. Ménégoz, *Étude comparative de l'enseignement de S. Paul et de S. Jacques sur la justification par la foi* dans *Études de Théologie et d'Histoire*, Paris, 1901; Parray, *A discussion of the general Epistle of St James*, Londres, 1903; l'auteur s'efforce de montrer l'unité et l'enchaînement des idées de l'épître; il la regarde comme un écrit de la fin de l'âge apostolique; Grafe, *Die Stellung und die Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums*, Tubingue, 1904; l'auteur regarde l'épître comme une compilation d'origine incertaine, mais non comme un écrit juif interpolé; B. Weiss, *Der Jakobus und die neue Kritik*, Leipzig, 1904; l'auteur réagit contre le radicalisme de Grafe; G. Hollmann, *Der Jakobusbrief*, dans J. Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Tubingue, 1906; A. Hort, *The Epistle of St James*, i-iv, 7, Londres, 1910, donne d'excellentes notes philologiques. L'auteur regarde l'écrit comme l'œuvre de Jacques frère du Seigneur, mais non l'un des « douze »; il en place la composition vers l'an 60; H. Windisch, *Die Katholischen Briefe*, dans Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1911; l'auteur est porté à rejeter l'épître à la fin du ier siècle; H. A. A. Kennedy, *The hellenistic atmosphere of the Epistle of James*, dans *The Expositor*, Londres, sér. viii, 1911; J.-B. Mayor, *The Epistle of St James*, Londres, 1892, 1913; étude très complète de la plupart des questions se rapportant à l'épître. L'auteur la regarde comme l'œuvre de Jacques de Jérusalem dont il ne fait ni un apôtre ni un disciple, mais un frère au sens strict de Jésus, il est d'avis que l'épître est antérieure à celles de saint Paul. Cette étude se recommande surtout pour son commentaire grammatical et philologique et pour sa critique de l'école radicale allemande; J.-H. Ropes, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle of S. James*

dans *International Critical Commentary*, Edimbourg, 1916, l'auteur regarde l'épître comme un écrit pseudonyme, composé par un chrétien d'origine juive, de l'an 75 à l'an 125; il donne une étude approfondie des rapports de l'épître avec l'hellénisme.

J.-B. Colon.

JACQUES BAR ADAI, Voir Monophysites.

JACQUES BAR SALIBI appelé aussi Denys, du nom qu'il prit lors de sa consécration épiscopale, mort métropolite monophysite d'Amid (Diarbékir) en novembre 1171. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Jacques naquit à Mélitène, aujourd'hui Malaṭiyah, dans la Petite Arménie, d'un père qui portait le nom de Ṣalibā. Nous ne savons rien de sa jeunesse: il était diacre et déjà réputé pour son éloquence, lorsqu'il écrivit un traité sur la Providence divine, où, distinguant les châtiments que Dieu envoie aux hommes des malheurs qui arrivent par leur incurie, il réfutait Jean, évêque de Mardin, auteur d'un ouvrage sur le même sujet. Cet évêque avait écrit après la prise d'Édesse par Zengui et fait scandale dans l'Église jacobite, en prétendant que le désastre était un événement purement naturel, et que la ville n'eût pas été prise, si l'armée franque s'y fût trouvée. Irrité de ce qu'un simple diacre eût osé en remontrer à un évêque, peut-être aussi, sentant que son adversaire l'emportait, Jean le dénonça au patriarche Athanase VIII et réclama contre le téméraire une sentence d'interdit. Sans aller au fond de la question, le patriarche, désireux de faire respecter l'autorité, prononça la condamnation demandée, mais Jacques, afin de se justifier, se présenta devant le synode, et, pour tout plaidoyer, lut le mémoire incriminé. Le patriarche, alors, approuva le texte qu'il avait condamné sans le connaître. Bien plus, il donna toute sa confiance à Jacques et, après l'avoir nommé évêque de Marʿasch, le consacra sous le nom de Denys, en 1154, semble-t-il. Il l'envoya ensuite se réconcilier avec l'évêque de Mardin, et prendre possession de son siège. Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, p. 503 sq. et 511-514.

Les jacobites étant, au XIIe siècle, assez clairsemés dans la Mésopotamie du Nord, les patriarches décidèrent à plusieurs reprises de réduire le nombre des évêques; c'est ainsi qu'en 1155 Denys vit ajouter à son diocèse celui de Mabboug, *Ibid.*, t. I, p. 515 sq. L'administration de semblables communautés laissait sans doute bien des loisirs, Denys les employa en homme studieux; autant que Jacques d'Édesse, dit Michel, il aurait mérité le surnom de Φιλόπονος, *Chronique de Michel le Syrien*, édit. Chabot, p. 698, trad., t. III, p. 344. Quel qu'ait été le lieu de sa résidence habituelle, il se trouvait à Mélitène, sa patrie, lorsqu'il fut appelé au chevet du patriarche gravement malade. Celui-ci voulait lui confier le siège métropolitain d'Amid, mais Denys refusa cette offre très honorable, *Chronicon ecclesiaticum*, t. I, p. 351 sq. Quelque temps après, le patriarche mourait et les évêques se réunissaient pour l'élection de son successeur. Denys contribua puissamment à faire élire Michel (1166); et, quelques semaines plus tard, prononçait l'homélie à la prise de possession du patriarche. Celui-ci, désirant sans doute le conserver à proximité de sa résidence, lui confirma le siège d'Amid et obtint qu'il allât se fixer dans cette ville, *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, p. 539 sq., 543 sq. Les historiens ne signalent aucun événement important pour cette dernière période de sa vie; ils racontent, toutefois, qu'il restaura l'église de la Mère de Dieu et y institua une école, dont le professeur fut son propre syncelle, le diacre Abraham. Michel note même qu'Abraham s'instruisait d'abord auprès du métropolitain, puis allait communiquer aux jeunes gens sa science fraîchement acquise, p. 697, trad., t. III, p. 340 sq. C'est dans cette même église que Denys fut enterré, dans le cours de tesrin II 1483 des Séleucides (= novembre 1171), *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, col. 559 sq.

II. Œuvres. — Bar Ṣalibi est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs parties ont été traduites en arabe. Deux catalogues syriaques de ces œuvres sont connus, l'un d'eux se trouve dans la *Chronique* de son contemporain, le patriarche Michel, p. 699, trad., t. III, p. 344 sq., l'autre, qui est un morceau isolé a été imprimé par J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 210 sq., d'après le ms. *Vatican syriaque 37*.

Bar Ṣalibi a commenté la plupart des livres de l'Ancien Testament et tous ceux du Nouveau, même l'Apocalypse; sur ces commentaires et la méthode exégétique de l'auteur, voir l'article de F. Nau, dans le *Diction. de la Bible*, t. III, col. 1098 sq. Il s'est occupé également de formulaires liturgiques, revisa peut-être l'*ordo* baptismal et donna une recension de l'office férial; deux anaphores portent son nom. Un compendium de l'histoire des Pères, des saints et des martyrs lui est attribué, ainsi qu'un résumé des canons apostoliques. Ses lettres avaient été réunies en corps. Il écrivit peu de vers, on ne connaît du moins que sept pièces, dont deux sur la prise d'Édesse et trois sur celle de Marʿasch.

Comme ouvrage intéressant spécialement la théologie, nous avons à citer :

1. Un compendium de théologie, dont nous ne possédons aucun manuscrit, et que Denys intitule dans son explication de la liturgie : « *Livre de la théologie et du mystère de l'Incarnation, sur les natures intelligibles et sensibles, sur les sacrements de l'Église*, etc. » Voir *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, sér. II, t. XCIII, p. 1, trad., p. 33. — 2. Une confession de foi, une explication du symbole de Nicée, et celle d'un symbole jacobite; aucune de ces œuvres, dont on a d'ailleurs des manuscrits, n'a été éditée. — 3. Un traité contre les hérésies, auquel il est fait plusieurs fois allusion dans l'explication de la liturgie sous les titres : *Livre de controverse contre les hérésies modernes*, *op. cit.*, p. 27, trad., p. 51; *Traité et controverse contre les chalcédoniens*, p. 15, trad., p. 43 ou encore *Livre de réfutation des chalcédoniens, c'est-à-dire des melkites*, p. 72, trad., p. 84, *Ample dispute contre les Arméniens*, p. 71, trad., p. 83. Dans le ms. *Vatican syriaque 96*, un chapitre contre les musulmans est donné comme extrait du *Livre de la réfutation de celui qui scrute la foi*. La liste des ouvrages de Bar Ṣalibi publiée par Assémani annonce des écrits contre les musulmans, les juifs, les nestoriens, les chalcédoniens, les arméniens, les idôlatres; il semble que ce soient les parties d'un vaste traité. Il existe peut-être un manuscrit du tout à Deir-Zaʿfaran. Moïse ibn ʿAtašah a largement utilisé ce traité dans son apologie en arabe du monophysisme jacobite, dont il existe une copie dans le ms. *Vatican arabe 74*. Trois parties sont représentées dans des bibliothèques d'Europe, rien encore n'a été publié. — 4. Un traité sur la Providence, qui doit être celui écrit contre Jean de Mardin. Il n'en reste, semble-t-il, que deux fragments insérés par Michel dans sa *Chronique*, édit. J.-B. Chabot, p. 634-6, trad., t. III, p. 272-274; p. 651 sq., trad., t. III, p. 300-302. — 5. Des homélies; celle prononcée pour l'intronisation du patriarche Michel a été insérée par ordre de celui-ci dans le pontifical jacobite pour être lue aux intronisations de patriarches et, *mutatis mutandis*, d'évêques et de métropolites, cf. J.-B. Chabot, *Discours de Jacques (Denys) bar Salibi à l'intronisation du patriarche Michel* dans *Journal Asiatique*, Xe série, t. IX, 1908, p. 87-115. Une homélie contre ceux

qui restent plus de quarante jours sans recevoir le sacrement de l'eucharistie se trouve dans le ms. de Florence *Mediceus oriental. 40*. — 6. Des commentaires sur les Pères: la liste publiée par J. S. Assémani cite les trois Cappadociens, le Pseudo-Aéropagite, Sévère d'Antioche et Pierrre de Callinice; il ne nous reste qu'un commentaire aux *Centuries* d'Évagre. — 7. Des canons sur le sacrement de Pénitence et un curieux manuel destiné à enseigner aux fidèles comment ils doivent déclarer leurs péchés et aux prêtres quand et comment ils absoudront leurs pénitents. J. S. Assémani a publié presque tout ce petit traité, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 172-175. — 8. Une explication de la liturgie eucharistique, écrite entre 1166 et 1171, où les considérations dogmatiques se mêlent au commentaire des cérémonies et prières, éditée et traduite en latin par J. Labourt, *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, sér. II, t. XCIII, Paris, 1903, après avoir été analysée dans *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 176-207. Cet ouvrage, corrigé aux passages expressément monophysites, a circulé chez les maronites, inséré comme livre II dans le traité sur le sacerdoce attribué à Jean Maron. Cette recension a été traduite en latin par Joseph-Louis Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, livre IV, t. V, Rome, 1752, p. 227-297. Une recension brève de ce commentaire existe dans une traduction arabe exécutée dans la deuxième moitié du XVe siècle par Moïse ibn ʿAtašah, ms. *Vatican arabe 74*, f. 161-210. On peut rapprocher de cet important traité une explication des mystères du saint chrême, que nous possédons en traduction arabe dans le ms. *Vatican syriaque 159*, f. 288v°-290v°. Par contre, les commentaires des ordinations insérés dans le pontifical jacobite, *Vatican syriaque 51*, f. 107v°-109v°, et que J. S. Assémani attribuait à Denys, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 171(avec une faute d'impression *Ecchellensis 5* au lieu de *4)*, semblent appartenir à Moïse bar Képha, comme il a été proposé dans *Bibliothecæ Vaticanæ catalogus*, t. II, Rome, 1758, p. 322.

III. Doctrine. — A défaut de la profession de foi de Bar Ṣalibi et de ses explications des symboles, qui sont inédites, nous avons un bref exposé de sa doctrine dans les trente et une premières sections de son introduction au commentaire des Évangiles, édit. I. Sedlacek et J.-B. Chabot, *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, sér. II, t. XCVIII, Paris, 1906. De plus, J. S. Assémani, analysant les œuvres de Bar Ṣalibi, a noté, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 158-169, les points de doctrine les plus importants.

Dieu est éternel, connu de l'homme par la Révélation, mais aussi par la raison, qui le saisit comme cause de l'univers. Il n'y a qu'un Dieu; mais, supérieur aux autres créatures, qui sont composées de deux substances, matière et forme, il est trois subsistances, *qnûmê*, le Père étant cause naturelle du Fils, qu'il fait naître *ab æterno*, et de l'Esprit, qu'il fait également procéder de soi *ab æterno*.

L'homme étant tombé dans le péché, Dieu est venu sur terre pour le délivrer. C'est le Fils qui s'est incarné, et non le Père ou l'Esprit, afin que les propriétés des personnes ne soient pas viciées, car le Père engendre, le Fils est engendré, le Saint-Esprit procède, il convenait donc que le Fils engendré s'incarnât et naquit.

Ce n'est donc pas la volonté de Dieu qui a séjourné dans le sein de la Vierge, mais le Verbe. Le Verbe n'a pas été souillé par le contact de la chair, pas plus qu'il n'est souillé en formant chaque jour dans le sein des mères ceux qu'elles doivent enfanter, car Dieu est également éloigné et proche de toutes les créatures et n'est souillé par le contact d'aucune d'elles.

Sur le moment de l'Incarnation, Bar Ṣalibi prend parti contre Philoxène de Mabboug. Celui-ci pensait que le Verbe de Dieu n'a été présent dans le sein de la Vierge qu'à partir du quarantième jour après la conception, croyant d'ailleurs que les âmes humaines ne venaient habiter dans les corps qu'à ce moment. Bar Ṣalibi critique cette opinion et se prononce, suivant la doctrine des Pères grecs, pour la présence du Verbe à partir de la conception, cf. *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 158 sq. Entre la mort du Christ et sa résurrection, la divinité est restée unie d'une part à son âme et de l'autre à son corps, bien que tous deux fussent séparés, p. 168. — Le Christ, en s'incarnant, s'est uni au corps humain tel qu'il était avant le péché d'Adam; ce corps était, ainsi que le pensent la plupart des docteurs grecs et syriens contre Philoxène, mortel par nature, Adam n'ayant d'abord reçu l'immortalité que comme une faveur surnaturelle, p. 169.

Les saints ne jouissent pas encore du paradis, mais seulement du bonheur qu'avaient nos premiers parents dans le paradis terrestre; toutes les âmes des justes pénétreront ensemble dans le ciel, lors de la résurrection universelle, p. 166.

Enfin, J. S. Assémani signale une erreur sur l'eucharistie, p. 191 : dans certains passages, il semble que Bar Ṣalibi admette l'union hypostatique du pain et du vin à la personne du Verbe. Mais il y a d'autres passages, *op. cit.*, p. 178, où la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur est franchement exprimée. L'opinion exacte de Bar Ṣalibi n'apparaît pas clairement.

Il importe de noter en terminant que Bar Ṣalibi est un des auteurs jacobites dont l'influence s'est davantage maintenue au cours des siècles; ses commentaires sur le Nouveau Testament, en particulier, n'ont pas cessé d'être copiés ou utilisés dans les chaînes. Un des très rares ouvrages anciens imprimés en Orient est une version arabe, d'ailleurs modifiée, de son commentaire aux Évangiles, dont la première partie (Matthieu et Marc) a été publiée au Caire sous le titre « *le livre intitulé la perle incomparable, qui est le commentaire du Nouveau Testament* » (en arabe).

Dans les répertoires alphabétiques, chercher plutôt sous le mot « Denys ». — R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e édit., Paris, 1907, p. 399 sq.; W. Wright, *A short history of syriac Literature*, Londres, 1894, p. 246-250; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 295-297; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie*, Paris, 1903-1904, t. I, col. 1177.

E. Tisserant

JACQUES D'ÉDESSE, ainsi nommé de la ville dont il occupa le siège épiscopal, polygraphe syrien, † le 5 juin 708. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — La source principale de nos renseignements sur la vie de Jacques d'Édesse est une notice, d'un écrivain inconnu, qui a été reproduite par le patriarche Michel, *Chronique de Michel le Syrien*, édit. Chabot, p. 445, trad., t. II, p. 471 sq. et plus brièvement par Barhebræus, *Chronicon Ecclesiasticum*, édit. J.-B. Abbeloos et T. J. Lamy, Louvain, t. I, 1872, col. 289-294. C'est d'après cette notice qu'est rédigée la présente biographie, avec l'addition de quelques détails recueillis ailleurs.

Jacques naquit au village d'Indebâ, dans le canton de Gûmêyh, près d'Antioche, au plus tard en 633, car il avait 75 ans lorsqu'il composa, peu de mois avant sa mort, le cinquième livre de son Hexaméron. Cf. Paulin Martin, *L'hexaméron de Jacques d'Édesse*, dans *Journal Asiatique*, 1888, sér. VIII, t. XI, p. 464. Il fit ses premières études à l'école du périodeute local, nommé Cyriaque, et y commença la lecture des

deux Testaments et des Pères. Il entra ensuite au monastère que Jean bar Aphtonia avait fondé un siècle auparavant au lieu dit Quennešrin « le nid des aigles », sur la rive gauche de l'Euphrate, en face de Carchémis. Il y étudia la langue grecque et l'Écriture sainte dans le texte grec; on ignore quel y fut son maître, mais il dut y connaître encore le vieux Sévère Sebokt, mort en 666-7, dont l'esprit scientifique et le zèle pour les ouvrages grecs avait imposé à l'école de Qennešrin une orientation particulière.

De là, Jacques se rendit en Égypte, où l'école d'Alexandrie avait malgré la conquête arabe, conservé quelque chose de son ancienne réputation; le culte de la philosophie aristotélicienne, mis en vogue par l'enseignement de Jean Philopon, y durait encore. Revenu en Syrie, Jacques établit sa retraite à Édesse; il s'y trouvait dans les premiers mois de 684, lorsque le patriarche Sévère y réunit un synode pour régler son différend avec Serge Sakounāyā. Michel le Syrien, *op. cit.*, p. 444, trad., t. II, p. 468. Quelques mois plus tard, porté par sa réputation, dit l'auteur de la notice dans Michel, il fut ordonné évêque de cette ville par le patriarche Athanase, disciple de Sévère Sebokt et interprète réputé des Livres saints, Barhebræus, *Chronicon*, t. I, p. 287. Peut-être condisciple de Jacques à l'école de Quennešrin, ce savant patriarche était capable d'apprécier sa science, il lui marqua, semble-t-il, une bienveillance particulière.

Mais Jacques n'était pas né pour le gouvernement; plus habitué à fréquenter les livres que les hommes, scrupuleux et rigide dans son administration, il eut, dès que son protecteur fut mort, des difficultés avec certains de ses clercs, dont il voulait réprimer les dérèglements. Voyant son autorité insuffisante, il eut recours au patriarche Julien; celui-ci lui prêcha la patience. L'évêque d'Édesse insista, il prétendait prouver au patriarche et aux évêques de son conseil la nécessité d'exiger l'observation des canons, mais « tous lui conseillaient de s'accommoder au temps et aux événements. » Michel le Syrien, *op. cit.*, p. 446, trad., t. II, p. 472. Décidé à donner plus de solennité à sa protestation, Jacques apporta devant la résidence patriarcale le livre des canons et le brûla en disant : « Les canons que vous foulez aux pieds et méprisez, je les brûle, comme superflus et vains. » Déjà il s'était démis de sa charge pastorale; il se retira au monastère de Mar Jacques à Qāyšûm, entre Germanicie et Samosate, en compagnie de deux disciples préférés, Daniel et Constantin.

Jacques ne résida que fort peu de temps à Qāyšûm, où il composa deux traités de circonstance contre les pasteurs de l'Église et contre les transgresseurs des canons, puis il accepta l'invitation des moines d'Eusē bōnā au diocèse d'Antioche. Pendant onze ans il demeura dans ce monastère, y expliqua l'Écriture sainte d'après le texte grec et y remit en honneur la langue grecque. Mais son zèle pour cette langue devint une source de difficultés; Jacques dut céder à l'opposition de certains moines ennemis des Grecs et passa au grand monastère de Tel ʿEdā, au pied du Djebel Berakat. Pendant neuf ans, il y travailla à la révision de l'Ancien Testament d'après le grec; cette donnée de la notice est confirmée par plusieurs manuscrits de cette révision, qui indiquent pour son exécution les années 704 et 705, cf. les mss du Musée Britannique *Add. 14 429* et de Paris, Bibliothèque nationale, *Syr.*, *26* et *27*.

A la mort de l'évêque qui avait remplacé Jacques, les Édesséniens demandèrent au patriarche d'obliger celui-ci à revenir chez eux; la chronique de 846 dit même qu'un synode intervint pour contraindre l'évêque démissionnaire à reprendre sa charge, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, sér. III, t. IV, fasc. 2, p. 233, trad., p. 176. Quoi qu'il en soit, Jacques regagna Édesse, qu'il avait quittée vingt ans auparavant et y exerça ses fonctions pendant quatre mois. Puis il retourna au monastère de Tel ʿEdā, afin d'en ramener quelques disciples préférés et ses livres. Il fit charger ses livres et les expédia devant lui. comme un précieux trésor, mais il ne lui fut pas possible de les suivre, il tomba malade et mourut à Tel ʿEdā le 5 haziran 1019 des Séleucides (=5 juin 708). Les religieux, ajoute un chroniqueur reproduit par Michel, *op. cit.*, p. 449, trad., t. II, p. 476, voyant que la fin de Jacques était proche, firent rejoindre les charges de livres avant qu'elles eussent franchi l'Euphrate, et les ramenèrent à leur monastère.

C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*, Leipzig, 1886, p. 53, écrivant avant la publication du texte syriaque de Michel, a prétendu qu'il fallait voir dans le récit de Barhebræus une pure légende inventée pour grandir un personnage sympathique; il s'en prend surtout à l'épisode des canons brûlés. Mais A. Hjelt, *Études sur l'Hexaméron de Jacques d'Édesse*, Helsingfors, 1892, p. 7, fait justement observer que l'on trouve dans la collection canonique de Jacques un vif désir de restaurer la discipline, qui cadre assez bien avec la boutade rapportée par le chroniqueur. Kayser a été visiblement influencé dans son jugement par la chronique du pseudo-Denys de Tell Mahré : voyant dans la partie originale de cette histoire l'œuvre d'un patriarche ayant vécu un siècle seulement après la mort de Jacques, il lui attribue une autorité qu'elle ne mérite pas. La première mention relevée par J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, t. I, p. 426 « à Édesse, l'évêque Mar Jacques succède à Cyriaque, » n'est pas de première main : elle a été ajoutée à la marge avec un renvoi à l'année 988 des Séleucides (=676-7), et non 976, comme on trouve dans l'édition *Chronique de Denys de Tell Mahré, quatrième partie*, édit. J. B. Chabot, Paris, 1895, p. 9, trad., p. 9, d'après R. Duval, *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1893, t. XXVII, p. 485, qui a mal compris un renseignement donné par M. Guidi à Kayser, *op. cit.*, p. 51. La même main ayant complété la notice de l'année 962 (=650-1) par l'addition du nom de Cyriaque omis accidentellement, J. S. Assémani a confondu les deux notes et placé en 651 la nomination de Jacques au siège d'Édesse. De l'interprétation de cette note dérivent les diverses dates proposées pour la consécration de Jacques, de 651 à 677, dates qui sont encore rapportées par Nestle dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ᵉ édit., Leipzig, 1900, t. VIII, p. 551. Or il est évident que le témoignage de l'annotateur du pseudo-Denys est de nulle valeur contre celui de la notice, rapporté par Michel et Barhebræus, sur la consécration de Jacques par le patriarche Athanase. Les dates antérieures à l'élection de celui-ci sont exclues encore par ce qui a été dit ci-dessus de la présence de Jacques à Édesse lors du synode de Sévère au début de 684, car le chroniqueur spécifie qu'il était alors simple prêtre.

Il n'y a pas davantage à faire fonds sur la date de 1021 des Séleucides (=709-10) assignée par le pseudo-Denys à la mort de Jacques, *op. cit.*, p. 12, trad., p. 11; c'est la date à laquelle prend fin son canon historique, mais il faut supposer, comme le faisait déjà le patriarche Michel, *op. cit.*, p. 450, trad., t. II, p. 483, que cet ouvrage a été complété de 1019 à 1021 par quelque disciple, de même que l'Hexaméron a été terminé par Georges, évêque des Arabes. La date de 1019 est d'ailleurs confirmée par la *Chronologie* d'Élie bar Sinaya, se référant à la *Chronique des Patriarches jacobites* (en cette année 1019) « moururent Julien, patriarche des Jacobites, et Jacques d'Édesse. »

E. W. Brooks, *Eliæ Metropolitæ Nisibeni opus chronologicum, pars prior*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri*, sér. III, t. VII, p. 158, trad., p. 76 et L. J. Delaporte, *La Chronologie d'Élie bar Šinaya, Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 181, Paris, 1910, p. 98.

Une troisième donnée sur Jacques d'Édesse se trouve dans la chronique du pseudo-Denys, p. 11, trad., p. 11 : « L'an 1017 (= 705-6) un synode se réunit dans le monastère de Mar Silas. Les principaux membres de ce synode sont connus : le patriarche Julien, Thomas, évêque d'Amid, et Jacques d'Édesse, l'Interprète des livres. Ce saint Mar Jacques, évêque d'Édesse, est célèbre. » Ce synode n'est mentionné, ni par Michel, ni par Barhebræus.

II. Œuvres. — Jacques d'Édesse a consacré à l'étude et à l'enseignement la plus grande partie de sa vie : il a revisé d'après le grec, l'hébreu et le samaritain, la version syriaque de l'Ancien Testament, a composé de très nombreuses scholies de nature exégétique ou critique, un Hexaméron où il entre plus de sciences naturelles que d'exégèse, plusieurs formules liturgiques — *ordo* pour la consécration de l'eau, *ordo* baptismal, anaphore — il a travaillé à la réorganisation de l'office divin et à la rédaction du rituel funéraire, compilé une chronique pour continuer celle d'Eusèbe, écrit un enchiridion sur les termes techniques de la philosophie, enfin inventé un système de vocalisation et inauguré la massore syriaque. Ses lettres, qui ne sont pas sans analogie avec celles de saint Jérôme, et dont les unes sont familières, les autres de véritables traités, abordent les sujets les plus divers, difficultés dans l'interprétation de la Bible, résolutions de problèmes liturgiques ou canoniques, règles de l'orthographe et même culture de la vigne. Ses traductions révèlent encore son esprit encyclopédique : l'Ὀκτώηχος de Sévère d'Antioche, déjà mis en syriaque au commencement du VIIe siècle, a fait l'objet d'un étonnant travail critique, Jacques ayant pris soin de distinguer matériellement les mots qui sont représentés dans le grec, ceux ajoutés par son prédécesseur, les nouvelles interprétations qu'il propose. Le Testament de Notre-Seigneur, le récit d'une soi-disant vision sur les Réchabites de Jér., XXXV, les actes du concile tenu à Carthage en 256, d'autres textes grecs encore ont pénétré, grâce à lui, dans la littérature syriaque.

Ces brèves indications sur les principaux ouvrages de Jacques d'Édesse ont pour but de donner une idée aussi exacte que possible de son activité littéraire, nous ne mentionnons en détail que les écrits concernant directement la théologie. Voir sur les ouvrages scripturaires l'article de F. Nau dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1099-1102.

N'étant encore que diacre, Jacques écrivit, nous ne savons à quelle occasion, une apologie contre le clergé chalcédonien de Harran. Une copie en a été signalée dans le manuscrit de Séert, n. *69*, XII. Cf. A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert*, Mossoul, 1905, p. 53. Mais il est à craindre que ce manuscrit ait disparu au cours de la guerre, lors du massacre où périt Mgr Addaï Scher. Un autre écrit contre les partisans du concile de Chalcédoine est la lettre au diacre Barḥadbšabba, dont un extrait a été copié dans le manuscrit du Musée Britannique *Add. 14.631*, f. 14v° à 16. Trois autres lettres ont trait à la doctrine christologique, celle à Constantin sur la question « le corps du Christ est-il créé et adorons-nous dans la Trinité quelque chose de créé ? » celle au sculpteur Thomas en réponse à des difficultés soulevées par des nestoriens et une autre qui forme un recueil de témoignages relatifs à l'économie du salut. Tous ces ouvrages sont inédits, ainsi que trois traités polémiques contenus dans un manuscrit récent de Florence, le *Mediceus Oriental. 62, X*, et dirigé contre les Arméniens et certains de leurs usages religieux, emploi du pain azyme dans la liturgie, sacrifices d'animaux, etc. L'authenticité de ces traités est douteuse, d'aucuns les attribuant à Jacques de Saroug. Nous ne savons pas davantage que penser d'une profession de foi annoncée dans le manuscrit du Musée Britannique, *Oriental 2307* par G. Margoliouth, *Descriptive list of syriac and karshuni Mss in the British Museum acquired since 1873*, Londres, 1899, p. 7.

A ces œuvres originales il y a lieu d'ajouter la traduction des homélies cathédrales de Sévère, en cours de publication dans la *Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 1; t. VIII, fasc. 2; t. XII, fasc. 1; t. XVI, fasc. 5 = homélies 57 à 77.

J. S. Assémani avait cru trouver dans Barhebræus la mention d'une traduction des homélies de saint Grégoire de Nazianze, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, Rome, 1721, p. 307, mais il s'agit seulement d'une phrase isolée rapportée par Jacques d'Édesse dans un traité grammatical. Cf. A. Mohlberg, *Buch der Strahlen*, Leipzig, 1913, p. 70.

Jacques d'Édesse, que nous avons vu en 684 secrétaire d'un synode, puis évêque réformateur, paraissait destiné à tenir dans son Église une place prépondérante. Son différend avec le patriarche Julien décida autrement non seulement de sa vie, mais de sa renommée : en se cantonnant après sa démission dans des travaux d'érudition, Jacques a fait oublier à ses compatriotes le temps de son épiscopat, il n'a plus été pour eux que l' « Interprète des Livres », c'est-à-dire l'exégète et le traducteur par excellence. C'est grâce à son éloignement des affaires de l'église jacobite et au caractère irénique des œuvres qu'il composa pendant sa retraite que son autorité s'étendit également dans les quatre églises rivales, melkite, maronite, jacobite et nestorienne, ce qui permit aux écrivains maronites du XVIIe siècle de le classer parmi les orthodoxes. Lorsqu'Eusèbe Renaudot l'eut dénoncé comme jacobite, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, t. II, p. 380, J. S. Assémani protesta, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, t. I, p. 470-475, et avoua seulement deux ans plus tard, t. II, p. 356, d'après la notice biographique de Barhebræus, que la communion, jusqu'à la mort, de Jacques avec les jacobites, était un argument sérieux en faveur de l'opinion adverse. Les titres des ouvrages anti-chalcédoniens mentionnés ci-dessus, et plusieurs passages des résolutions canoniques relevés par J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 210-213, ne laissent aucun doute sur le monophysisme de Jacques.

Ce point étant acquis, il faudrait, pour déterminer ce qu'il peut y avoir de personnel dans ses opinions christologiques, recourir aux ouvrages théologiques dont les titres ont été rapportés, mais aucun d'eux n'est encore publié. Les résolutions canoniques au prêtre Addai, dont J. Lamy a inséré une très grande partie, texte et traduction latine, dans sa dissertation sur l'Eucharistie chez les Syriens, *op. cit.*, p. 98-171, et que F. Nau a traduites en français, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. 2, p. 31-75, *Canoniste contemporain*, 1904, t. XXVII, p. 265-276; 366-376; 468-477; 562-572; ne contiennent presque aucune indication dogmatique.

En plus des ouvrages cités et en négligeant les œuvres non théologiques de Jacques d'Édesse : W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1894, p. 151-154; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e édit., Paris, 1907, p. 374-376 et ailleurs; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 248-256; on peut encore

consulter utilement l'introduction de E. Kayser, *Die Canones Jakob's v. Edessa ubersetzt, erlautert, zum Theil auch zuerst im Grundtext*, Leipzig, 1886, vie, p. 50-61, œuvres, p. 64-74; Ulysse Chevalier, *Bio-bibliographie*, 2e édit., col. 2315.

E. Tisserant

JACQUES D'ENGHIEN (DE ANGIA), *dit de Bruxelles*. Né à Enghien (Hainaut) vers 1470, dominicain à Bruxelles, mort à Malines en 1553. Il a annoté la première et la seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas en indiquant les endroits de ses œuvres auxquels le saint docteur se réfère.

Echard connait seulement l'édition de la IIa IIæ: *Sancti doctoris D. Thomæ Aquinatis Prædicatorii ordinis liber nomine secundæ at meritis, facile primus, nusquam citra montes hactenus impressus, gemino indice illustratus, altero antiquo illo articulatim materias distinguente, altero alphabetico sibi nunc primum adjecto, et a R. A. P. et doctore optime merito F. Petro Bruxellensi accuratissime castigatus, ac de novo revisus*, Paris, 1514, 1 vol 4°.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 151; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. I, p. 607.

P. Mandonnet.

JACQUES DE BRESCIA, dominicain, le même sans doute que Jacques Petri, né à Brescia au début du XVe siècle, inquisiteur général en Lombardie depuis 1450. C'est à ce titre qu'il procéda, le jour de Pâques 1462, contre le franciscain Jacques de la Marche, qui, dans un sermon, avait soutenu que le sang versé par le Christ pendant sa passion n'était pas demeuré uni à la personne du Verbe, et que par suite il ne devait pas être adoré. C'était reprendre une vieille querelle soulevée un siècle auparavant, en 1351, et soutenir l'opinion qualifiée alors d'hérésie par Clément VI, *Bullarium ordinis prædicatorum*, t. II, p. 235 Cf. Sang du Christ. Le frère mineur refusa de se soumettre, et bientôt la querelle s'envenima entre les religieux des deux ordres. Le pape Pie II, par une bulle du 31 mai 1462, interdit toute discussion publique ou privée, sous peine d'excommunication, et convoqua auprès de lui des théologiens des deux partis, pour décider de la doctrine. Jacques de Brescia fut désigné par les prêcheurs, en compagnie de Gabriel de Barcelone et Vercellino de Verceil. La dispute théologique eut lieu en présence du pape, à Noël 1462 et non pas 1463, comme les chroniqueurs l'ont dit. Cf. infra, Voigt, Pastor, et la teneur même du bref si pressant du 31 mai, convoquant les théologiens pour septembre; le débat public eut lieu en fait dès le retour du pape à Rome, le 18 décembre. On ne peut préciser le rôle qui revint en propre à Jacques. Bien qu'il inclinât, lui et la majorité des cardinaux, en faveur des prêcheurs, le pape pour des raisons d'opportunité politique reporta à plus tard sa décision. Malgré la défense de Pie II, les discussions continuèrent de part et d'autre; quelques mineurs ayant abusé d'une lettre sympathique du pape à Jacques de la Marche pour jeter le discrédit sur les actes de l'inquisiteur dominicain et faire prévoir sa déchéance, Pie II le rassura lui-même par un bref du 26 août 1463. Le 1er août 1464, dans la bulle *Ineffabilis summi providentia*, Denzinger-Bannwart, n. 718, Pie II renouvela formellement, sous peine d'excommunication réservée, la défense de prolonger la discussion. Tel est le conflit qui mit en valeur la science théologique de J. de Brescia, et où il représenta non seulement l' « école » dominicaine, mais aussi la « dévotion », traditionnelle chez les prêcheurs, au précieux sang du Christ : ce qui explique l'âpreté et la popularité d'une discussion en apparence si menue et si subtile. Jacques de Brescia mourut en 1470, procureur général de l'ordre. Parmi ses ouvrages, nous ne connaissons avec certitude que le mémoire *de Sanguine Christi*, rédigé en collaboration avec ses deux confrères, à la suite de la dispute de 1462, contenant les *auctoritates et rationes* en faveur de la thèse dominicaine Echard en donne, d'après un ms. aujourd'hui inconnu, le préambule et le plan

I. Sources. — *Bullarium O. P.*, t. III, p. 421, 434, t. VII, p. 90; *Pii II Pont. Max. Commentarii rerum mirabilium a J. Gobellino compositi*, Francfort, 1614, p. 278-292; les deux chroniques d'A. Taegio, O. P., t. II, fol. 211 sq, et de Séb. de Olmedo, O. P., fol. 76, aux Archives de l'ordre (extraits dans Mortier); Dom. de Dominicis, *Liber de dignitate episcopali*, Rome, 1757, p. 22 sq.

II. Travaux. — Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 822 sq., 844; Voigt, *Enea Silvio de piccolomini als Papst Pius II*, Berlin, 1863, t. III, p. 592; *Kirchenlexicon*, t. VI, col. 1153-4 (Schrödl); Pastor, *Histoire des Papes*, trad. F. Raynaud, Paris, 1892, t. III, p. 272-274; Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux des Frères Prêcheurs*, Paris, 1909, t. IV, p. 413-417.

M. D. Chenu.

JACQUES DE NISIBE (Saint), ainsi nommé du siège dont il fut évêque, mort en 338. — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie — Les documents relatifs à la vie de saint Jacques de Nisibe ont été examinés récemment par le P. Peteers, *La Légende de saint Jacques de Nisibe* dans *Analecta Bollandiana*, 1920, t. XXXVIII p. 285-373. Les données historiques sont peu nombreuses : la notice, que Théodoret consacre à cet évêque dans le premier chapitre de l'*Historia religiosa*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1293-1306, et dont l'influence a été décisive pour le développement de la légende, est un amalgame de récits sans valeur. Elle a été influencée par la vie de saint Éphrem, que nous possédons en syriaque; en outre, plusieurs faits extraordinaires ou miracles, attribués par Théodoret à Jacques de Nisibe doivent être rejetés comme lieux communs de l'hagiographie orientale.

Les circonstances de la naissance de Jacques ne sont pas connues; plusieurs auteurs affirment qu'il est né à Nisibe, mais le renseignement vient de Théodoret, où il se trouve dans une phrase parallèle au début de la *Vita Ephræmi*, c'est une particularité bien défavorable. Élie bar Šinaya rapporte, en citant la chronique des métropolitains de Nisibe, qu'il fut ermite à l'école de Mar Eugène. E. W. Brooks, *Eliæ metropolitæ Nisibeni opus chronologicum, pars prior*, dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores syri*, sér. III, t. VII, p 98, trad., p. 47 et L. J. Delaporte, *La chronologie d'Élie bar Šinaya*, Paris, 1910, p. 64. Mais la légende de Mar Eugène, qui semble à l'origine de cette indication, est dépourvue de valeur historique. Cf. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, p. 302 sq. Gennade ajoute que Jacques aurait été confesseur sous Maximin, *De viris illustribus*, I, *P. L.*, t. LVIII, col. 1060-1062. Ce renseignement, tout à fait isolé, est sans écho dans la tradition orientale Jacques devint ensuite évêque de Nisibe; il fut le fondateur du siège, au témoignage de saint Éphrem, son disciple. Cf. Peeters, *loc. cit.*, p 286. Élie bar Šinaya rapporte à l'année 620 des Séleucides (308 9 de notre ère) l'élévation de Jacques, ce qui est une date acceptable, mais il se trompe en faisant de Babou le prédécesseur de Jacques, alors qu'il fut en réalité son successeur. Cf en plus du témoignage décisif de saint Éphrem, Michel le Syrien, édit. Chabot, p. 135, trad., t. II, p. 270 Dès que la paix fut accordée à l'Église par Constantin, Jacques commença de construire la grande église de Nisibe, qui fut terminée en sept ans. Élie bar Šinaya, édit. E. W. Brooks, p. 98, trad., p. 48; édit. J L. Delaporte, p. 64.

Quelques années plus tard, Jacques était au concile de Nicée, et il semble qu'il y joua un rôle assez important, saint Athanase le mentionne comme un des plus valeureux ennemis de l'arianisme. *Apolog. contra arianos*, *P. G.*, t. XXV, col. 357. Son nom figure dans toutes les listes de signataires du concile. Cf H. Gelzer, H. Hilgenfels et O. Cuntz, *Patrum Nicænorum nomina*, Leipzig, 1898, p. 20, 21, 64, 84, 102, 160, 196; C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford, 1899, p. 54 sq. Les auteurs de l'article de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. VIII, p. 559, Rödiger et Nestle, ont cru bon d'ajouter, se référant, semble-t-il au passage d'Eusèbe cité en tête de l'article, *Vita Constantini*, IV, 43, *P. G.*, t. XX, col. 1193, que saint Jacques de Nisibe assistait à la dédicace de l'Anastasis, à Jérusalem (336-7), mais Jacques n'est pas nommé par Eusèbe, et il semble pour le moins douteux qu'Eusèbe ait eu l'idée de le désigner comme « l'ornement sacré des évêques de Perse », alors que Nisibe se trouvait sur le territoire de l'empire romain. L'auteur de la *Cause de la fondation des Écoles*, Barhadbšabba ʿArbaya, affirme qu'au retour du concile, Jacques fonda l'école de Nisibe, et y installa comme commentateur son disciple, saint Éphrem, *P.O.*, t. IV, fasc. 4, p. [53] 377. Il se peut qu'il y ait eu dès lors à Nisibe une école analogue à celle d'Alexandrie, pourtant son existence n'est pas attestée ailleurs, et la véritable école de Nisibe ne fut fondée qu'en 457 par Narsès le lépreux.

Jacques se trouvait à Nisibe lorsque Sapor attaqua cette ville en 338. Il prit une part active à la défense, saint Éphrem, *Carmina Nisibena*, Leipzig, 1866, p. 22, trad., p. 99, et les habitants proclamèrent qu'il avait sauvé leur ville; pourtant, il est probable qu'il ne vit pas la fin du siège; en tout cas, il mourut cette même année, saint Jérôme, *Chronicon*, *P. L.*, t. XXVII, col. 499 sq.; *Chronicon Edessenum* dans I. Guidi, *Chronica minora*, fasc. I, dans *Corpus scriptorum christianorom orientalium*, *Scriptores syri*, sér. III, t. IV, p. 4, trad., p. 5. L'opinion de certains auteurs, qui reportent à 350 la mort de Jacques est à rejeter, car elle repose sur une confusion qui remonte à Théodoret.

Le corps de saint Jacques fut enseveli à l'intérieur des murs et devint le palladium de la ville; d'après Théodoret, *loc. cit.*, col. 1305, les habitants l'emportèrent lorsque Nisibe fut remise aux Perses par Jovien en 363, mais ce renseignement n'est affirmé par aucun historien indépendant de Théodoret.

Telles sont, à ce qu'il semble, les données à retenir : la découverte de l'arche de Noé sur le mont Ararat, bien que racontée dès le Ve siècle par Fauste de Byzance, *Faustotsi Bouzantatsuoy patmouthiun Hayots*, 2e édit., Venise, 1914, p. 37, le voyage à Constantinople, etc., appartiennent à la légende.

Saint Jacques de Nisibe est vénéré par toutes les Églises : il est déjà mentionné dans l'ancien calendrier syriaque de 412, J.-B. De Rossi et L. Duchesne, *Martyrologium Hieronymianum*, dans *Acta Sanctorum* nov., t. II, p. LIX, à la date du 15 juillet. Il est inscrit à la même date dans le martyrologe romain. Le synaxaire de Constantinople lui consacre une notice le 13 janvier, édit. Delehaye, Bruxelles, 1908, col. 338, 390; celui de Michel de Malig également (= 18 toubah), R. Basset, *Le synaxaire arabe-jacobite*, *P.O.*, t. XI, fasc. 5, p. [580-582] 615-616; Forget, *Synaxarium Alexandrinum*, *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores arabi*, sér. III, t. XVIII, p. 219 sq. Les Syriens fêtent saint Jacques le 18 iyyar (= 18 mai) et les Arméniens le 7 khalots (= 15 décembre); c'est chez ces derniers qu'il a obtenu le plus de popularité ayant été mis en relations d'amitié avec saint Grégoire l'Illuminateur.

II. Œuvres. — Placé par Théodoret en tête de son *Historia religiosa*, le nom de Jacques de Nisibe occupe aussi la première place dans le supplément de Gennade au *De viris illustribus* de saint Jérôme : *Iacobus cognomento Sapiens Nizebenæ nobilis Persarum modo civitatis episcopus*. A la fin du Ve siècle, Jacques de Nisibe jouissait donc dans certains milieux d'une réputation d'écrivain. Gennade essaie d'expliquer pourquoi saint Jérôme aurait omis le célèbre métropolitain de Nisibe : c'est, pense-t-il, qu'au moment où il composa le *De viris*, il ne connaissait pas encore la langue syriaque. Piètre raison ! quelle qu'en soit la valeur, Gennade s'est trompé : les traités qu'il attribue à saint Jacques appartiennent au moine ou évêque Aphraate, surnommé le *Sage persan*, quelquefois appelé Jacques, de son nom d'ordination, voir Aphraate, t. I, col 1457 sq. On n'attendit pas d'ailleurs la découverte des *Démonstrations* pour récuser l'attribution de Gennade : en 1684, J. Garnier, *Auctarium Theodoretianum*, diss. II, de *libris Theodoreti*, § 3, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 245, exprimait sa surprise de ce que Gennade était seul à placer un ouvrage sous le nom de Jacques de Nisibe, tandis que Théodoret, saint Jérôme et le syrien Ebedjésus, successeur de Jacques sur le siège de Nisibe, ne lui reconnaissait aucune activité littéraire. J. S. Assémani commença par penser de même : *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, t. I, p. 19-23 : il ne se rendit plus tard à l'opinion courante que sur la nouvelle de la découverte à Venise d'un manuscrit arménien appuyant l'affirmation de Gennade, *Ibid.*, *Addenda et corrigenda*, p. 557.

Il est juste d'ajouter que la confusion commise par Gennade ne lui est pas imputable : elle a pris naissance dans un milieu syrien; c'est par là seulement que l'on peut expliquer sa diffusion, non seulement en Occident mais aussi en Arménie et en Éthiopie. Une collection incomplète des *Démonstrations* s'est conservée en arménien sous le nom de Jacques de Nisibe, précédée d'une lettre à saint Grégoire l'Illuminateur; elle a été éditée par N. Antonelli, *Sancti patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones*, Rome, 1756. Il nous est parvenu, d'autre part, également sous le nom de Jacques, une traduction éthiopienne de la cinquième démonstration dans le manuscrit de Paris, Bibl. nat., éth. n. *146*, f. 245r°-252v°, cf. J. Parisot, dans *Patrologia syriaca*, t. I, p. XXXIX. La plupart des auteurs syriaques ont perdu de vue l'ouvrage d'Aphraate qui semble avoir été très peu copié dans son texte original, du moins ils n'ont pas propagé la fausse attribution.

Il y a toutefois dans la littérature syriaque un écrit placé sous le nom de saint Jacques de Nisibe, c'est la cinquième des lettres adressées à Papa bar ʿAggaï, évêque de Séleucie-Ctésiphon, dans le dossier qui nous a été transmis à l'ombre du *synodicon* nestorien, texte inédit, traduction d'après le manuscrit de la Bibliothèqie Vaticane, *Borgia syriaque 82* (autrefois K. VI. 4), par O. Braun dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, 1894, t. XVIII, p. 167-169. Mais cette correspondance est apocryphe : elle remonte, en très grande partie du moins, au catholicos Joseph, mort en 575-6. Cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 124, n. 10.

Abraham Ecchellensis a revendiqué pour Jacques de Nisibe la rédaction d'une collection de 84 canons, dits de Nicée, que l'on connaît en syriaque et en arabe, Labbe et Cossart, *Concilia...*, Paris, 1671, t. II, col. 400; cf. Mansi, *Concilia*, Florence, 1759, t. II, col. 1072. Cette attribution ne repose sur aucune tradition, elle a été combattue dès 1678 par Emmanuel Schelstrate, qui a proclamé l'impossibilité d'attribuer à un Père de Nicée la composition de canons dont la

doctrine contredit celle du concile, *Antiquitas illustrata circa concilia generalia*, diss. II, c. IV, Anvers, 1678, p. 290.

Il n'y a rien à retenir de l'indication donnée par Cornelius a Lapide, *Commentaria in Ecclesiasticum, Prolegomena*, Anvers, 1634, c. III, p. 21, au sujet des commentaires bibliques de saint Jacques de Nisibe, qui se trouveraient en manuscrit au Liban; le renseignement, qu'il dit avoir reçu des maronites de Rome, est dépourvu de valeur.

En plus des ouvrages mentionnés dans le cours de l'article, voir : *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910, n° 405-411, p. 93 sq. : indication des biographies orientales imprimées; G. Cuperus, *Acta Sanctorum*, juillet t. IV, p. 28-41; F. Sasse, *Prolegomena in Aphraatis sapientis Persæ sermones homileticos*, Leipzig, 1878, p. 23 sq.; H. G. Zarbhanelian, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (en arménien), Venise, 1889, p. 20-28. L'article de Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, Londres, 1882, t. III, p. 325-327, est gâté par une trop grande confiance dans le récit de Théodoret.

E. TISSERANT

JACQUES DE CORELLA, frère mineur capucin de la province de Navarre, exerça les fonctions de lecteur et de missionnaire apostolique dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Les villes, dit-on, se le disputaient et celles qui le pouvaient obtenir l'accueillaient en triomphe. « Si saint Paul et le P. Corella prêchaient en même temps, disait l'archevêque de Saragosse, je laisserais le P. Jacques pour aller écouter l'apôtre : mais je quitterais aussi saint Paul pour retourner entendre le capucin. » Sa réputation parvint aux oreilles de Charles II, roi d'Espagne, qui le nomma son prédicateur et qui déclarait n'avoir jamais éprouvé les mêmes sentiments, qu'en l'entendant prêcher la Passion. Il fut encore élevé à la dignité de définiteur et en 1697 nous le trouvons à la tête de sa province. Le P. Jacques mourut deux ans après, âgé seulement de quarante-deux ans. Malgré cette mort prématurée et les occupations du ministère apostolique, il avait eu le temps de publier plusieurs ouvrages, dont le plus connu a pour titre : *Practica de el Confesionario y explicacion de las LXV proposiciones condenadas por la Santitad de N. SS. P. Inocencio XI. Su materia, los casos mas selectos de la theologia moral. Su forma, un dialogo entre el confessor y penitente.... Primera parte. Practica... de las XLV proposiciones condenadas por la Santitad de N. M. S. P. Alexandro VII... Segunda parte.....* Publié en 1685, cet ouvrage eut, dit-on, vingt-quatre éditions. Nous pouvons citer : *Nona impression, nuevamente reconocida, mejorada y añadida por su autor sobre todas las impressiones antecedentes*, Barcelone, 1690, 2 in-4°, 11e édit., Madrid, 1692, in-fol. Le P. Pierre-François de Côme, capucin de la province de Gênes, traduisit en italien l'ouvrage de son confrère espagnol : *Pratica del Confessionario e spiego delle proposizioni condannate dalla santità di N. S. papa Innocenzo XI, e da Alessandro VII...* Gênes, 1704, 1706, Parme, 1708, 1710. Ne voulant point, dit-il, laisser l'Allemagne privée de ce livre si précieux, le P. François-Marie de Gradisca le traduisit à son tour en latin, d'après la version italienne : *Praxis confessionalis et explicatio propositionum damnatarum*, Laibach, 1713, 2 in-4°, Augsbourg, 1734, 1735, 1745, 1757. L'ouvrage du P. Corella était condamné par un décret du saint-office en date du 12 août 1710, renouvelé le 22 juin 1712. Cette condamnation, qui ne semblait atteindre que l'édition italienne, arrêta celle-ci, mais n'empêcha point la latine, qui lui est postérieure et à laquelle l'auteur applique la parole de saint Jérôme au sujet des écrits de saint Hilaire : *Lector inoffenso decurrat pede.* Le P. Jacques publia encore une *Suma de la Theologia moral. Su materia : los tratados mas principales de casos de conscientia. Su forma : unas conferencias practicas.* L'ouvrage parut en 1686, 3 in-fol. et fut souvent réédité : 8e édit., Madrid, 1695; 10e édit., *ibid.*, 1697. Après la mort de l'auteur, la *Somme de théologie morale* était revue et complétée par un confrère, le P. François-Joseph de Citruniga, qui y ajouta deux volumes. C'est l'ouvrage que les bibliographes intitulent *Collationes morales*, de même qu'ils donnent au premier le titre de *Deberes del Confesor.* On attribue encore au P. Corella une *Méthode pour le Chemin de la Croix* en espagnol, Saint-Sébastien, 1689, in-16, et une *Clef du ciel par la confession générale*, également en langue vulgaire, 7e édit., Pampelune, 1694, in-16. Le P. Jacques laissait après lui de nombreux sermons, dont quelques-uns ont été imprimés, en particulier son *Oraison funèbre de la reine Marie-Anne d'Autriche*, 1696.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Bologne, 1747. — Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., 1910, t. IV, col. 627.

P. ÉDOUARD D'ALENÇON.

JACQUES DE GRUITROEDE, théologien chartreux, dont le nom de famille est inconnu; ainsi désigné du nom de son village natal. Dom Jacques de Gruitrœde fut d'abord prieur de la chartreuse du mont Sion, près de Ziriczée, dans l'île de Schouwen, en Zélande, et ensuite de celle des Saints-Apôtres, à Liége, où il mourut le 12 février de l'année 1475. Valère André et Foppens, bibliographes belges, lui attribuent le *Lavacrum conscientiæ omnium sacerdotum*, qui a eu un grand nombre d'éditions, au XVe siècle et au commencement du siècle suivant, Cf. Hain, *Repertorium*, n. 9955-9963. On a publié faussement sous le nom de Denys le Chartreux les six ouvrages suivants, qui sont de Jacques : *Speculum Prælatorum, Speculum Subditorum, Speculum Sacerdotum, Speculum hominum mundanorum seu secularium, Stimuli pœnitentiæ, Speculum agonizantis.* Ils furent imprimés avec un titre général : *Specula omnis status vitæ humanæ*, à Nuremberg, par Pierre Wagner, en 1495, in-4°, 177 feuillets, réimprimés in-8° et in-16, à Cologne en 1540 sous ce titre : *Eximium planeque divinum opus incomparabilis theologi Dionysii..., in quo opere continentur quinque humanæ vitæ Specula, in quibus se contemplari debent omnes, cujuscumque conditionis ac status homines, ut inde discant quid illos deceat, quid non.* Le *Speculum Sacerdotum* avait été imprimé, au XVe siècle, à Louvain, par Jean de Westphalie, in-fol., sans date. (Cf. Panzer, *Annales*, t. I, p. 522, n. 97.) *Colloquium peccatoris et Crucifixi*, imprimé isolé deux fois, Hain, 5486-7, puis avec d'autres opuscules, à Anvers, en 1487. Cf. Hain, 5488; cet opuscule a été plusieurs fois joint aux éditions de la *Pharetra divini amoris* de Lansperge, Cologne, 1576, 1590, 1607, 1620, etc. Un autre opuscule intitulé : *Pulcher et devotus Mariæ et peccatoris Dialogus*, a été aussi attribué à tort à Denys le Chartreux. On en connaît deux éditions, Hain, n. 6250 l'une sans indications, l'autre imprimée à Bologne, en 1494, in-4°, Hain, n. 6106. Plusieurs des traités théologiques de cet écrivain, sont restés inédits : *Un livre des vraies vertus* divisé en trois parties : *un livre des sept péchés mortels* (ou capitaux); *un livre sur les quatre fins dernières; un Miroir des vieillards* (Speculum senectutis) avec des prières pour la préparation à la mort : *un traité de la préparation à célébrer à l'usage des Chartreux*, qui, probablement, est celui-là même qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, n. *953*; une *Vie de N.-S. Jésus-Christ* composée en latin d'après la *Vitis mystica* et autres ouvrages de saint Bonaventure, d'Ubertin de Casale. Une copie de cette Vie se conserve à Barcelone, à la bibliothèque de l'Université; une autre se trouve à la bibl. de l'Université de Turin, *cod. cl. IV, 35*, in-fol.; *Rosarium Jesu et Mariæ*, ms. in-fol. à la bibl. du chapitre de Tolède, en

Espagne; une interprétation du psautier d'après la glose ordinaire et plusieurs autres opuscules recommandables par leur doctrine et leur piété.

Arnold Bostius, *De præcipuis aliquot Cartusianæ familiæ, Patribus*, c. 31; Petreius, *Bibliotheca Cartusiana*; Morozzo *Theatrum Chron. S. O. Cart.*; Léon Le Vasseur, *Ephemerides ordinis Cartusiensis*, t. I, p. 174 sq.

S. AUTORE.

JACQUES DE JÜTERBOCK, théologien chartreux du XVe siècle très célèbre, connu sous différentes appellations, qui ont donné lieu à plusieurs méprises et l'ont fait partager en deux, voire même en trois personnages. Ainsi, le P. Possevin, dans son *Apparatus*, lui a consacré trois articles : *Jacobi Erfordiensis, I. Junterbuck* et *I. de Paradiso*. Ce personnage est né vers 1380, à Jüterbock, sur la frontière de la Saxe, au diocèse de Magdebourg. Il fit ses études à l'université de Cracovie, et s'appliqua non seulement à la philosophie et à la théologie, mais encore à la jurisprudence. Entré dans l'ordre des cisterciens, il fut envoyé de nouveau par ses supérieurs à Cracovie pour y terminer ses études et prendre le bonnet de docteur. Plus tard, il enseigna avec succès la théologie, et devint un prédicateur renommé. Élu abbé du monastère du Paradis, situé entre la Pologne et la Silésie, il assista en cette qualité au concile de Bâle. Ayant eu des difficultés avec le roi de Pologne au sujet de son abbaye et s'étant dégoûté de la vie active, il demanda aux Pères de Bâle et au légat du Saint-Siège la permission de se faire chartreux, et put ainsi, vers 1443, se retirer à la chartreuse d'Erfurth, où il mourut saintement le 30 avril 1465, à l'âge de 84 ans. C'était sans contredit un des hommes d'Église les plus savants de son temps. Mais il était partisan de la théorie des Pères de Bâle au sujet de la suprématie du concile sur le pape. Aussi, les protestants ont beaucoup abusé de son autorité. Cependant les approbations données par les souverains pontifes Nicolas V et Callixte III aux sermons et à plusieurs de ses opuscules font croire que, vu les circonstances des temps et des lieux, l'on n'attacha pas aux écrits violents du théologien de Cracovie, l'importance que, dans la suite des siècles, leur donnèrent les ennemis de la papauté.

1. *Sermones notabiles et formales de præcipuis festivitatibus celebribus per anni circulum tam de tempore quam de sanctis, auctorizati per Dominum Papam Calixtum tertium*, etc. Spire, 1473, in-fol. — *Sermones dominicales... auctorizati a domino Nicolao papa V*, Essling, sans date, in-fol. Cf. Hain, *Repertorium*, 9329-9334. — 2. *Quodlibetum statuum humanorum, auctorizante D. Nicolao papa V*, Essling, 1474. Cf. Hain, 9835. — 3. *Tractatus perutilis de veritate dicenda aut tacenda*, Bâle, 1465?, in-fol.; Strasbourg, s. d. in-fol. — 4. *Ars curandi vicia*, imprimé plusieurs fois avant 1500; cf. Hain, 9337-8, et à Amsterdam, en 1617. — 5. *De arte bene moriendi*, Leipzig, 1490, in-4°, 1495, in-4°; Paris, 1496, in-4°; Louvain, s. d. in-fol. Cf. Hain, 9339-9340 et 4185. — 6. *De valore et utilitate missarum pro defunctis celebratarum*, imprimé plusieurs fois, au XVe siècle. Cf. Hain, 9341, 7805, 8378. — 7. *Tractatus de contractibus qui fiunt cum pacto reemptionis perpetuorum censuum seu ad vitam*, Cologne, s. d. in-4°. Cf. Hain, 9342-44 et 13 414. — 8. *Tractatus peroptimus de animabus exutis a corporibus*, plusieurs éditions marquées par Hain, 9345-53 et 15 543. — 9. *Tractatus de erroribus et moribus christianorum auctorizatus a Dom. Nicolao papa V. Tractatus de difficultate salvandorum*, Lubeck, 1488, in-4°; Leipzig, 1488, in-4°. — 10. *Confessionale compendiosum et utilissimum*, Nuremberg, 1520, in-4°. — 11. *Tractatus de causis multarum passionum, præcipue iracundiæ, et de remediis earumdem*, publié par Pez, *Bibliotheca Ascetica*, t. VII, p. 389-444. — 12. *De septem statibus Ecclesiæ in Apocalypsi descriptis, deque auctoritate Ecclesiæ et ejus reformatione*, publié par les protestants, à Cologne en 1535, dans le recueil de Grotius, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum*, etc., in-fol.; ensuite par Wolf dans l'*Anthologia Papæ*, Bâle, 1555, par Melchior Goldast, dans le 2e vol. de la *Monarchia*, in-fol., et finalement par Édouard Brown, à Londres, en 1690, in-fol. — 13. *Tractatus brevis et compendiosus de anno jubilæo* inséré par Ch. F. Walch dans le 2e vol. des *Monimenta medii ævi*, Gœttingue, 1757-58. — 14. *Avisamentum ad papam pro reformatione Ecclesiæ scriptum anno 1449*, publié par Kluepfel, dans le 1er vol. de la *Vetus bibliotheca ecclesiastica*. — 15 et 16. M. Eugen Jacob, dans la seconde partie de son *Johannes von Capistrano*, Breslau, 1905, a publié de Jacques de Jüterbock : un *Speculum clericorum* et un *De erroribus et moribus Christianorum cum libello qui inscribitur : Planctus multorum christianorum : Planctus super errores religiosorum*. Voir *Analecta Bollandiana*, 1906, t. XXV, p. 519.

Les œuvres inédites de Dom Jacques de Jüterbock sont très nombreuses et très variées. Il a écrit sur les quatre livres des Sentences et sur un grand nombre de questions concernant la théologie morale, le droit canon, les états particuliers, l'ascétisme, la mystique, l'ordre des chartreux, la passion de N.-S. Jésus-Christ, la T. S. Vierge, etc. Le catalogue dressé par le P. Possevin contient une vingtaine de titres d'ouvrages omis par Dom Théodore Petreius qui, dans sa *Bibliotheca Cartusiana*, p. 152, n'a inscrit que les titres des 75 opuscules conservés dans les archives de la chartreuse de Cologne. Aujourd'hui toutes ses œuvres sont dispersées dans les bibliothèques publiques et privées. En 1534, les chartreux de Cologne manifestèrent au public leur intention de publier les œuvres complètes de Jüterbock, comme ils travaillaient en ce moment-là à l'édition des œuvres de Denys le Chartreux. Mais ils ne purent réaliser leur projet. Au XVIIIe siècle, le savant bénédictin Dom Bernard Pez, aidé par les chartreux de Gemnitz, en Autriche, avait recueilli un grand nombre de ses opuscules et il se proposait de les insérer dans sa *Bibliotheca Ascetica*, avec une dissertation sur la vie et les œuvres de leur auteur. Malheureusement la mort l'empêcha de continuer son entreprise.

Une notice sur D. Jacques Jüterbock écrite par D. Jacques Volradi, son confrère, se trouve dans le 1er vol. des *Ephemerides ordinis cartusiensis* de Dom Léon Le Vasseur, au 30 avril. Cf. Trithemius, Possevin, Petreius, et surtout Pastor, *Histoire des papes*, trad. Raynaud, t. II, p. 41-45, 87, 98, et les auteurs auxquels il renvoie.

S. AUTORE.

JACQUES DE LAUSANNE, dominicain, originaire de Lausanne, étudia à Saint-Jacques de Paris, où il se trouvait en 1303. Bachelier en 1311, il lut les Sentences de 1314 à 1316 avec grand succès, si bien que, sur la prière du roi, le pape lui fit octroyer la licence en 1317. Nommé en 1318 prieur de la province de France, il mourut avant janvier 1322. Jacques laissa de nombreux écrits, qui eurent une grande diffusion au XIVe et XVe siècle, et en particulier toute une série de *Postillæ morales* et de gloses sur l'Ancien et le Nouveau Testament, dont on trouvera un relevé et une analyse dans la notice copieuse d'Hauréau; ses *Sermones de Tempore et de Sanctis*, non moins fréquemment copiés, nous révèlent le « *prædicator gratissimus et copiosus* », L. Pignon, *Catalogus Magistrorum O. P.*, édit. Denifle, p. 216, c'est-à-dire dans le goût du temps, très libre de langue et de pensée, très direct et enjoué, sans que pourtant il en vienne à être un écrivain peu recommandable, ainsi que le dit Hauréau. Le fruit de son enseignement de bachelier sententiaire nous est conservé en partie dans les *Quæstiones super Sententias*, qui sont un commentaire des deux

premiers livres du Lombard. Une *Commendatio sacræ Scripturæ* est d'attribution douteuse.

I. Œuvres. — *Opus Moralitatum præclari fratris Jacobi de Lausanna cunctis verbi Dei concionatoribus pro declamandis sermonibus perquam maxime necessarium*, Limoges, 1528 : ce sont des extraits des postilles et gloses; très nombreux mss, dont Hauréau fournit un premier classement; *Sermones dominicales et festivales per totum anni circulum, per rev. fr. Jacobum de Laosanna, ord. fr. Prædicat. declamati, impressioni mandati per quemdam professorem ordinis Minorum regularis observantiæ*, Paris, 1530 : édition incomplète elle aussi, omettant surtout les *Sermones de Sanctis*; les *Questiones super Sententias*, appelées aussi *Lectura Thomasina*, se trouvent dans le ms. lat. *1542* de la Bibl. Imp. de Vienne; le ms. lat. *4593* de la même Bibl. donne sous le nom de Jacques de Lausanne un *Compendium Sententiarum*. La *Commendatio S. Scripturæ* se trouve dans le ms. lat. *14 799*, f. 124, de la Bibl. nat. de Paris.

II. Travaux. — Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 547; Denifle, *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens*, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. II, p. 216; Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, p. 102, 148, 167, 172, 206, 207; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 264-265; B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. II, p. 152, 154-157; t. III, p. 99, 110-113, 118-121, 123, 126-132, 153, 343; t. IV. p. 182, 183, 185; t. V, p. 65, 66, 286-289; notice par B. H(auréau) et N. V(alois) dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, 1906, p. 459-479, 631-632.

M. D. Chenu.

JACQUES DE SAINT-DOMINIQUE (1617-1704), dominicain, de son nom de famille Charles Maison, né en 1617 à Langres, où, après être entré dans l'ordre des frères-prêcheurs, il enseigna la philosophie et la théologie. L'ordre entrait alors en France, tant au point de vue religieux qu'au point de vue intellectuel, dans une période de pleine activité. Jacques y participa dignement, bien que son nom soit aujourd'hui à peu près inconnu et que ses ouvrages soient devenus rares, il prenait bon rang alors parmi les théologiens thomistes français de la seconde moitié du XVIIe siècle, les Contenson, les Gonet, les Goudin, qui soutenaient en théologie dogmatique le système de la prémotion physique, et en morale, surtout après les décrets d'Alexandre VII, 1665-1666, le probabiliorisme. Son ouvrage principal, en partie dirigé contre le cistercien Pierre Comagère, est intitulé : *Nova Cassiopeæ stella antiquum prædeterminationis Thomisticæ negotium originem progressum ac necessitatem illustrans, qua præcipuis hujus temporis disputationibus sopitis juxta SS. Patrum, summorum Pontificum, Conciliorum œcumenicorum placita, ipsa libertatis creatæ indifferentia tam facile demonstratur, quam aperte traducitur a R. P. Petro a S. Joseph Fuliensi in libro cui hæc speciosa frons est ab ipso immeritissime præfixa : Defensio S. Thomæ doct. ang. adversus physicæ prædeterminationis propugnatores, etc...* Langres, 1667; Paris, 1676, 1679; sous un autre titre, Rouen, 1695. Parmi ses autres ouvrages, à signaler : *Securiores semitæ moralis theologiæ, seu tractatus de divinis et humanis legibus, æterna ac ceteris ab ea derivatis*, Langres, 1669, Paris, 1679; *Dissertatio Thomistica de opinionum delectu apprime necessaria*, Paris, 1679; *Compendiaria theologiæ moralis explicatio ad sensum SS. Patrum... præsertim circa doctrinam de sententia probabili*, Paris, 1676; *Éclaircissements apologétiques de la morale chrétienne touchant le choix des opinions*, etc.. Paris, 1680; et deux petits ouvrages curieux sur les procédés de controverse du temps : *Dissertations sur la conduite qu'on observe aujourd'hui pour la conversion des calvinistes*, Rouen, 1686; *Dénonciation apologétique touchant les quatre plus importantes controverses de ce temps... avec la conduite de l'ordre de S. Dominique envers la compagnie de Jésus, et sa reconnaissance réciproque à l'endroit du même Ordre* (sans date)

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 764-5; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 610, 662.

M. D. Chenu.

JACQUES DE SAROUG, évêque monophysite de Baṭnan, chef-lieu du district de Saroug, † le 29 novembre 521. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Comme sources particulières nous possédons deux panégyriques syriaques en vers, deux courtes notices en prose et un éloge dans le synaxaire arménien. Le premier panégyrique, contenu dans le ms. *Vatican syriaque 117*, f. 110-114, déjà connu de J. S. Assémani, a été publié avec traduction latine par J.-B. Abbeloos, *De vita et scriptis sancti Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi*, Louvain, 1867, p. 24-85. D'après son titre, il serait l'œuvre d'un disciple de Jacques nommé Georges; mais il est manifeste que l'auteur de cette composition ne vécut même pas du temps de Jacques de Saroug. Quelques-uns ont voulu reconnaître en lui Georges, évêque des Arabes, disciple de Jacques d'Édesse; il vaut mieux retenir la suggestion de Paulin Martin, identifiant l'auteur à Georges, évêque de Saroug, correspondant du même Jacques d'Édesse. Le deuxième panégyrique, en 1106 vers, contenu dans le ms. de la Bibliothèque nationale de Paris, *syriaque 177*, f. 145vo-161, date de 1143. Des biographies en prose, la plus importante, publiée et traduite par J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, t. I, p. 286-289, d'après le ms. *Vatican syriaque 155*, f. 5vo, est l'œuvre de Jacques d'Édesse, ainsi que l'a reconnu Paulin Martin en examinant le ms. de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford, *Marsh 101*, où elle se trouve au f. 28vo. L'autre biographie, contenue dans les mss *Add. 12 174*, f. 285, du Musée britannique, et *Vatican syriaque 37*, f. 161, a été publiée d'après le ms. de Londres avec une traduction latine par Abbeloos, *op. cit.*, p. 311-314. Quant à la notice arménienne contenue dans les *haysmavourkh* à la date du 16 hori, Paulin Martin l'a utilisée d'après le ms. de Paris *Arménien 190* (ancien *87*); le texte de ce ms. doit être semblable à celui imprimé dans l'édition princeps du synaxaire arménien, Constantinople, 1712, p. 122 sq. Les documents de ce genre n'ont pas toujours grande valeur, cette notice se recommande toutefois par cette circonstance qu'elle donne sur la mort de Jacques les mêmes détails que le pseudo-Denys de Tell-Mahré et le patriarche Michel.

Jacques naquit à Curtam, petit village situé sur le bord de l'Euphrate, vers 451. Georges dit que son père était prêtre, les deux notices en prose s'accordent avec lui pour dire que sa mère était stérile et que ses parents prièrent le Seigneur pendant plusieurs années avant d'obtenir la naissance de ce fils. Porté à l'église par sa mère, alors qu'il avait l'âge de trois ans, le jour d'une fête du Seigneur, au milieu de l'office divin, tandis que les prêtres prononçaient l'invocation à l'Esprit saint, l'enfant s'échappa du giron maternel, monta résolument à l'autel, et, après une révérence plongea sa petite main dans le calice, et but par trois fois. De ce jour, disent ses admirateurs, datait son inspiration par l'Esprit saint. On racontait aussi qu'à l'âge de vingt-deux ans, déjà renommé pour son éloquence, il fut examiné par cinq évêques, qui lui proposèrent comme sujet d'homélie la vision du char dans Ézéchiel.

Mari, dans sa chronique des patriarches nestoriens, Maris, *Amri et Slibæ de Patriarchis Nestorianorum commentaria*, part. I, édit. Gismondi, Rome, 1899, p. 44, trad., p. 38, et la *Chronique nestorienne de Séert*, édit. Scher, *Patrologia Orientalis*, t. VII, p. [29] 121, prétendent que Jacques, d'abord dyophysite, et, comme tel, ayant suivi les cours de l'École des Perses avec Barsauma, se détourna ensuite vers le mono-

physisme, émerveillé par le crédit du patriarche Sévère auprès de l'empereur. Mais il est vain d'accuser d'ambition un des hommes les plus éloquents de son temps, qui devint évêque à 67 ans et demi seulement et d'un médiocre diocèse. A s'en tenir aux biographies signalées ci-dessus, on pourrait même être tenté de repousser toute idée d'un séjour de Jacques de Saroug à Édesse, et avec d'autant plus de vraisemblance que, suivant la notice de Londres, il grandit à Ḥaurā ou Ḥawārā (les deux manuscrits ont le pluriel Ḥāwārē) de Saroug. Mais Jacques lui-même fournit sur cette particularité de sa vie un témoignage certain : dans sa première lettre aux moines du couvent de Mar Bassus certainement antérieure à son épiscopat, donc au plus tard de 518 ou 519, il raconte que 45 ans plus tôt, donc vers 469-473, il étudiait les saintes Lettres à Édesse, lorsqu'on y traduisit du grec en syriaque les écrits de Diodore. Il ajoute qu'ayant regardé ces livres, il se rendit compte malgré sa jeunesse, de leur danger, et engloba dès lors dans une même aversion les nestoriens et l'École des Perses, qui favorisaient cette traduction. P. Martin, *Lettres de Jacques de Saroug aux moines du couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1876, t. xxx, p. 224 sq.

Rien dans ce texte ne laisse entendre que Jacques ait jamais été dyophysite, mais les historiens nestoriens n'ont pas tort de le mettre en relations avec le patriarche Sévère; les auteurs jacobites, Michel, dans sa *Chronique*, édit. Chabot, p. 261, trad., t. II, p. 161 sq. et Barhebræus, *Chronicon ecclesiasticum*, t. I, col. 189-192, déclarent que la doctrine de Jacques fut approuvée par le célèbre patriarche et que lui-même en fut bien accueilli La notice de Londres dit plus explicitement encore que Jacques vivait au temps du patriarche Sévère, qu'il se rendit auprès de lui et fut béni par lui.

Nous ne savons rien sur les débuts de Jacques dans la vie monastique; en 502-503, il était périodeute dans dans cette Ḥaura ou Ḥawārā de Saroug, où il avait passé son enfance, lorsqu'il écrivit des lettres d'encouragement aux villes de Mésopotamie, qui tremblaient à l'approche du roi de perse Qawad. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, édit. W. Wright, Cambridge, 1882, p. 51 sq., trad., p. 43; Barhebræus, *loc. cit.* Enfin, l'an 830 des Séleucides (= 518-519), selon la notice de Jacques d'Édesse, qui seule fournit cette date, Jacques devint évêque de Baṭnan, ville du canton de Saroug, qui prit après l'Islam le nom du territoire dont elle était le chef-lieu. La *Chronique nestorienne de Séert*, *loc. cit.*, prétend que Jacques fut consacré par Sévère d'Antioche et Philoxène de Mabboug; cela supposerait que son élection eut lieu quelques mois plus tôt, car Sévère quitta la Syrie dès septembre 518. Il est assez extraordinaire que ni Jean d'Asie, ni aucun des historiens qui racontèrent les événements de cette époque troublée, ne mentionne la consécration d'un personnage aussi connu que Jacques. Quoi qu'il en soit, son pontificat dura peu. La notice dit qu'il fut enterré, le 29 tešrin II 832 (= 29 novembre 520). Il avait vécu, ajoute-t-elle, 70 ans au total, dont 67 1/2 avant son pontificat et 2 1/2 dans l'épiscopat. S'appuyant sur ce chiffre de deux ans et demi de pontificat et sur la correspondance des années établie par l'auteur de la notice, ou le copiste du *Vatican syriaque 155* (830 des Séleucides = 519), J. S. Assémani a corrigé dans son édition de ce texte 832 en 833. Cette correction, qui met la notice d'accord avec le pseudo-Denys, *Vatican syriaque 162*, f. 97, « en l'année 833 mourut le saint Mar Jacques le docteur, évêque de Baṭnan de Saroug », doit être maintenue. C'est la date qui s'accorde le mieux avec les circonstances de la mort de Jacques, telles qu'on les trouve rapportées d'après Jean d'Asie, dans le pseudo-Denys, *Vatican syriaque*, *162*, f. 93v°, et dans Michel, *Chronique*, p. 268 sq., trad., t. II, p. 175 : Paul, évêque d'Édesse, ayant reçu l'ordre de quitter son siège, désira, avant de s'exiler, revoir l'évêque de Baṭnan, et lui fit demander de venir à Édesse. Jacques, soupçonnant Paul d'être chalcédonien en son cœur, dit l'auteur monophysite — bien qu'il fût condamné comme soupçonné d'appartenir au parti de Sévère — ou, plus prosaïquement, redoutant de se compromettre en visitant un collègue frappé par ordre de l'empereur, se fit prier. Enfin, il céda aux instances des messagers, mais avant de se mettre en route, il pria Dieu de ne pas permettre qu'il vît la face de Paul, si vraiment celui-ci était entaché de dyophysisme. Il s'arrêta, pour passer la nuit, au « couvent des Perses », à peu de distance d'Édesse, mais il y fut averti par une vision qu'il devait rebrousser chemin. Revenu à sa ville épiscopale, il prédit à son entourage qu'il périrait dans deux jours, ce qui eut lieu. J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 298 sq., a cru que le Paul dont il est question dans ce récit était le patriarche d'Antioche, successeur de Sévère, Paul II le Xénodoque, surnommé par les monophysites Paul le Juif, et il reproche au pseudo-Denys d'avoir commis un grossier anachronisme, puisque ce patriarche avait dès lors résigné sa charge; l'erreur est d'Assémani. Paul d'Édesse ne fut définitivement banni qu'en juillet 522; dans les derniers mois de 521, il devait déjà être inquiété, et l'on comprend vraiment que Jacques ait eu peu de confiance en sa foi monophysite, car, déposé en même temps que Sévère à la fin de 518, il avait été rétabli sur son siège par l'empereur après un exil de 44 jours seulement à Séleucie. Ce texte, qui faisait difficulté à J. S. Assémani, doit donc être retenu ainsi que la date proposée pour la mort de Jacques. La chronique de l'année 724 (*Liber chalifarum* de Land) « Dans le même temps, Mar Jacques le docteur, qui mourut l'an 830, » *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, *Scriptores syri*, sér. III, t. IV, p. 144, trad., p. 111, ne doit pas faire de difficulté; il est vraisemblable que le chiffre des unités y a été perdu accidentellement.

Jacques de Saroug est commémoré par les Jacobites de langue syriaque, soit au jour anniversaire de sa mort, soit les 29 juin et 29 juillet. F. Nau, *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*, *Patrologia Orientalis*, Paris, 1915, t. x, fasc. 1, p. 142; par les Maronites les 27 janvier et 5 avril, par les Arméniens le 16 hori (25 septembre) Bien que Jacques de Saroug n'ait jamais figuré au martyrologe romain, les Bollandistes l'ont introduit dans les *Acta Sanctorum*, au 29 octobre; le P. Matagne lui a consacré une dissertation dans le t. XII d'octobre, Bruxelles, 1884, p. 824-831; 927-929. Voir N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiæ*, t. I, p. 227, 464; t. II, p. 682.

II. Œuvres. — Jacques de Saroug a beaucoup écrit, surtout en vers; Barhebræus raconte qu'il y avait auprès de lui soixante-dix scribes occupés à copier ses poèmes et l'on supputait qu'il avait composé 763 homélies métriques, sans compter les autres pièces, *madrōšē et sūgyōtō*, destinées à l'usage liturgique. Aussi fut-il surnommé par ses compatriotes « la flûte de l'Esprit saint et la cithare de l'Église orthodoxe. » Jacques d'Édesse regardait Jacques de Saroug comme un modèle de style poétique avec saint Éphrem, Isaac le Grand et Philoxène de Mabboug

Les homélies métriques, écrites dans le mètre dodécasyllabique, eurent un grand succès; il en existe plusieurs recueils importants et les Assémani en avaient retrouvé 231 dans les seuls manuscrits du Vatican. Le P. Bedjan en a publié 195, malheureuse-

ment sans traduction, dans les cinq volumes de ses *Homiliæ selectæ Mar-Jacobi Sarugensis*, Paris et Leipzig, 1905-1910. Plusieurs de ces homélies nous sont parvenues en traduction arabe, d'autres en arménien, Zarbhanélian, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (en arménien), Venise, 1889, p. 272-575; quelques-unes même existent en éthiopien.

Les sujets les plus divers y sont traités : la plupart sont d'inspiration biblique, de nombreux passages de l'Ancien Testament y sont commentés, l'une d'entre elles renferme trois mille vers sur l'œuvre des six jours, d'autres racontent la vie des patriarches, d'autres expliquent les figures du Messie, mais le groupe le plus considérable est celui des homélies qui retracent les scènes de l'Évangile ou interprètent la doctrine du Sauveur, surtout celle qui est contenue dans les paraboles. La vierge Marie et les mystères de sa vie sont un autre sujet de prédilection; lorsque Jacques mourut, il laissa inachevée une homélie sur la Vierge au Golgotha. Puis viennent les récits apocryphes sur les apôtres et leur prédication, la légende d'Abgar, l'invention de la Croix, les vies des saints : une douzaine de panégyriques nous sont parvenus, presque tous sur des saints syriens, Gūrya et Šĕmōnā, Habid, Sarbel, Siméon le stylite, Éphrem. Mais il y a aussi des homélies purement morales, sur la charité, sur l'amour de Dieu envers les hommes et sur l'amour des justes envers Dieu, sur l'amour que nous devons aux pauvres, sur l'orgueil, la recherche de la vaine gloire, la cupidité, l'intempérance dans le boire, un groupe de huit homélies sur les grâces et le bon usage des repas, d'autres sur la pénitence, plusieurs sur la mort, la fin du monde et le jugement. Il y a aussi des homélies sur le baptême, sur le sacrifice de la messe, la consécration des églises, sur diverses fêtes, le dimanche *in Albis*, la Pentecôte, le carême, sur les martyrs et les confesseurs, sur les défunts, et d'autres plus particulièrement, sur les funérailles d'un prêtre, sur le décès d'une religieuse, sur les enfants décédés.

Il y a évidemment beaucoup de données théologiques à recueillir dans cette énorme masse de vers, bien que la forme poétique et la prolixité empêchent souvent de reconnaître quelle était la véritable pensée de l'auteur. D'ailleurs les sujets dogmatiques pour lesquels on se passionnait alors en Mésopotamie et Syrie sont rarement abordés; il semble que Jacques, dont nous avons plusieurs poèmes contre ceux qui discutaient trop en matière de foi, ait eu pour la controverse une certaine répugnance. Il nous reste cependant de lui une homélie contre le concile de Chalcédoine et une autre sur la passibilité du corps du Christ avant la résurrection, question discutée entre Sévériens et Julianistes.

En plus des homélies métriques, les manuscrits nous ont conservé des homélies en prose, *tūrgōmē*, pour certains jours de fête, l'Épiphanie, le jeûne du carême, le dimanche des Hosannas, le vendredi-saint, la fête de Pâques, traduites en allemand par Zingerle, *Sechs Homilien des heiligen Jacob's von Sarug*, Bonn, 1867; plusieurs discours funéraires, qui sont insérés dans le rituel jacobite des obsèques, enfin une correspondance assez volumineuse, dont plusieurs pièces ont été publiées. Les lettres aux moines du couvent de Mar Bassus et à Paul d'Édesse méritent une mention spéciale en raison de leur intérêt théologique; une lettre aux moines d'Arzōn est également de contenu dogmatique, étant dirigée contre la doctrine de Nestorius sur l'Incarnation. P. Bedjan, qui l'a publiée, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quæ supersunt omnia*, Paris et Leipzig, 1902, p. 605-613, a noté, p. xviii, que l'expression « il n'y a pas de nombre en Jésus-Christ », employée par l'auteur, suppose qu'il confessait une nature unique. La lettre à Étienne bar Sudaïli, éditée par A.-L. Frotingham, *Stephen bar Sudaili*, Leyde, 1886, p. 10-27, défend contre ce mystique l'éternité des peines. Celle aux chrétiens himyarites, qui souffraient une cruelle persécution, est purement parénétique. E. Schröter, *Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjariten Christen*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1877, t. xxxi, p. 360-399.

Jacques a composé plusieurs pièces liturgiques : une anaphore, un *ordo* baptismal, un *ordo* du chrême. Barhebræus mentionne aussi un commentaire des *Centuries* d'Évagre, qui n'est pas attesté par ailleurs.

III. Doctrine. — Jacques de Saroug fut-il monophysite ? La question est restée longtemps controversée. Comme les maronites l'avaient inscrit à leur calendrier, il y avait présomption d'orthodoxie. Pourtant Eusèbe Renaudot fit observer, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716, t. ii, p. 367, que les historiens anciens l'avaient considéré comme un partisan du patriarche Sévère et le champion du monophysisme en Mésopotamie et Syrie après le départ de celui-ci. D'autre part, les jacobites le citaient dans leur profession de foi comme un des leurs, et son nom figurait fréquemment dans leurs recueils de textes théologiques. Trois ans plus tard, le maronite J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, t. i, p. 290-299, relevait le gant. S'appuyant sur des citations de Jacques par Jean Maron, sur les témoignages de Josué le stylite et Isaac de Ninive considérés comme catholiques, sur une parole de Timothée de Constantinople, il revendiquait l'orthodoxie de Jacques. Mais l'argumentation est faible: J. S. Assémani a trouvé dans les manuscrits du Vatican l'homélie métrique contre le concile de Chalcédoine, et, dans la lettre à Sévère, abbé du monastère de saint Isaac de Gaboula, un passage nettement monophysite. Pour sauver son héros, il n'hésite pas à déclarer que les monophysites, immédiatement après le concile de Chalcédoine, ont corrompu suivant leur opinion les ouvrages des docteurs catholiques. Ainsi en est-il advenu pour les écrits de Jacques. C'est aussi afin de dégager l'évêque de Saroug des relations qu'il avait eues avec les chefs du parti monophysite, que J. S. Assémani rejette le récit du pseudo-Denys sur la mort de Jacques. Mais, ainsi que nous l'avons noté, il se trompe gravement : le prétendu anachronisme n'existe pas.

Sans apporter d'arguments nouveaux, J.-B. Abbeloos défend aussi fermement l'orthodoxie de Jacques, *op. cit.*, p. 146-185. Le P. Matagne au contraire hésita : l'argumentation d'Abbeloos, pas plus que celle de J. S. Assémani, ne l'ayant satisfait, il suppose que Jacques, après avoir penché vers le monophysisme pendant plusieurs années de sa vie, serait mort réconcilié avec l'Église catholique. Et il en donne pour preuves que Jacques devint évêque après l'avènement au trône de l'empereur Justin et ne fut jamais inquiété pour ses doctrines. Mais, si Justin était empereur lorsque Jacques fut consacré évêque, son métropolitain, Paul d'Édesse, était du parti de Sévère, et Paul le Xénodoque n'était pas encore installé sur le siège d'Antioche. Jacques n'eut donc pas besoin, pour être élu, de professer le dyophysisme, et quant à la tranquillité dont il jouit, il la dut à ce qu'il se tint le plus possible éloigné des controverses et de la politique religieuse.

Il appartenait à l'excellent critique qu'était Paulin Martin d'établir définitivement ce qu'il fallait penser du monophysisme de Jacques; il le fit en publiant les lettres aux moines du couvent de Mar Bassus dans l'article cité plus haut, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1876, t. xxx, p. 217-275.

Voici quelques passages caractéristiques, p. 226 : « Ceux qui comptent et classent les natures après l'union, qui reconnaissent leurs propriétés et leurs singularités, ceux-là l'Église les déclare étrangers à sa communion. » Et encore, p. 219 sq. : « Pour moi, je reçois cet édit d'union (l'Hénotique), j'en connais bien la force et la cause, il expulse de l'Église l'addition faite à la foi, à Chalcédoine, comme une bête corruptrice... C'est pourquoi j'anathématise l'addition et je la relègue parmi ceux qui ne croient pas, de même que l'Hénotique l'a fait, en l'expulsant de l'Église. J'anathématise également ceux qui, après l'union, divisent, distinguent ou comptent, dans un seul Christ, les natures, avec leurs propriétés, leurs particularités et leurs opérations, pour donner à Dieu ce qui est de Dieu, et à l'homme ce qui est de l'homme. » On ne saurait faire plus explicitement profession de monophysisme.

J.-B. Abbeloos a tracé, *op. cit.*, p. 120-136 et 186-198, un bref exposé de la doctrine proposée par Jacques de Saroug sur l'ensemble des dogmes chrétiens. Rien de spécial dans son enseignement relatif à la création, au péché originel, à la *satisfactio vicaria;* l'éternité des sanctions et la nécessité de la grâce sont fortement affirmées contre les origénistes et les semi-pélagiens, mais le problème de la prescience divine relative au mérite et au démérite des hommes ne paraît pas traité. Le pécheur est justement puni éternellement parce qu'il avait orienté sa volonté de telle manière qu'il aurait péché éternellement.

Les témoignages de Jacques sur l'Eucharistie sont assez nombreux; il affirme nettement la transsubstantiation, J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 25, et traite longuement de l'offrande eucharistique pour les morts dans une homélie métrique publiée par P. Bedjan, *Homiliæ selectæ*, Paris et Leipzig, 1905, t. I, p. 535-550, et traduite en anglais par Dom Connolly, *A Homily of Mar Jacob of Sarug on the memorial of the departed and on the Eucharistic loaf*, dans *Downside Review*, 1910, t. XXIX, p. 260-270. L'auteur se plaint de ce que par manque de foi, l'offrande du sacrifice pour les morts, est devenue moins fréquente : il invite les fidèles à revenir à cette pratique, il y aura profit pour eux et pour les morts, tandis que des larmes versées dans les cimetières ne servent de rien. Jacques répond à l'objection que le sacrifice peut bien profiter aux vivants qui l'offrent, mais non aux morts qui n'y ont aucune action : le baptême donné aux enfants leur profite, bien qu'ils n'en sachent rien.

J. S. Assémani, *Bibliotheca Orientalis*, Rome, 1719, t. I, p. 283-340; 1721, t. II, p. 321; 1725, t. III, part. I, p. 385-388; P. Martin, *Un évêque poete au Ve et au VIe siècles ou Jacques de Saroug, sa vie, son temps, ses œuvres, ses croyances*, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1876, série IV, t. IV, p. 309-352; 385-419; W. Smith et H. Wace, *A dictionary of christian biography*, t. III, p. 327 sq., art. de C. J. Ball; *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. VI, col. 1173 sq., art. de Bardenhewer; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. VIII, p. 559 sq., art. de E. Nestle; W. Wright, *A short history of syriac literature*, Londres, 1904, p. 67-72; R. Duval, *La littérature syriaque*, 2e édit., Paris, 1907, p. 351-354; *The catholic encyclopædia*, t. VIII, p. 278, art. de H. Hyvernat; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 148-158, contient une bibliographie très complète et toute récente et donne pour chaque ouvrage la liste des manuscrits connus; cinquante huit homélies en traduction arabe ont été publiées par le jacobite Michel Athanase Roumeh, *Kitāb mawā 'iẓ al-Sarudjī*, Le Caire, 1905.

E. TISSERANT

JACQUES DE VITERBE. — I. VIE. — Jacques Cappoci naquit à Viterbe de parents nobles. On ignore la date de sa naissance. Il entra de bonne heure dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin. En 1281, on le trouve étudiant à l'université de Paris, où il devient maître en 1293. Le chapitre de son ordre lui alloue une pension annuelle pour lui permettre de s'adonner complètement aux études. Elle lui est renouvelée, jusqu'en 1296. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II p. 62. Le · septembre 1302, Jacques est nommé par Boniface VIII archevêque de Bénévent. Le 12 décembre de la même année, il devient archevêque de Naples, à la demande du roi Charles II. Il y meurt en 1308.

II. ŒUVRES. — Jacques de Viterbe a laissé des œuvres nombreuses. Toutes sont encore manuscrites. Leur authenticité n'est pas encore, pour toutes, déterminée avec rigueur. On n'en peut même pas, dans l'état actuel des recherches, dresser la liste avec certitude. Jordan de Saxe, son contemporain, a pris soin, en effet, de nous avertir que certains manuscrits de Jacques ont été recopiés sous d'autres noms : *Post mortem suam non omnes* [*conceptus*] *venerunt ad lucem, quia quidam furati sunt opera sua multa, facientes sibi de falso cornua.* Voici le catalogue des œuvres qu'on peut lui attribuer avec le plus de sécurité.

1° *Quodlibeta.* On désigne sous ce titre, deux recueils différents de dissertations philosophiques et théologiques. L'un se compose de trente articles, l'autre de quatre livres. Ces pièces sont dispersées dans d'assez nombreux manuscrits, et nulle part, à notre connaissance, elles ne se trouvent réunies en un seul volume. Les thèses les plus diverses sont juxtaposées, sans aucun ordre. Il est intéressant de les étudier, pour se rendre compte de la réaction produite sur un esprit ouvert par le courant aristotélicien du XIIIe siècle. — 2° *Commentarii super quatuor libros sententiarum.* Les trois premiers livres de ce commentaire, les seuls qui paraissent avoir survécu, sont conservés à Oxford, collège Balliol, n. 62. — 3° *Lectura super quatuor libros sententiarum.* Une copie de cet ouvrage s'est conservé d'après Gandolfo, chez les augustins de Sienne. — 4° *Abbreviatio sententiarum Ægidii Columnæ.* Ce résumé de la doctrine de Gilles de Rome fut fait, semble-t-il, sur l'ordre des supérieurs de Jacques de Viterbe, désireux de mettre en valeur les œuvres de l'une des lumières de l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Mais cet abrégé n'est pas du tout servile. Jacques, comme nous le verrons plus loin au sujet du *De regimine christiano*, se séparait, sur nombre de points, des opinions de son éminent prédécesseur. Ce n'est pas sans raison que, sur un exemplaire manuscrit de l'*Abbreviatio*, conservé chez les augustins de Naples, ont lit la note suivante écrite par le cardinal Gilles de Viterbe : *Abbreviatio sententiarum Ægidii Romani per rev. P. magistrum Jacobum Viterbiensem, archiepiscopum Neapolitanum, omnium scientiarum gloria illustrem, Ægidii volumen in compendium adducit, multa tamen addit ubique ut fere Jacobi potius quam Ægidii dici debeat.* — 5° *De prædicamentis in divinis, Quæstiones Parisiis disputatæ.* — 6° *Quæstiones de Spiritu sancto quinquaginta.* — 7° *Recollectiones, seu catena Patrum super epistolas D. Pauli.* Ces opinions des Pères sur les épîtres de saint Paul ont été conservées dans un manuscrit de la bibliothèque du couvent de Saint-Jacques à Bologne. — 8° *Sermones diversarum rerum.* Ces sermons formaient un volume conservé dans la bibliothèque des chanoines de Saint-Pierre, à Rome. — 9° *Concordantiæ Psalmorum David.* Cette concordance était dédiée par Jacques de Viterbe lui-même, au roi de Naples, Charles II. — 10° *De cœlorum animatione quæstio percelebris.* On ne connait pas de manuscrit de cet ouvrage; mais Jacques Viterbe y fait lui-même allusion dans la question XXIV du troisième livre de ses *Quodlibeta*.

Telles sont les principales œuvres de Jacques de

Viterbe. Elles ne diffèrent pas beaucoup, par le genre de sujets traités, par la méthode employée, des ouvrages contemporains. Mais il y a, dans la production de notre auteur, une œuvre beaucoup plus connue, quoiqu'elle soit encore restée manuscrite, où Jacques affirme, avec plus de vigueur que partout ailleurs, son originalité et où le choix du sujet et l'âpreté des discussions lui ont permis de donner à sa pensée des développements du plus haut intérêt : il s'agit du traité politique intitulé : *De regimine christiano*, qui mérite à tous ces titres d'être considéré à part.

III. Le traité *De regimine christiano*. — Ce traité a déjà été analysé par Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, p. 131 sq., analyse sommaire et faite sans préoccupation d'en discerner les sources. Le *De regimine christiano* fait partie des traités qui surgirent à l'occasion du conflit de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Comme les œuvres similaires de Gilles de Rome, de Henri de Crémone, de Tolomée de Lucques, etc., il tend à justifier théoriquement les positions prises par Boniface VIII. Il semble avoir été composé en 1301-1302 et il est dédié au pape. On en connaissait deux manuscrits, l'un et l'autre à la Bibliothèque nationale de Paris. Nous avons été assez heureux pour en découvrir un troisième à la bibliothèque vaticane, qui nous a fourni les éléments d'une édition critique.

Le traité se compose de deux parties. Dans la première, l'auteur s'efforce de démontrer combien le royaume de l'Église est glorieux, et il y développe sa pensée en six chapitres dont voici les rubriques : 1° l'Église est un royaume proprement dit ; 2° le royaume de l'Église est orthodoxe ; 3° il est un ; 4° il est catholique, c'est-à-dire universel ; 5° il est saint ; 6° il est apostolique. Cette partie du *De regimine christiano*, assez négligée par les analystes qui se sont occupés de Jacques de Viterbe, est cependant remarquable, car c'est la première fois que les notes de l'Église, indiquées par le symbole dit de Constantinople, auquel Jacques se réfère, ont été revêtues de développements aussi abondants. Dans l'histoire de l'ecclésiologie, il marque une date importante qui ne saurait plus être négligée, car il recule d'un siècle et demi la première ébauche du traité de l'Église, qu'on avait coutume d'identifier avec la *Summa de Ecclesia* de Torquémada. Si l'on pousse plus avant l'analyse, en étudiant les idées maîtresses de *regnum*, de *pax*, de *justitia* qui circulent à travers toute cette partie du *De regimine*, on s'aperçoit que le contenu en est entièrement augustinien.

Cette constatation pourrait faire croire que la seconde partie va nous présenter une doctrine théocratique, fortement déduite, pure et sans mélange, pareille à celle qui est complaisamment développée dans le traité de Gilles de Rome, *De ecclesiastica potestate*, composé à la même époque. Il n'en est pas ainsi. Jacques de Viterbe traite, en effet, dans la seconde partie, de la puissance du Christ, le roi de l'Église, et de celle du pape son premier vicaire. Il s'efforce d'y montrer : 1° qu'il y a plusieurs sortes de puissances ; 2° que le Christ a dû communiquer sa divine puissance à des personnes humaines ; 3° que ces personnes humaines sont les évêques et les princes : les évêques, rois spirituels ; le prince, roi temporel ; 4° que la puissance sacerdotale et la puissance royale, réunies entre les mains des évêques, sont néanmoins distinctes ; 5° que des degrés différents d'honneur et d'autorité ont été attribués aux personnes diverses qui possèdent à la fois la puissance sacerdotale et la puissance royale et qu'un des évêques a la primauté sur tous les autres ; 6° que la royauté spirituelle et la royauté séculière ont des analogies et des dissemblances ; 7° que les rois séculiers étant souvent des impies et des tyrans, les rois spirituels ont le droit et le devoir de les réprimander, de les corriger et, au besoin, de les déposer ; 8° que la royauté séculière est donc vassale de la royauté spirituelle ; 9° enfin que la plénitude de la puissance sacerdotale et de la puissance royale appartient en propre à l'évêque des évêques, dictateur souverain de toutes les consciences ; 10° dans un dernier chapitre, l'auteur s'attache à réfuter la doctrine des légistes, nouvelle et pernicieuse, qui formule l'indépendance réciproque du pape et du roi.

Ces divisions, qui correspondent aux titres de chapitres, indiquent assez bien la suite des matières qui y sont traitées et l'effort de cohérence spéculative que l'auteur a déployé. Cependant, si l'on étudie le mouvement de pensée qui circule sous l'exposé abstrait, on s'aperçoit que l'influence augustienne, assez prédominante dans la première partie, comme nous l'avons vu, se combine davantage avec l'influence aristotélicienne et thomiste dans la seconde partie, pour laisser finalement la prépondérance à cette dernière. On sait que les tendances générales de ce que l'on a appelé l'augustinisme, se manifestent par l'absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie, entre les vérités rationnelles et les vérités révélées, la nature et la grâce. Plus précisément, les augustiniens tendent à absorber la philosophie dans la théologie, les vérités rationnelles dans les vérités révélées, la nature dans la grâce. Au point de vue politique, les conséquences devaient aboutir lentement et logiquement à la doctrine théocratique. Pour ne considérer ici, dans les dimensions forcément restreintes de cette étude, que le point central de l'idée de *justitia*, le processus est assez clair. Si la justice naturelle, le droit naturel s'absorbent et disparaissent dans la justice surnaturelle, l'État n'a aucun droit par lui-même, pas même celui d'exister, à moins que l'Église n'intervienne par la cérémonie du sacre, pour lui conférer légitimement, valeur et dignité. C'est d'elle et d'elle seule qu'il tient toutes ses conditions d'existence. A tel point que pour les théocrates, pour Gilles de Rome par exemple, l'empire romain lui-même, avant Constantin, n'a jamais existé comme pouvoir légitime parce qu'il n'a pas connu la *vera justitia*. Gilles de Rome, *De ecclesiastica potestate*, édit. Oxilia et Boffito, Florence, 1908, lib. I, cap. vii, p. 60. Voir aussi l'art. Innocent IV, t. vii, col. 1993.

Saint Thomas, pénétré de la philosophie aristotélicienne dans ce qu'elle avait d'assimilable au christianisme, a su introduire partout des nuances et des distinctions qui, si elles n'ont pas prévalu du premier coup, ont eu la fortune de l'avenir. Il a su emprunter au droit romain la notion de droit naturel qu'il a développée et précisée à l'aide de l'Éthique du Stagyrite. *Summa theolog.*, IIa IIæ, q. lviii, art. 1. Jacques de Viterbe en a subi manifestement l'influence : « Il faut distinguer, dit-il, dans le sacerdoce et dans la puissance royale comme dans la science. Il y a, en effet, une certaine science qui est l'œuvre de l'homme comme la science physique, et une certaine science qui est révélée par Dieu comme la sainte Écriture. L'une et l'autre viennent de Dieu qui est le maître des sciences et leur principal auteur... mais elles en procèdent diversement. La première, c'est-à-dire la physique vient de Dieu par l'intermédiaire de l'intelligence humaine... La seconde vient de Dieu par une révélation spéciale... » Il en est ainsi pour la puissance royale. Une certaine royauté est d'institution humaine, fondée sur l'inclination et les besoins de la nature. « Ce gouvernement est dit de droit humain parce qu'il procède de la nature. Tandis qu'une autre royauté est d'institution divine ou de

droit divin, parce qu'elle procède de la grâce. » *De regimine christiano*, Bibl. nat., lat. *4229*, fol. 75v°-76v°. Cette distinction fondamentale revient sous la plume de Jacques de Viterbe jusqu'à la fin de son traité. Même quand il semble faire sien le principe théocratique, formulé par Hugues de Saint-Victor : « l'Église doit instituer le pouvoir temporel pour qu'il existe, et le juger s'il se conduit mal », il a soin d'ajouter que « ce pouvoir a son fondement dans la nature et que l'intervention de l'Église a pour objet non de le créer mais de le parfaire. » *De reg. christiano*, fol. 102v°. Jacques de Viterbe a quelque peine à se dégager du courant augustinien ; dans le fond de sa pensée celui-ci se mêle au courant thomiste, qui ne parvient pas toujours à s'harmoniser avec l'autre. Mais, c'est dans son *De regimine christiano*, qui a passé jusqu'ici pour un écrit théocratique, qu'il faut chercher, en même temps qu'une ébauche du traité de l'Église, la première théorie longuement développée du droit naturel de l'État faite par un théologien. Cela suffit pour marquer la valeur intellectuelle de Jacques de Viterbe, et pour faire entrevoir l'intérêt qui s'attacherait à une étude approfondie de ses œuvres.

I. Sources. — Voir le catalogue des œuvres de Jacques de Viterbe dans la deuxième partie de cette étude. En ce qui concerne le *De regimine christiano*, le manuscrit le plus utilisable est Lat. *4229* de la Bibliothèque nationale de Paris, en attendant l'édition critique que nous en avons préparée, précédée d'une étude sur les sources. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II.

II. Travaux. — Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis augustinianis scriptoribus*, Rome, 1704, p. 186; Torelli, *Secoli Agostiniani*, Bologne, 1659-1686, t. v, p. 277 et suiv. ; Jordan de Saxe, *Liber qui dicitur vitæ fratrum*, Rome, 1587, p. 171; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Passau, 1754, t. IV, p. 22; Ughelli, *Italia sacra*, t. VIII *a*, p. 143 et t. VI, p. 119; Chioccarelli, *Antistitum præclarissimæ Neapolitanæ ecclesiæ catalogus*, Naples, sans date, in fol. p. 193; Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Munster, 1902, p. 163-166; Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, p. 132 sq.; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e édit., Paris, 1911; *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, 1877, p. 45.

H. X. Arquillière.

JACQUES DE VORAGINE, dominicain, archevêque de Gênes († 1298). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Jacques naquit, vers 1228 ou 1230, à *Varaggio (Varazze* ou *Varage)*, de là son surnom, — mais on devrait dire *Varagine* — c'est l'erreur d'un copiste qui a substitué un *o* au premier *a*; la localité est sur le golfe de Gênes, non loin de Savone. En 1244, il revêt l'habit dominicain, se fait remarquer au milieu de ses frères en religion par son zèle pour l'étude et sa conduite édifiante. Après sa profession religieuse, il enseigne avec éclat la théologie dans plusieurs maisons de son ordre, attire sur lui l'attention par son talent de prédicateur. Prieur de son couvent à trente-cinq ans, il est élu provincial de Lombardie en 1267 et remplit cette charge pendant dix-huit ans. A la mort de Charles Bernard, archevêque de Gênes, en 1288, Jacques est élu par le chapitre pour le remplacer mais il refuse. Obezzon de Fiesque, patriarche d'Antioche, expulsé de son siège par les Sarrasins, est nommé administrateur du diocèse de Gênes, mais quand il vient à mourir quatre ans plus tard (1292), de nouvelles instances sont faites auprès de Jacques, qui cette fois est obligé de céder. Le pape Nicolas IV désire le sacrer lui-même et dans ce dessein le mande à Rome : le pontife vient à mourir sur ces entrefaites et Jacques reçoit la consécration épiscopale des mains de l'évêque d'Ostie. Il se hâte de rentrer à Gênes, bien décidé à ne plus quitter son diocèse. Il s'adonne dès lors aux devoirs de sa charge, obtient de réels succès par son éloquence persuasive : après trois ans d'efforts, il fait cesser les divisions entre Guelfes et Gibelins de sa ville épiscopale, mais cette paix de 1295 dure peu de temps. Lorsque les Guelfes, excités en secret par le roi de Naples, reprennent la lutte, on voit le prélat exposer sa propre vie et se jeter au milieu des combattants pour les séparer. Il se montra d'une générosité admirable à l'égard des pauvres; avant de mourir, il voulut qu'on prélevât sur le prix de ses funérailles une somme destinée à soulager les malheureux. Jacques de Voragine mourut le 14 juillet 1298, après sept ans d'épiscopat. Les Bollandistes citent un calendrier où il est qualifié de bienheureux, mais il n'y a aucune trace d'un culte qui lui ait été rendu. *Acta Sanct.*, juillet, t. IV, p. 1.

II. Œuvres. — 1° Jacques de Voragine a laissé des *Sermons pour le Carême*, *pour les dimanches*, *pour les fêtes des saints* au cours de l'année, *sur la sainte Vierge*. Traduits en latin, ils ont été imprimés au XVIe et au XVIIe siècle, sous le titre : *Sermones super Evangelia dominicarum, festa sanctorum totius anni, per quadragesimam integram, cum sermonibus de planctu B. M. V.* et *Mariale aureum in 160 sermones distributum :* on cite en particulier les éditions suivantes, Brixen, 1483, Augsbourg, 1484, Venise, 1497 et 1544. Un recueil de ces sermons se trouve en manuscrit à la Bibliothèque municipale de Tours, héritière du fonds de Marmoutier. Ces instructions dénotent une simplicité, une bonhomie originales capables d'émouvoir : il est vraiment regrettable que la méthode scolastique y tienne une place trop considérable, il y a des divisions, des subdivisions, des points coupés en d'autres points qui sont coupés à leur tour. Voir E. C. Richardson, *Voragine as a preacher*, dans *Princeton theological Review*, 1904, t. II, p. 442. Le sermon sur les stigmates de saint François est vraiment curieux, les explications données semblent supposer des théories psychologiques qu'on retrouve chez les modernes.

2° *Chronique de la ville de Gênes*. — Jacques de Voragine y fait l'histoire de cette ville depuis la fondation jusque vers l'an 1295. — Muratori l'a éditée dans *Scriptores rerum Italicarum*, t. I, p. 1-56; T. de Wyzewa nous assure que la copie reproduite est inexacte, qu'il faut lui préférer un ms. de la première moitié du XIVe siècle qui se trouve à la Bibliothèque municipale de Gênes.

3° Les contemporains de Jacques nous assurent qu'il donna une *traduction de la Bible en italien*, la première qui ait été faite en cette langue, puis un volumineux *commentaire de saint Augustin*.

4° Nous arrivons enfin à la *Légende des Saints*, *Legenda Sanctorum*, rédigée en latin qui bientôt après sa composition, fut appelée : *Legenda aurea*, *Légende dorée*.

L'œuvre a été tour à tour exaltée et dénigrée outre mesure. De nos jours où l'on y revient, on constate la même différence d'appréciation en des termes cependant plus modérés. Ainsi T. de Wyzewa, l'un des derniers traducteurs de la *Légende dorée* en français, ne manque pas d'en faire l'éloge! P. Meyer, dit qu'elle a obtenu une popularité bien peu méritée. *Notice sur un légendier français du XIIIe siècle*, dans *Notes et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, in-4°, Paris, 1899, t. XXXVI, 1re partie, p. 2. — 1. *Époque de composition; objet et but de l'auteur.* — D'après T. de Wyzewa, l'œuvre fut composée vers 1255, alors que Jacques était encore jeune professeur de théologie : l'histoire lombarde qui en forme l'appendice s'arrête à la mort de Frédéric II et ne signale pas l'élection du pape Alexandre IV en 1254. De plus, Jacques ne nomme pas une seule fois dans son œuvre Thomas d'Aquin qui, dès 1255, commençait à être une des gloires de l'ordre des frères prêcheurs. L'auteur se

propose de fournir des *Lectures sur la vie des saints.* Les histoires qu'il raconte, il entend que nous les prenions au sérieux, sauf à faire des réserves sur la valeur de ses sources. Le livre est destiné à fournir au peuple des leçons et des exemples directement inspirés de la parole de Jésus-Christ. Si l'histoire n'est pas toujours bien exacte, à coup sûr, on y trouve le testament le plus authentique légué par douze siècles de christianisme, un exposé des parties les plus saillantes des actes des saints proposées à l'admiration des lecteurs.

2. *Contenu.* — Il ne faudrait pas rendre Jacques de Voragine responsable de ce qui a été publié sous son nom : nous allons voir que la diffusion de l'œuvre fut considérable, et pour cette raison la Légende dorée a été augmentée d'insertions et d'appendices. Ainsi l'édition latine de Cologne de 1483 renferme bon nombre de légendes qui ne sont pas de notre auteur.

Les interpolations ont atteint un chiffre fantastique : pendant que les éditions de 1470 encore presque conformes au texte primitif contiennent environ 280 chapitres, l'ouvrage original en avait 182, une édition française de 1480 en a 440, l'édition anglaise de W. Caxton en a 448. « Il est à désirer, écrit le P. Poncelet, qu'un homme courageux se donne la peine de préparer une édition critique de la Légende dorée, non seulement des chapitres écrits par Jacques de Varazze, mais aussi des vies de saints abrégées qui se trouvent avoir été ajoutées à de nombreux exemplaires tant manuscrits qu'imprimés. » *Le Légendier de Pierre Calo*, dans *Analecta Bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 24.

3. *Diffusion de l'œuvre.* — Elle a été vraiment extraordinaire. Tout d'abord on en a fait des copies; Quétif en indique un grand nombre qui subsistent dans les bibliothèques. Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, 1719, t. I, p. 454, t. II, p. 818. P. Paris en énumère neuf dans son travail sur les manuscrits français de la Bibliothèque nationale, 1838-1848, t. II, p. 87, t. VII, p. 175. Après l'invention de l'imprimerie, de nombreuses éditions se succédèrent: on en a compté plus de 70, d'autres disent 90, avant l'année 1500, et il faut y joindre les traductions en diverses langues. Voir au sujet de ces éditions, Panzer, *Annales typographiques*, t. V, p. 454, t. XI, p. 484; J. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e édit., 1864, t. V, p. 1365 sq. M. Pellechet, *Jacques de Voragine, liste des éditions de ses ouvrages publiés au XVe siècle*, dans *Revue des Bibliothèques*, 1895, t. V, p. 89 et 225. La meilleure édition au XIXe siècle est celle de Th. Græsse, Leipzig, 1846, et 1850, Breslau, 1890.

Quant aux *traductions*, on ne peut mentionner ici que les principales. *a) En français;* à Lyon en 1476. La *Légende dorée* est donnée comme diligemment corrigée auprès du latin par maître Jean Batailler; les exemplaires en sont fort rares. Voir *Bibliotheca Spenseriana*, t. IV. Trois autres éditions de la *Légende dorée* en français furent données par Antoine Berard, en 1490, 1493 et 1496 : un exemplaire de l'édition de 1493, à la Bibliothèque du roi a été décrit par Van Praet. — Brunet, dans *Nouvelles recherches bibliographiques*, 1832, t. III, p. 432, a mentionné diverses éditions parues à Lyon en 1512, à Paris en 1525, à Poitiers en 1522, à Paris en 1554 et trois autres sans date. Au XIXe siècle nous avons : G. B(runet) : *La Légende dorée par Jacques de Voragine, traduite du latin et précédée d'une notice historique et bibliographique*, Paris, 1843, 2 vol. in-12. Teodor de Wyzewa : *La Légende dorée, traduite du latin d'après les plus anciens manuscrits avec Introduction, Notes, Index*, in-8°, Paris, 1913, s'est servi d'une édition latine imprimée à Lyon en 1517 et s'est reporté à des éditions plus anciennes, à des copies manuscrites. — *b) En anglais :* La Légende traduite en anglais fut un des premiers ouvrages sur lesquels se porta l'activité de l'imprimeur W. Caxton: *Golden Legend*, en 1481, et en 1496 (ces deux éditions sont introuvables). Voir W. Caxton, *The Golden Legend with an introduction by* A. Aspland, in-fol., London, 1878. — *c) En italien:* Nic. Manerbi, *Legende di tutti santi e le sante.* Cette édition n'est point datée, mais l'épître dédicatoire porte la date de 1475. Plusieurs fois réimprimée, elle a paru à Milan en 1529, à Venise, en 1551 et 1578, avec des additions et des corrections; elle a été rédigée en style moderne en 1630. — *d) Une traduction hollandaise*, parut à Delft en 1472, à Gouda en 1478; une traduction bohémienne fut éditée d'abord à Pilsen entre 1475 et 1479, puis à Prague en 1495 : ces deux dernières publications sont très rares.

4. *Discrédit de l'œuvre.* A partir du XVIe siècle surtout, d'amères critiques ont été faites de la *Légende dorée.* L'espagnol L. Vivès et, après lui, Melchior Cano, Launoy, Baillet, etc., ont tout blâmé dans l'auteur, ils ont incriminé son style, sa bonne foi.

Jean Bolland n'a pas cru devoir accepter un jugement aussi sévère. Voici ce qu'il écrit : « Je suis loin d'approuver tout ce qu'a publié Jacques de Voragine, cependant, qu'il ait suivi d'anciens documents, je n'en saurais douter; je trouve même que la majeure partie de ses histoires s'accorde avec les pièces authentiques et originales... Je pense que la *Légende* est le plus souvent la victime de l'injure dans les jugements qu'en portent les modernes.... Toujours j'ai fait grand cas de L. Vivès, homme profondément érudit, plein de gravité et de prudence. Je partage son avis quand il réclame dans les écrits concernant les actes des saints plus d'exactitude que l'on en a ordinairement apporté : mais quand il maltraite le saint et savant auteur de la *Légende* : « C'était un cœur de plomb, une bouche de fer! » je m'en étonne de la part d'un personnage si grave, si modéré. Peut-être avait-il emprunté cela d'Érasme son maître, Érasme cet aristarque très sévère qui trouve à reprendre dans chaque auteur... Il a ce ridicule de critiquer ce qu'il ne comprend pas et ce qu'il ignore. Que le style de Jacques de Varazze ne soit pas plus châtié que celui des écrivains de son temps, je l'accorde : toujours est-il que c'était non seulement un savant et un saint, mais qu'il était doué d'une prudence et d'un jugement remarquables. » *Acta Sanctorum*, janvier, t. I, p. 18.

Cette citation un peu longue résume à nos yeux la réponse que l'on peut faire aux griefs du XVIIe siècle. De nos jours, à part quelques exceptions, on paraît revenir à des sentiments plus modérés à l'égard de la vieille légende. Quelques-uns sans doute ne lui témoignent pas beaucoup de sympathie, comme l'auteur de l'article : *The Golden Legend*, dans *The Church quarterly Review*, 1903, t. LVII, p. 29-52. D'autres la traitent avec plus d'indulgence, comme E. Richardson, *Jacobus de Voragine and the Golden Legend*, dans *The Princeton theological Review*, 1903, t. I, p. 267 : « L'auteur dit-il, n'a voulu qu'écrire un livre de dévotion sous une forme artistique... Ce recueil est admirablement conçu pour augmenter l'amour et le respect envers Jésus-Christ, promouvoir le culte des saints, animer les âmes à la charité, à la force, à la pureté. Il est pourtant à sa manière un document historique, intéressant pour la connaissance de l'époque et du public auquel il s'adresse. » C'est la même note qu'expriment A. Baudrillart : *La psychologie de la Légende dorée*, dans *Minerva*, 1902, t. V, p. 24; J. C. Broussolle, *La Légende dorée*, dans *L'université catholique*, nouvelle série, t. XLIV, 1903, p. 321; P. Poncelet article déjà cité.

La plupart des ouvrages qui ont parlé de Jacques de Voragine se trouvent indiqués dans U. Chevalier, *Répertoire des Sources historiques du moyen âge, Biobibliographie*, t. II, col. 2331 : nous ajoutons à cette liste quelques-uns plus récents, sans mentionner à nouveau ceux qui ont été cités au cours de l'article. F. Anfrosi, *Memorie istoriche appar-*

tenenti alla vita del B. Jacopo de Varagine del ordine dei Predicatori, arcivescovo di Genova, Gênes, 1816, in-8°; *L'Année Dominicaine*, 1895, t. VII, p. 253; J. C. Broussolle, *Préface à la Legende doree*, Paris, 1907; G. B. [runet], *La Légende dorée par Jacques de Voragine, traduite du latin et précédée d'une notice historique et bibliographique*, Paris, 1843, 2 vol.; P. Butler, *Legenda aurea : Légende dorée, Golden Legend*, Baltimore, 1899, in-8°; C. Cave, *Scriptores ecclesiastici*, 1745, t. II, p. 334; Douhet, *Dictionnaire des Légendes*, 1855, p. 777; F. Ellis, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1892, p. 647; Fabricius, *Bibliotheca Græca*, 1719, t. x, p. 156; *Bibliotheca latina medii ævi*, 1735, t. IV, p. 51; G. Guénebauld, *Dictionnaire iconographique*, 1850, p. 905; T. Hardy, *Descriptive catalogue of materials relating to the history of Great Britain and Ireland*, Londres, 1865, t. I, p. 802; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 432; P. Meyer, *La traduction provençale de la Légende dorée*, dans *Romania*, 1898, t. XXVII, p. 93; Muratori, *Rerum Italic. scriptores*, 1726, t. IX, p. 3; M. Ott, *Jacopo de Voragine*, dans *Catholic Encyclopœdia*, t. VIII, p. 262; Oudin, *Scriptores ecclesiast.*, 1722, t. III, p. 612; *Suppl.*, p. 425; M. Pellechet, *Jacques de Voragine, liste des éditions de ses ouvrages publiés au XVe siècle*, dans *Revue des Bibliothèques*, 1895, t. v, p. 89 et 225; J. B. Roze, *La Légende dorée*, dans *Revue de l'art chrétien*, 1867, t. XI, p. 38; *La Légende dorée de Jacques de Voragine, nouvellement traduite en français avec introduction, notices, notes, recherches*, Paris, 1902, 3 vol. in-8°; T. de Wyzewa, *La légende dorée traduite du latin d'après les plus anciens manuscrits*, Paris, 1902.

J. Baudot.

JACQUES Matthieu-Joseph, naquit à Arc-sous-Montenot, près de Salins, en octobre 1736, se montra tout enfant doué d'une étonnante facilité, fit de rapides progrès dans toutes les sciences, particulièrement dans la connaissance des mathématiques. Ordonné prêtre, il débuta dans l'enseignement de la philosophie et des mathématiques et acquit une grande réputation au collège de Besançon. L'Académie de cette ville l'admit dans son sein en 1775, et peu de temps après, il succédait au célèbre Bullet († 1775) dans la chaire de théologie de l'université de Besançon. En 1791 il refusa le serment, et dut chercher un refuge en Suisse : réduit à la misère, il habita successivement Constance et Münster. Après le Concordat, il revint en France. En 1810, on le trouve à Lyon où, âgé de 74 ans, il occupe la chaire de théologie. Il mourut le 16 février 1821.

Nous ne mentionnons ici que les œuvres se rattachant à la théologie : 1° *Prælectiones theologicæ*, 7 vol. in-8°, Besançon, 1781-1786; dans ces leçons, on trouve diverses questions d'histoire, de critique, de chronologie; 2° *Preuves convaincantes de la vérité de la religion chrétienne*, en forme de dialogue à la portée de tout le monde : la première édition, Neuchâtel en Suisse, 1793, présentait à la fin une réfutation des principes de l'Église constitutionnelle; cette réfutation a été supprimée plus tard par amour de la paix. Une édition parut à Dôle en 1812. L'ouvrage succinct, et vraiment digne d'éloges a été inséré par Migne, au tome XIII, p. 191 sq., des *Démonstrations évangéliques*.

Dans l'*Ami de la Religion*, 1821, t. XXVII, p. 167 parut une notice sur l'abbé Jacques. — J.-B. Béchet, *Éloge de l'abbé Jacques lu à l'académie de Besançon*, a. 1821; Feller, *Biographie universelle*, t. IV, p. 659.; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 267-8; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. VA, col. 854; J. Quérard, *La France littéraire*, Paris, 1826-1842.

J. Baudot.

JACQUIER Nicolas, né au début du XVe siècle, entra jeune encore chez les dominicains de Dijon. Vers 1450 il est envoyé à Évreux en qualité d'inquisiteur de la foi. Il y reste plusieurs années. Cf. *Flagellum hæreticorum fascinariorum*, Francfort, 1581, p. 27. Après avoir en cette qualité, voyagé à travers la France, il vint à Lille en 1464. C'est à cette date qu'il s'affilia à la congrégation de Hollande. En 1466, il reçoit mission d'aller en Bohême. On est alors en pleine lutte contre les Hussites. En 1468, il revient dans la région de Lille où il se livre surtout au ministère de la prédication. Il meurt en 1472.

Assista-t-il au concile de Bâle ? Remarquons d'abord qu'il n'est point prouvé que Jacquier ait été chargé en 1435 par les cardinaux de Sainte-Croix et de Chypre, légats d'Eugène IV au concile, de négocier la paix entre Français et Anglais. Mais outre la mention que fait de lui Æneas Sylvius, cf. Quétif et Échard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 847, il existe en ms. plusieurs sermons, *collationes*, que Jacquier aurait prononcés à Bâle : Oxford, *Bodl.*, ms. *96*, XVe s, fol. 14, sermon pour le 1er dimanche d'avent; Douai, ms. *295*, fol. 324-327, dimanche après l'Épiphanie; fol. 159-162, 1er dimanche de carême; fol. 175-178, IIIe dimanche après l'octave de Pâques. Mais nous n'avons point pour l'instant la certitude que ces sermons soient authentiques. — En plus de ces sermons, nous possédons de Jacquier : 1. *Dialogus super sacram Communionem contra Hussitas Bohemos*, Saint-Omer, ms. *295*, fol. 39-43v°; imprimé à Tournai en 1466. — 2. *Tractatus de calcatione* : Inc. : *Duo magna incommoda*, Saint-Omer, même ms., fol. 44r°-66r°; Bruxelles, *Bibl. Royale*, ms. *1709*, fol. 3-53 v°; ms. *1710*, fol. 65-80; inédit. — 3. *Tractatus dictus Flagellum hæreticorum fascinariorum*, composé sous le généralat, le premier très vraisemblablement, de Maître Auribelli (1453-1462), Saint-Omer, *ibid.*, fol. 67 r°-151 v°; Bruxelles, *ibid.*, fol. 85-138; imprimé à Francfort-sur-le-Mein, 1851. Le ms. *295* de Saint-Omer contient encore le texte d'un sermon prononcé par Jacquier à Tournai. Les traités du ms. *1710* de Bruxelles sur la communion eucharistique, les péchés mortels et la libre prédication ne sont pas de Jacquier, mais respectivement de Jean de Raguse, O. P., de Gilles Carlier, de Henri de Kalteisen, O. P. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXIX, 699-971; Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. VIII, p. 774-778.

Dans ses ouvrages, Jacquier combat les doctrines hussites, celle, principalement, sur la communion. Un intérêt spécial s'attache à ces controverses, par suite du contact personnel du dominicain avec les hérétiques. De plus sa vie d'inquisiteur de la foi le disposait à traiter avec compétence les questions de la sorcellerie et des maléfices. C'est au fond son expérience personnelle qu'il nous livre dans ses traités. En somme, Jacquier tient une place très honorable dans la lutte contre les hussites à côté de Jean de Raguse, Henri de Kalteisen, de Jean Nider. Son *Flagellum* fait partie de la série des ouvrages spéciaux (il y en a plus de soixante) publiés sur la sorcellerie entre 1270-1540.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 847, reproduit par Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 902-3.

G. Théry, O. P.

JACQUINOT Barthélemy, controversiste, né à Dijon en 1569, admis dans la Compagnie de Jésus en 1587. Tout en dirigeant les importants collèges de Lyon et de Dijon, puis les maisons professes de Paris et de Toulouse, et successivement les cinq provinces de France, il publia un certain nombre d'ouvrages ascétiques fort estimés, entre autres l'*Adresse pour vivre selon Dieu dans le monde*, Paris, 1621, qui eut de nombreuses éditions. Mais c'est comme controversiste qu'il se distingua particulièrement. De ses innombrables conférences, il ne reste qu'un solide traité : *Démonstration évidente que l'Église prétendue réformée n'est pas l'Église de Dieu*, Toulouse, 1623. Le P. Jacquinot mourut à Rome en 1647.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. IV, col. 719; A. de Lantenay, *Mélanges de biographie et d'histoire*, Bordeaux, 1883.

P. Bernard.

JAHN Jean, savant bibliste autrichien (1750-1816). D'abord professeur au couvent des prémontrés de Bruck, puis, après la suppression de ce couvent, au lycée d'Olmütz, il devient professeur d'archéologie biblique et de langues orientales à l'université de Vienne, 1789. La hardiesse de ses opinions lui attire vite des difficultés, et en 1806 il doit échanger sa chaire pour une stalle de chanoine à la cathédrale Saint-Etienne; il meurt le 16 août 1816. La partie la plus considérable de son œuvre est consacrée à la philologie sémitique, où Jahn acquit une compétence reconnue de tous. Son œuvre biblique est surtout représentée par sa *Biblische Archäologie*, 5 vol., Vienne, 1797-1805, 2e édition, 1807-1815 et sa *Biblia hebraica*, avec variantes, Vienne, 1806. Mais Jahn doit être surtout signalé à l'attention des théologiens pour son *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes*, 2 vol., Vienne, 1799-1802, 2e édition en 3 vol. en 1804; publiée aussi en latin sous le titre *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis in compendium redacta*, 1re édit. 1804, 2e édit., 1815. Ackermann en a publié en 1825 une édition revisée. Certaines idées, qui y sont professées sur l'inspiration de l'écriture et son interprétation, ont été plus au moins explicitement rejetées par le concile du Vatican. Voir t. VII, col. 2153 et 2299.

C. von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Œsterreich*, t. X, p. 42-47.

E. Amann

JALOUSIE. — I. Notion. II. Moralité. III. Remèdes.

I. Notion. — 1° *Qu'est-ce-que la jalousie?* — Le vulgaire confond assez souvent envie et jalousie, les unissant dans une égale réprobation. Quoiqu'elles proviennent d'une même racine d'orgueil et de convoitise et qu'elles portent des fruits peu différents, ce sont deux branches qu'il y a lieu pourtant de distinguer. L'étymologie de chacune indique déjà une orientation respective divergente. L'envie, *invidia*, désigne le mauvais œil qui ne peut voir le bien du prochain ou s'en offusque. La jalousie, *zelus*, est un amour passionné pour un bien qui n'admet pas le partage. Saint Thomas a défini l'envie une tristesse que détermine la vue du bien d'autrui, en tant qu'il diminue à nos yeux ou aux yeux du prochain notre propre excellence : *Bonum alterius æstimatur ut malum proprium, in quantium est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ; et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Sum. theol.* IIa IIæ, q. XXXXVI, a. 1. La Rochefoucauld caractérisait ainsi le vice de la jalousie par opposition à son congénère : « La jalousie tend à conserver un bien qui nous appartient ou que nous croyons nous appartenir, au lieu que l'envie est une fureur qui ne peut souffrir le bien des autres. » *Maximes*, édit. Firmin-Didot, p. 153.

Un degré moindre de la jalousie consiste à s'attrister non précisément du bonheur des autres, mais à la pensée qu'ils sont plus favorisés que nous, mieux servis par les circonstances, que tel ou tel avantage qui nous souriait leur échoit. C'est proprement le sentiment de l'émulation, *zelus*. Vertueux, s'il a pour objet les biens spirituels et nous stimule à égaler ou même à surpasser en matière de perfection des rivaux, il peut être louable encore, appliqué à la poursuite des biens terrestres, *potest aliquis tristari de bono alterius, non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum illud quod ipse habet, hoc proprie est zelus.... Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est... Si autem sit de bonis temporalibus potest esse cum peccato et sine peccato. Summ. Theol., ibid.*, a. 2.

La jalousie, au regard des philosophes et des moralistes, est surtout le soin ombrageux que nous mettons à garder notre propre bien ou ce que nous estimons tel, dans la crainte qu'un autre y participe. Elle est causée par un égoïsme exclusif, qui veut être seul à jouir, ne souffrant pas que personne le supplante ou l'évince. Elle se révèle au début par une inquiétude vague, de l'agitation, et elle a pour terme la haine de ceux dont la réussite contraste avec notre insuccès. Cependant elle demeure à tous les échelons une tristesse formelle, l'amer chagrin soit de voir qu'un avantage espéré nous échappe, soit de ne pouvoir garder pour nous seuls un bien déjà nôtre, soit aussi et surtout de le sentir possédé par autrui.

2° *Ceux qui jalousent.* — Saint Thomas a signalé plusieurs catégories de gens comme plus enclins à l'envie. Les jaloux d'ordinaire se rencontrent aussi parmi eux. Et d'abord les glorieux, qu'ils soient tels par tempérament ou par vice, *Sum. theol.* IIa IIæ, q. XXXVI, a. 1, ad 3um, *amatores honoris sunt magis invidi;* les pusillamines ensuite, incapables d'un effort sérieux, aux yeux de qui le moindre succès chez les autres est d'une extrême importance et qui s'en attristent comme d'un échec personnel notable, *pusillanimes sunt invidi, quia omnia reputant magna, et quidquid boni alicui accidit, reputant se in magno superatos. Ibid.;* tous ceux encore qui voient maintenant en d'autres mains certains avantages dont ils ont autrefois joui. De ce nombre sont les vieillards aisément jaloux des jeunes, *senes invident junioribus...; dolent enim de amissione suorum bonorum et de hoc quod alii consecuti sunt bona. Ibidem*, ad 4um. Le vieillard est d'ailleurs un pusillamine de même que l'enfant et la femme. Ceux-ci d'ordinaire se défendent mal aussi du vice de la jalousie. Ce qui s'explique chez l'enfant par un manque de raison ou la prédominance de l'instinct, et chez la femme par la faiblesse du sexe, que complique presque toujours la passion de briller et de plaire.

3° *Ceux qu'on jalouse.* — Ceux-là seuls qu'on espère égaler ou surpasser en gloire, qui ne sont pas trop distants par la situation, la dignité ou la valeur sont en butte à l'envie, au rapport de saint Thomas. *His qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu*, dit-il, *homo non invidet; sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare, vel præferre. Sum. Theol.*, IIa IIæ, q. XXXVI, a. 1, ad 2um. La jalousie prend ombrage aussi de voisins dont la concurrence est à craindre, capables d'évincer quelqu'un de sa position ou de le faire passer au second rang dans son milieu. Elle sévit aisément entre gens de la même profession. Tout devrait les rapprocher : la similitude des occupations et des goûts, les talents, la condition; mais le désir de paraître et de briller, plus encore que la lutte pour la vie, les fait se regarder d'un mauvais œil. Un commerçant, par exemple, sera moins content d'étendre sa clientèle et de grossir son chiffre d'affaires que d'abaisser et de ruiner un rival heureux. Non seulement les individus, mais les groupements sociaux et politiques, ainsi que les divers corps de l'État, sacrifient à la passion de la jalousie. Dans nos démocraties modernes, le sentiment de l'émulation et l'amour du progrès expliquent la lutte des classes au même titre que l'instinct égalitaire ou l'impatience de toute supériorité.

4° *Ce qu'on jalouse.* — La jalousie s'étend aussi loin que les convoitises humaines. Mais les personnes et les choses qui ont nos préférences et dont la jouissance exclusive nous met hors pair, en sont plutôt l'objet. Elle s'éveille donc à propos des biens qui ne peuvent être possédés tout entiers et simultanément par plusieurs, tels que la beauté, la fortune, l'estime, l'autorité, la popularité, la gloire. C'est le propre des biens sensibles, déficients par nature, qualifiés par saint Thomas de *parva bona*, et qui ne souffrent ni diminution ni partage. La vérité et les biens spirituels, parce qu'ils peuvent être possédés intégralement par plusieurs à la fois, n'excitent en soi la jalousie de personne. C'est tout à fait accidentellement que cette

passion s'éveille à propos de la science et de la vertu, en tant que pour d'aucuns ce sont des moyens surtout d'exceller.

La jalousie est tout particulièrement ardente et tenace dans les choses du cœur. En ceux qui aiment ou ont aimé, la vivacité du sentiment s'ajoute à la souffrance de l'amour-propre particulière au jaloux et les dresse contre tout ce qui leur fait opposition, *intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat*, dit saint Thomas, Iª IIæ, q. XXVII, a. 4. Toutefois les choses se passent différemment selon qu'on aime d'un amour référé à soi, ou d'un amour d'amitié, *aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ* et *aliter in amore amicitiæ. Ibid.* Dans le premier cas, on écarte tout obstacle ou toute rivalité qui empêcheraient d'avoir le cœur de quelqu'un, ou d'en jouir d'une manière exclusive. C'est proprement le zèle de la jalousie, celui, par exemple, des maris pour leurs femmes qu'ils veulent passionnément à eux seuls, *hoc modo viri zelantur uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt. Ibid.* Dans le second cas où l'on aime quelqu'un pour lui-même, on s'élève avec force contre ce qui est contraire à son bien, contre ce qui menace son honneur ou lèse ses intérêts. C'est le zèle simplement dit. Louable déjà lorsqu'il s'affirme au bénéfice du prochain, il représente un amour généreux envers Dieu, quand il s'emploie avec un soin jaloux à faire respecter son nom et prévaloir ses volontés.

II. Moralité. — De l'envie saint Thomas a déclaré formellement, qu'elle est toujours mauvaise, *et istud semper est peccatum. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 2. Elle est grave de sa nature, *invidia ex genere suo est peccatum mortale. Ibid.*, a. 3. Il a dit, au contraire, de la tristesse du zèle ou jalousie qu'elle est parfois louable, du moins qu'elle n'est pas toujours et forcément un péché. C'est le cas de quelqu'un s'affligeant de son mal propre, dont il prend mieux conscience par comparaison avec autrui. La jalousie tend à conserver un bien qui appartient ou semble appartenir. Sous cette forme encore qui la constitue proprement, elle n'est pas nécessairement répréhensible. Il est raisonnable de vouloir garder, de s'inquiéter de perdre des droits anciens, une réputation établie, tout ce qui est vraiment désirable au regard d'un homme de bien; il n'est donc pas défendu absolument de mettre tout cela en sûreté, quand surtout le succès d'un autre n'est pas tellement à souhaiter qu'on doive lui sacrifier tout avantage propre. Mais la jalousie est coupable, elle devient un vice odieux lorsqu'elle est injuste ou sans charité, soit qu'on s'arroge un droit abusif sur quelque bien, ne souffrant pas que d'autres, fût-ce par des voies légitimes, y participent, arrivent à le posséder, et c'est le zèle d'envie; soit qu'on défende son bien propre avec passion, *per fas et nefas*, et ce n'est pas en soi l'envie, mais un mal qui en imite les excès. Telle est dans le premier cas la jalousie des belles-mères, disputant au mari le cœur de leur fille, et dans le second la jalousie des époux trompés ou délaissés. Celle-ci a des effets pires que la gêne et le trouble installés dans le ménage, car il n'est pas rare que des drames terribles en sortent. Évidemment la jalousie, lorsqu'elle arrive à se confondre avec l'envie ou qu'elle en reproduit indirectement les désordres, est grave de sa nature.

III. Remèdes. — Le traitement à appliquer au mal de la jalousie est le même, en somme, qui sert à prévenir, à combattre et à déraciner le vice de l'envie. Rien à ajouter aux remarques déjà faites ailleurs touchant ce dernier, sauf peut-être une réflexion que méditeront utilement ceux que n'inspire pas le pire égoïsme et qui n'ont pas perdu tout respect de Dieu et de ses droits. La jalousie s'inquiète de conserver un bien qui appartient ou semble appartenir, ou même, sans rien perdre elle-même, elle ne supporte pas que d'autres y participent. Or n'est-ce pas là trop souvent un sentiment contraire à la bonté de Dieu, une disposition attentatoire à la liberté de ses dons? Faudrait-il que Dieu, par un respect inconcevable de l'excellence de quelqu'un et pour lui permettre de garder le premier rang, fût moins libéral envers d'autres, s'interdît de déployer les richesses de sa munificence? La parole du maître de la vigne à ses ouvriers est toujours vraie et mérite d'être retenue et méditée par les jaloux de toute condition : « Mon ami, je ne vous fais pas tort.., Ne m'est-il pas permis de faire de mes biens ce que je veux? Ou votre œil sera-t-il mauvais parce que je suis bon? » Matth., XX, 13-15. Voir art. Envie, t. V, col. 131-134.

Outre les ouvrages déjà signalés à l'art. Envie, on consultera utilement saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVIII, a. 4; IIª IIæ, q. XXXVI; Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916, ch. X, V, B; Mgr Landriot, *Les péchés de la langue et la jalousie dans la vie des femmes*, Paris; G. Monteuuis, *La jalousie*, Paris, 1911.

A. Thouvenin.

JANSÉNISME. Héritier du baianisme, voir t. II, col. 38-111, le jansénisme est une hérésie singulière qui a toujours voulu rester dans l'Église, en dépit des condamnations réitérées du Saint-Siège. Cette prétention est encore très sensible chez les rares héritiers de la pensée janséniste qui achèvent de disparaître aujourd'hui. Voir en particulier A. Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, Paris, 1922. — On peut distinguer, dans son histoire, deux phases principales : dans la première, le jansénisme est avant tout un système théologique sur la grâce et la prédestination; les polémiques, parfois très vives, sont ordinairement doctrinales. Animés, comme tant de grands chrétiens de l'époque, d'un zèle incontestable pour la réforme catholique, un certain nombre de penseurs croient travailler à cette grande œuvre en ressuscitant, dans le domaine dogmatique, des thèses archaïsantes que l'on prétend rattacher à saint Augustin, dans le domaine de la pratique chrétienne, les usages pénitentiels des premiers siècles du christianisme. L'*Augustinus* fait revivre les premières, les seconds sont présentés avec un rare talent d'exposition dans le livre de la *Fréquente communion*. Ainsi les grands noms de Jansénius et d'Arnauld dominent toute cette période qui se termine à la *paix de Clément IX* (1669). Dans la seconde phase, le jansénisme devient un parti d'opposition politique, parlementaire et philosophico-religieuse auquel se rattachent souvent des hommes irréligieux ou, du moins, sans convictions religieuses. Arnauld exilé, vieilli et surtout Quesnel représentent cette période qui commence aux dernières années du XVIIe siècle et dure, avec des alternatives de violence inouïe et de calme relatif, jusqu'à la Révolution. Ici on n'étudiera que le premier jansénisme, le plus intéressant au point de vue doctrinal; pour faire connaître les idées essentielles de cette hérésie et en donner la physionomie exacte, on a cru utile de faire une analyse très détaillée de l'*Augustinus* qui contient en germe tout le jansénisme. La seconde phase du jansénisme sera exposée à propos de Quesnel, de la bulle *Unigenitus*, et du conciliabule de Pistoie,

Dans le présent article on étudiera successivement : 1° La vie de Jansénius ; 2° Son œuvre fondamentale, l'*Augustinus* (col. 330); 3° Les luttes qui se déroulèrent autour de cette œuvre jusqu'à la Paix de Clément IX en 1669 (col. 448). — On se maintiendra le plus possible dans le strict domaine théologique, ne donnant de l'histoire extérieure du jansénisme, si merveilleusement touffue, que ce qui est

absolument indispensable à l'intelligence de l'évolution des idées.

I. JANSÉNIUS ET LA PUBLICATION DE L'AUGUSTINUS. — I. Biographie et écrits de Jansénius. II. La publication de l'*Augustinus* (col. 329.)

I. BIOGRAPHIE ET ÉCRITS DE JANSÉNIUS. — 1° *Biographie.* — Cornélius Jansénius naquit le 28 octobre 1585 à Acquoy, petit village situé près de Leerdam, province de la Hollande méridionale, de parents catholiques peu fortunés. Son père s'appelait Jean Ottiie et sa mère Lyntje Gysberts. Suivant une coutume encore usitée dans les campagnes flamandes, l'enfant fut nommé « fils de Jean », en Hollandais Janszoon et, en langue vulgaire, Janssens, d'où est venu en latin Janssénius ou plus souvent Jansénius. Il manifesta une vive intelligence à l'école de Leerdam où il apprit les éléments de la grammaire, puis au collège Saint-Jérôme d'Utrecht où il s'initia à la littérature et à la philosophie; il dut interrompre ses études pour venir en aide à ses parents et il travailla, dit-on, dans un atelier de menuisier; mais, grâce à des amis généreux, il put reprendre ses études dès 1602 à Louvain, sous la direction des jésuites; il étudia avec une ardeur opiniâtre et en 1604, à la fin de son cours complet de philosophie, il fut proclamé « primus ». A cette époque, au dire du P. Rapin, *Histoire du jansénisme*, p. 8, il songea à entrer dans la Compagnie de Jésus; mais «son esprit, sa santé, son humeur, sa constitution naturelle » le firent écarter et le P. Rapin, *op. cit.*, p. 8-10, raconte, d'une manière dramatique, ce départ qui expliquerait, en partie, la haine de Jansénius contre les jésuites. Rappelons d'ailleurs, une fois pour toutes, qu'il ne faut accepter que sous bénéfice d'inventaire les historiettes débitées par le P. Rapin. Quoiqu'il en soit, Jansénius serait entré au Collège Adrien VI dont le principal était Jacques Janson, le célèbre disciple de Baius, qui l'initia à la doctrine de son maître. Duchesne, *Histoire du baianisme*, p 289-290.

Cependant dans son *Étude sur J. Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, Bruxelles et Paris, 1912, p. 11-13, M. Laferrière prétend, avec quelque vraisemblance, que Jansénius ne put alors connaître Janson, puisqu'il terminait sa philosophie en 1604 et que, cette même année, il se trouvait à Paris. Jansénius n'aurait connu Janson qu'en 1617, quand il revint de Bayonne. Ce qui est certain, c'est que, quoi qu'en disent quelques historiens, Jansénius eut des relations avec Janson, car il écrit, *Augustinus*, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. IV, c. XXVII, que Janson, dans un cours public, *me præsente*, critiqua la bulle qui condamnait Baius. Quoiqu'il en soit de la date à laquelle il se lia avec Janson, dès cette époque Jansénius entra en relation avec Duvergier de Hauranne qui lui fit connaître les doctrines de Baius et les attaques de Jacques Janson contre le P. Léonard Lessius, qui, à Louvain, s'appliquait alors à justifier la condamnation des erreurs enseignées par Baius. Sur Duvergier de Hauranne, voir t. IV, col. 1967-1975. L'université de Louvain était très divisée ; par ses démarches, Janson avait obtenu la condamnation de quelques propositions dictées, disait-il, par Lessius et on commença à voir paraître des traités entiers sur la prédestination et la grâce ; on parla même de réunir un concile national pour régler les difficultés doctrinales entre les deux universités de Douai et de Louvain, mais le pape Sixte V avait évoqué l'affaire à Rome, et, après examen, avait réformé les censures de Louvain et de Douai contre le P. Lessius. Le calme se rétablit provisoirement jusqu'à la mort de Baius dont la soumission parut sincère. Mais son disciple, Janson, continuait, paraît-il, à défendre ses thèses sur la grâce et creait à Louvain une atmosphère de sourde révolte contre les décisions arrachées à Rome, disait-on, par les menées des scolastiques et surtout des jésuites : ceux-ci, en faisant condamner les doctrines de saint Augustin, avaient voulu indirectement justifier leur molinisme, nouveau-né, puisque l'ouvrage de Molina, *De liberii arbitrii cum gratiæ donis concordia* n'avait paru qu'en 1588.

Jansénius vécut dans cette atmosphère de lutte contre le molinisme qu'on respirait alors à Louvain et, avec une ardeur toute juvénile, il se plongea dans l'étude de saint Augustin; mais il tomba malade et les médecins lui conseillèrent un climat plus doux. Il se rendit d'abord à Paris, en 1604 et son ami Duvergier de Hauranne lui procura un préceptorat chez un conseiller au parlement; ils devinrent très intimes : ensemble, ils suivent les cours de Sorbonne; ensemble, ils travaillent; ensemble, ils étudient la grave question de la grâce qui, à cette date, soulève partout des discussions. Bañez, professeur à l'université de Salamanque (1528-1604) venait d'enseigner sa théorie de la prédétermination physique, tandis que le jésuite espagnol Molina (1535-1600) développait la thèse de la science moyenne du jésuite Fonséca (1528-1599). Les deux écoles bañésienne et moliniste s'étaient attaquées avec une vivacité extrême au point que le pape Clément VIII dut intervenir : il institua la célèbre Congrégation *De auxiliis* (1597). Après quatorze ans de débats presque ininterrompus sous les pontificats de Clément VIII et de Paul V, ce dernier termina, d'autorité, le procès demeuré sans solution, permit aux deux écoles de soutenir leurs thèses, et, pour éviter à l'avenir toute nouvelle discussion, fit défense expresse de publier des ouvrages sur la grâce sans la permission formelle de l'Inquisition (1611). Cette défense ne fut peut-être pas connue partout, *Histoire générale du Jansénisme contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, etc., au sujet du livre intitulé Augustinus Cornelii Jansenii*, par l'abbé** (Gerberon), Amsterdam, 1701, t. I, p. 11-26; en tout cas, la défense de Paul V ne fut guère obéie. Au dire de Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal depuis la réforme de l'abbaye jusqu'à son entière destruction*, préface, p. XXXI-XXXII, ce fut cette décision de Paul V qui donna naissance au jansénisme: Paul V avait épargné l'erreur de Molina: « lorsque Dieu permit ce scandale, il choisit des hommes remplis de son esprit pour le réparer et pour combattre les funestes erreurs qui venaient d'échapper à une condamnation. »

Duvergier avait déjà publié la *Question royale, où on montre en quels cas un sujet peut être obligé de « conserver la vie du Prince aux dépens de la sienne,* » in-12, Paris, 1609. Duvergier défendait, avec Edmond Richer, les maximes gallicanes, et, à toute occasion, raillait la scolastique, « avec laquelle on peut rendre probable tout ce qu'on veut. » Jansénius ne semble pas avoir pris une part importante à cet écrit; lui, étudiait toujours saint Augustin.

En 1611 (d'autres disent en 1606), Duvergier fut rappelé à Bayonne, sa patrie, par l'évêque Bertrand Deschaux qui le nomma chanoine de la cathédrale, mais il resta peu de temps à ce poste et il se retira dans une maison de campagne, voisine de Bayonne, à Champré que Rapin, *op. cit.*, p. 41, appelle Campiprat. Jansénius vint bientôt rejoindre son ami; comme la ville de Bayonne venait de fonder un collège et que l'évêque ne savait à qui en confier la direction, Duvergier pensa à Jansénius qui fut agréé. Celui-ci resta principal du collège du 15 décembre 1612 au 1er juillet 1614. *Histoire du Collège municipal aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles à Bayonne avant 1789*, par Drevon, in-8°, Agen, 1889, p. 170 sq.

Comme les fonctions de principal du collège ne lui permettaient pas de se consacrer tout entier à

l'étude des Pères, il donna sa démission et alla s'enfermer avec Duvergier à Champré. Le séjour à Lourdes dont parle le P. Moïse Dubourg est peu vraisemblable. *Le jansénisme foudroyé par la bulle du pape Innocent X et l'histoire du jansénisme contenant sa conception, sa naissance, son accroissement et son agonie*, in-12, 1658, p. 136. Dans cette laborieuse solitude, les deux amis travaillent avec acharnement, Rapin, *op. cit.*, p. 46, jusqu'à 15 heures par jour. Lancelot, *Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran*, t. II, p. 308. Les écrits de saint Augustin sont examinés, analysés, découpés. Ce fut, suivant une expression de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 294 « une indiscrétion et une indigestion de science, une prédilection de savant infatigable et opiniâtre. » Les extraits se multipliaient, futurs matériaux de l'*Augustinus*. Plus tard, Jansénius pourra se vanter d'avoir lu dix fois tous les ouvrages de saint Augustin et trente fois ses écrits sur la grâce et le pélagianisme. Cette collaboration intime dans la solitude de Champré dura trois ans seulement (1614-1617) et non point onze ans, comme le dit Rapin, *op. cit.*, p. 51.

En 1617, l'évêque de Bayonne, protecteur de Duvergier, fut nommé à l'archevêché de Tours. Sur sa recommandation, l'évêque de Poitiers, Louis de La Rocheposay, demanda Duvergier comme théologien particulier, « domestique de l'évêque », écrit Rapin, p. 55, et celui-ci reçut, peu après, l'abbaye de Saint-Cyran.

A cette date, Jansénius se dirigea vers Louvain, accompagné de deux neveux de Duvergier, Barcos et d'Arguibal. Dès son arrivée, il fut chargé de diriger le collège de Sainte-Pulchérie, ainsi appelé à cause d'une belle image de la sainte Vierge. Jansénius poursuivit son travail, aidé des conseils de Duvergier avec qui il eut, dès lors, une correspondance très active. Les lettres de Jansénius, trouvées en 1638, dans les papiers de Saint-Cyran, lors de son arrestation, furent publiées en 1654 à Louvain par le sieur de Préville (le P. François Pinthereau, S. J.) sous ce titre : *La naissance du jansénisme découverte à Mgr le Chancelier*, in-4°, Louvain, 1654, avec, à la fin de chaque lettre, un commentaire peu bienveillant pour Jansénius. Cette correspondance a été mise en doute par Arnauld, *Morale pratique*, t. VIII, p. 413 sq. ; cependant les jansénistes et, en particulier, le P. Gerberon, sous le pseudonyme de François Du Vivier, ne contestent pas l'authenticité des lettres publiées par le jésuite; Gerberon publia de nouveau ces lettres à Cologne, en 1703 : *Lettres de Cornelius Jansénius, évêque d'Ypres, avec des remarques historiques et théologiques* par Fr. Du Vivier. Les lettres de Saint-Cyran ne sont pas connues; elles sont toutes perdues, écrit Rapin, p. 61, parce que les papiers de Jansénius tombèrent à sa mort entre les mains de gens qui étaient « de ses intérêts et de ses affidés », mais les lettres même de Jansénius nous donnent de précieux renseignements sur la mentalité des deux amis. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 285-300. La correspondance de Jansénius laisse planer des doutes sérieux sur son orthodoxie ou, du moins, respire une très grande indépendance d'esprit.

Par cette correspondance, nous apprenons que Jansénius fut reçu docteur à Louvain le 24 octobre 1619 et qu'il accueillit avec joie le livre *De republica christiana*, que venait de publier le célèbre Marc Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro, qui, après avoir apostasié, se retira en Angleterre. D'après certains biographes, il refusa de réfuter cet ouvrage; en tout cas, il s'en procura quinze exemplaires et en envoya un à Saint-Cyran et il souligne ce fait que l'auteur y condamne nettement les empiétements du pape sur la puissance et la juridiction des évêques.

En 1620, il approuve plusieurs conclusions du synode de Dordrecht (1618-1619) que les protestants hollandais voulaient opposer au concile de Trente et qui condamnaient en cinq articles les erreurs d'Arminius. Celui-ci prétendait que la prédestination suivait la prévision des mérites, que le Sauveur était mort pour tous les hommes, que la grâce n'était pas efficace au point que l'homme ne pût pas lui résister, que la grâce suffisante était accordée à tous, que, si le chrétien ne persévérait pas, c'était sa faute. Or contrairement à ces thèses, le synode déclare : 1° que la prédestination se fait pas un décret de Dieu, indépendamment des mérites du sujet; 2° que le Sauveur n'est point mort pour tous; 3° qu'on ne pouvait résister à la grâce efficace; 4° que la grâce suffisante n'existait pas; enfin 5° que, si le fidèle ne persévérait pas, c'était, à cause du péché originel qui entraînait la réprobation positive de Dieu. Jansénius suivit de près et avec une grande attention les travaux du synode qui rétablissait, dans toute sa vigueur, la doctrine de Calvin. Même avant la publication des décisions du synode, Jansénius écrivait, à Saint-Cyran : « Ils suivent presque entièrement les doctrines des catholiques au fait de la prédestination et de la réprobation, retranchant tout ce qu'il y a d'aigre en l'opinion de Calvin, hormis qu'ils retiennent la certitude de la prédestination et l'inamissibilité de la justice. » C'est au synode de Dordrecht que Jansénius aurait puisé le fond de ses propres erreurs. Rapin, p. 83 sq, surtout p. 88-91. Le ministre calviniste Henri Ottius, dans un discours prononcé le 30 avril 1653, imprimé la même année sous le titre de : *De causa janseniana* et reproduit dans l'ouvrage : *La naissance du jansénisme*, p. 151-155, écrit : « Jansénius se range de notre côté... Les jansénistes et nous, en dépit des jésuites, nous chantons sur le même ton... » Ce qui est certain, c'est que Jansénius lisait assidûment les ouvrages de Calvin : *Corneille Jansénius, évêque d'Ypres, ses derniers moments, Sa soumission au Saint-Siège d'après des documents inédits*, p. 168-169 : document signé par Vléminx, président du séminaire royal (28 août 1654).

Cependant Jansénius étudiait toujours saint Augustin, et, en 1621, il écrivait à Saint-Cyran une lettre curieuse qui accusait de nouvelles tendances dues sans doute à l'influence baianiste du milieu où il vivait et surtout à celle de Janson. A propos de saint Augustin, il dit : « Si les principes qu'on m'en a découverts sont véritables, comme je les juge être jusqu'à cette heure que j'ai relu une bonne partie de saint Augustin, ce sera pour étonner avec le temps tout le monde. » Cette lettre datée du 14 octobre 1620 est précisée et complétée par celle du 5 mars 1621 : « Je ne saurais dire comme je suis changé d'opinion et le jugement que je faisais autrefois de lui (saint Augustin) et des autres; et je m'étonne tous les jours davantage de la hauteur et profondeur de cet esprit et que sa doctrine est si peu connue des savants non de ce siècle seulement, mais de plusieurs siècles passés... » et, après avoir stigmatisé « les clabaudeurs de l'École » il ajoute : « Je n'ose dire à personne du monde ce que je pense (selon les principes de saint Augustin) d'une grande partie des opinions de ce temps et particulièrement de celles de la grâce et de la prédestination, de peur qu'on me fasse le tour à Rome qu'on a fait à d'autres, devant que toute chose soit mûre et à son temps... Je vous en dirai plus, si Dieu nous fait la faveur de nous voir un jour.

Saint-Cyran répondit à cette invitation dans les derniers mois de 1621; il se rendit à Louvain. Que se passa-t-il entre les deux amis? On ne peut que le conjecturer d'après les lettres qui suivirent : ils convinrent de certains termes pour pouvoir, sans danger, s'écrire à l'avenir et leur correspondance désormais ressemble à un complot diplomatique. Jansénius s'appelle *Sul-*

pice, Boèce, Quinquarbre, Cudaro; Saint-Cyran est *Celias, Solion, Durillon, Rongeart;* l'*Augustinus* est *Pilmot, Cumar, Comir,* l'*affaire spirituelle,* la *grande affaire,* etc... Saint Augustin est *Seraphi, Leoninus, Ælius, Garmos, notre maître;* les jésuites, c'est *Chimer, Ciprin, Satan romaniste,* les *Fins, Pacuvius. Sémir* et les *Sémiristes* désignent le général et les membres de l'Oratoire. Ces termes dont le P. Pinthereau et Fr. Du Vivier donnent la clef, avec quelques légères variantes, apparaissent pour la première fois dans la lettre du 4 novembre 1621.

Il est très probable que, dans cette même rencontre, les amis concertèrent le plan de l'*Augustinus*.

Durant les derniers jours du mois d'octobre 1621, Jansénius accompagna Saint-Cyran en France, et c'est à cette date qu'il faut placer le fameux projet de la Chartreuse de Bourg-Fontaine, quoi qu'en dise le P. Duchesne qui situe cet événement en 1627 *Histoire du baianisme*, p. 316-317.

On connaît cette absurde légende dont l'écho se propagea jusqu'au XVIIIe siècle. Sept conjurés : Saint-Cyran, Jansénius, Philippe de Cospéan, évêque de Nantes, Pierre Camus, évêque de Belley, Arnauld d'Andilly, Simon Vigor, conseiller du roi, et un inconnu auraient tenu, à Bourg-Fontaine, un conciliabule pour réformer la religion et propager le déisme, en combattant les doctrines en vigueur relativement aux sacrements de pénitence et d'eucharistie. En 1654, un avocat de Poitiers, Jean Filleau, attesta le fait dans sa *Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des jansénistes*, in-8°, Poitiers, 1654. Un des volumes que possède la Bibliothèque nationale (Ld4, 189, Réserve), contient des notes manuscrites qui contestent les faits cités par Filleau. Le P. Sauvage, un siècle après, en 1755, publia, *La réalité du projet de Bourg-Fontaine démontrée par l'exécution*, 2 vol. in-12, Paris, 1755, rééditée en 1787 par Feller. Pascal, dans sa XVIe *Provinciale*, et surtout, dom Clémencet dans une réponse au P. Sauvage, ont démontré l'invraisemblance de ces conférences. *La vérité et l'innocence victorieuses de la calomnie ou huit lettres sur le projet de Bourg-Fontaine*, 2 in-8°, Paris, 1758. Comment d'ailleurs supposer que Pierre Camus, l'ami de saint François de Sales, aurait pu assister à un semblable conciliabule? Brémond, *L'humanisme dévôt*, t. I, p. 158-165.

En fait, le jansénisme a peut-être contribué à saper le christianisme au profit d'un vague déisme qui s'est développé au XVIIIe siècle, mais ce but était certainement fort loin des intentions des premiers jansénistes. Jansénius et surtout Saint-Cyran tinrent des conciliabules secrets où ils exposaient leurs projets communs de ramener l'Église à l'austérité primitive et à la pure doctrine de saint Augustin. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. I, p. 245-246, 288-289. De là, les termes convenus qu'on rencontre désormais dans toute leur correspondance; de là les mots de « cabale, de « secret », de « mystère » qu'on trouve à chaque instant. Ils conspirent, mais leur but direct et voulu n'est certainement pas de détruire la religion chrétienne, mais de la rajeunir, en la ramenant à ses sources. Leur action plus ou moins mystérieuse ne diffère pas de celle que préconise au même moment la Compagnie du Saint-Sacrement.

Après la séparation, Jansénius se remit au travail avec une nouvelle ardeur et Saint-Cyran revint à ses intrigues, afin de recruter, à l'avance, des partisans pour les doctrines qu'ils avaient méditées ensemble. Saint-Cyran essaie de s'insinuer dans les faveurs de Richelieu, dans l'amitié de Bérulle, du P. de Condren, du P. Bourdoise, de M. Vincent et surtout de la famille Arnauld ; il a tous les dehors de la vraie piété et apparaît comme un homme inspiré de Dieu qui s'élève contre l'état présent de l'Église; grand directeur de conscience, par la parole et par les écrits, il veut gagner des communautés entières surtout d'ecclésiastiques qui dirigent la jeunesse et les séminaires. *Histoire du baianisme*, p. 347-354. Un ouvrage curieux qui renferme de nombreux documents se rapportant presque tous à Saint-Cyran donne un écrit singulier : *Le nouvel Ordre monastique des disciples de l'abbé de Saint-Cyran présenté à feu Mgr l'archevêque de Paris par les agents de Port-Royal, pour être approuvé de lui, de qui il fut rejeté, avec des Réflexions sur les règles de ce nouvel Ordre monastique. Le progrès du jansénisme découvert à Mgr. le Chancelier* par le Sieur de Préville, Avignon, 1655, p. 143-186. Cet ordre devait être indépendant de Rome; les religieux n'étaient point soumis à l'ordinaire; c'était un mélange de tous les ordres déjà existants. L'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie était, dit-on, pratiquement supprimé.

Jansénius cependant conseillait à son ami de ne pas accepter la direction de couvents de religieuses: « Si vous vous embarrassez en ceci, il est du tout impossible que vous vous mêliez de cette autre notre grande affaire que vous savez. » Lettre du 26 février 1622. Saint-Cyran se rendit alors aux conseils de son ami; ce ne fut qu'en 1634 qu'il entra définitivement à Port-Royal : plus fin psychologue que Jansénius, il comprit tout le parti qu'on pouvait tirer de l'intervention de ces religieuses.

Par contre, Jansénius demandait à Saint-Cyran d'intéresser à leur entreprise un ordre religieux d'hommes. Parlant des carmes, il écrit le 2 juin 1623 : « de telles gens sont étranges, quand ils épousent quelque affaire et je juge par là que ce ne serait pas peu de chose si Pilmot (*Augustinus*) fût secondé par quelque compagnie semblable, car étant embarqués, ils passent toutes les bornes *pro* ou *contra*... »

Mais il fallait être prudent; il fallait se méfier des ordres qui sont en contact trop étroit avec Rome, car il n'y a rien de bon à attendre « de la voie transalpine. » M. Vincent, malgré son amitié pour Saint-Cyran, ne se laissa point prendre à ses pièges. De concert, les deux amis jettent les yeux sur l'Oratoire de M. de Bérulle, parce que ces prêtres séculiers vivent en communauté, mais sans vœu particulier et restent soumis à l'évêque diocésain, tout en étant soumis à leur supérieur. Laferrière, *op. cit.*, p. 183-186; Rapin, p. 319-326; *Lettres de M. Vincent*, Paris, 1880, t. II, p. 89 sq., 111 sq.

Pour capter la bienveillance de M. de Bérulle, Jansénius, à la demande de Saint-Cyran, approuva l'ouvrage des *Grandeurs de Jésus*, mais sans le lire, en cas que, « dans ce livre, il y eut, au sujet de l'incarnation, quelque passage qui fut contraire à l'*Augustinus* », lettre du 13 juin 1622, et il recommande à Saint-Cyran d'être prudent « et de ne rien dire encore à Sémir (Bérulle) de l'affaire de Pilmot (*Augustinus*). »

Cependant, à diverses reprises (lettres des 1, 8, 22 juillet, 29 août 1622), il demande qu'on envoie des oratoriens à Louvain; à ce sujet il a un rendez-vous avec Saint-Cyran à Péronne (lettres des 7 et 13 avril 1622) et il vient à Paris en 1623 et 1625; il y eut une entrevue à Bruxelles en avril 1626. Les Pères de l'Oratoire furent enfin installés à Louvain en octobre 1626, à la grande joie de Jansénius qui apprit cette nouvelle à Madrid. Dès leur arrivée, ils furent entourés de soins et de prévenances et Jansénius plaça son neveu chez eux. *Histoire du baianisme*, p. 309, 312-313, 317-320. *La naissance du jansénisme*, p. 128-141, contient plusieurs lettres à ce sujet.

De son côté Saint-Cyran s'initiait à la spiritualité oratorienne qui était déjà adoptée à Port-Royal. Sébastien Zamet, qui gouverna cette communauté de

1624 à 1636, s'inspire de saint François de Sales, mais surtout du P. de Condren et de l'Oratoire. Brémond, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, 1914-1916, p. 443-447. Cette empreinte oratorienne se reconnaît sans peine dans le *Chapelet secret du Saint-Sacrement* composé par la Mère Agnès. Le 23 juillet 1633, Jansénius donna son approbation à cet ouvrage déjà condamné par huit docteurs de Sorbonne comme « contenant des extravagances, impertinences, erreurs, blasphèmes et impiétés ; » Saint-Cyran fit l'*Apologie du Chapelet* et fut introduit, en 1634, par Zamet lui-même, comme prédicateur et confesseur; il continua à développer l'influence oratorienne, même après qu'il eut réussi à supplanter Zamet. Laferrière, *op. cit.*, p. 89-156, Rapin, p. 261-265, 273, Prunel, *Sébastien Zamet, évêque de Langres, pair de France (1588-1655). Sa vie et ses œuvres. Les origines du Jansénisme*, Paris, 1912.

Les deux amis travaillaient en même temps à discréditer les jésuites. Saint-Cyran les attaquait par ses pamphlets contre le P. Garasse : *La Somme des fautes et faussetés capitales contenues dans la Somme théologique de Fr. Garasse*, 4 in-4°, 1626. Plus tard, encouragé par Jansénius qui suivait de très près les affaires fort embrouillées de l'Église catholique d'Angleterre, il attaque les jésuites anglais et contribue à les faire condamner par la Sorbonne. Les jésuites, frustrés de leurs privilèges, ripostèrent : *Plainte apologétique de l'histoire d'Angleterre et Éponge pour la défense des catholiques de l'Église d'Angleterre.* Un bref d'Urbain VIII ramena le calme. Rapin, *op. cit.*, p. 187, 210-228 ; Hermant, *Mémoires*, t. I., p. 6-20. Saint-Cyran saisit l'occasion de gagner des évêques à la cause, en défendant leurs droits contre les empiétements des réguliers et spécialement des jésuites. Le recueil de ses diverses publications parut en 1633 sous le titre de *Vindiciæ facultatis Parisiensis, auctore Petro Aurelio theologo*, in-4°, Paris, 1633. L'ouvrage fut réimprimé en 1642, par « ordre et aux frais du clergé gallican » sous le titre de *Petri Aurelii opera, jussu et impensis cleri gallicani, denuo in lucem edita*, Paris, 1642, avec un éloge enthousiaste composé par Godeau, évêque de Vence. Cognet, *Antoine Godeau, évêque de Grasse et de Vence*, in-8°, Paris, 1900, p. 128-134. En 1656, l'assemblée du clergé revint sur sa décision et désapprouva formellement l'ouvrage. Rapin, *op. cit.*, p. 281-294; Sainte-Beuve, *op. cit.*, p. 314-321; Laferrière, p. 79-85.

Les adversaires des jansénistes ont fait remarquer le parfait à-propos de ce pseudonyme de *Petrus Aurelius :* Saint-Cyran voulait réformer la discipline et prit le *prénom* de saint Augustin; Jansénius qui voulait réformer la doctrine de l'École sur la grâce donna pour titre à son ouvrage le *nom* d'Augustin.

Pendant ce temps, Jansénius fut envoyé en Espagne pour défendre auprès du roi les droits de l'université de Louvain contre les jésuites qui, contrairement aux privilèges de l'université, voulaient enseigner la philosophie dans leur collège. Des lettres envoyées à Saint-Cyran de Madrid (mai 1626 à février 1627) montrent les difficultés qu'il rencontra; durant ce séjour, il relut saint Augustin et étudia ses deux disciples saint Prosper et saint Fulgence. Il dut repartir précipitamment en février 1627 et ses réticences dans les lettres qu'il écrivit alors laissent soupçonner qu'il prononça des paroles imprudentes relativement à ses projets : il s'enfuit, dit-on, pour éviter l'Inquisition, Pinthereau, *op. cit.*, p. 63-73.

Revenu à Louvain, il travailla plus activement que jamais : il aurait voulu vivre « au temps de Josué pour doubler les soleils; ou du moins changer de climat avec les grues, pour voler aux endroits où les jours ont quinze ou vingt heures. » Il se lia d'amitié avec Libert Fromont et Henri Calenus, archidiacre de Malines dont les relations avec l'archevêque pouvaient lui être d'un grand secours. Ses lettres nous apprennent qu'il commença à rédiger l'*Augustinus* en 1628; en février, il écrit à Saint-Cyran qu'il sera bientôt « au bout de l'histoire qui est le moins principal » (c'est la Ire partie de l'*Augustinus*); il étudie l'histoire des ennemis de Pilmot et il avoue, à mots couverts, que cette histoire des pélagiens n'est, en réalité, à ses yeux, que l'histoire des pacuvistes (jésuites). Cependant il rencontre de grosses difficultés et il semble parfois tenté de tout abandonner. Lorsque le P. Gibieuf, oratorien, publia son écrit *De libertate Dei et creaturæ*, 1629, Jansénius demande à Saint-Cyran (23 mai 1629) si le livre du Sémiriste (oratorien) « renferme toute la matière de Pilmot, tellement qu'il put suffire à tout, car cela étant, pour le dire sincèrement, j'en serais aise et je me déporterais du grand travail que je vois qu'il faudra prendre devant que d'achever la composition. »

Mais encouragé par Saint-Cyran, il se remet à l'œuvre et constate que le public est intrigué, « car il ne sait rien, sinon en général que je me romps la tête à Séraphi (saint Augustin) » (29 juin). D'ailleurs le livre du P. Gibieuf ne le satisfit point : il le trouva « fort philosophique, ressentant grandement l'École Porristique (des jésuites) » (21 septembre, 7 décembre 1629). Bientôt il envoie à Saint-Cyran le catalogue des matières traitées par Boèce (lui-même), 27 mars 1630. Mais encore une fois, il est obligé d'interrompre son travail, car il vient d'être désigné pour remplacer Jean Paludamus (Des Marets) professeur d'Écriture sainte, mort en février 1630. C'est de cette époque que datent plusieurs écrits de Jansénius sur l'Écriture sainte.

D'autre part, comme des ministres protestants de Bois-le-Duc défendaient publiquement des thèses calvinistes, l'archevêque de Malines demanda à Jansénius de répondre à leurs écrits (1630). Jansénius dut céder, mais il se contenta de montrer que les ministres n'avaient aucune mission pour réformer l'Église, puisqu'ils étaient eux-mêmes hors de l'Église. Il composa l'*Antidote contre les Poisons : Alexipharmacum civibus Sylvæ-Ducensibus propinatum adversus ministrorum suorum fascinum.* Jansénius combat les principes de la Réforme et établit la vérité de la religion catholique par l'argument de prescription. Il relève le défi des ministres et leur offre de discuter dans une conférence libre et publique. Les ministres refusèrent, mais l'un d'eux, Gisbert Voet, répondit par quelques remarques auxquelles Jansénius répliqua par un nouvel écrit : *Notarum spongia quibus Alexipharmacum civibus Sylvæ-Ducensibus nuper propinatum aspersit Gisb. Woetius.* Jansénius y étudie plus longuement les qualités de l'Église catholique, la succession des évêques, les rites de l'Église romaine, la visibilité et l'infaillibilité de l'Église établie par Jésus-Christ, la vocation et la mission des apôtres. Dans ces deux écrits, Jansénius s'appuie surtout sur l'autorité de saint Augustin. *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle, partie seconde, des auteurs qui ont fleuri depuis 1630 jusqu'à 1650*, Paris, 1708, p. 109-117.

Ce fut tout. Jansénius laissa à son ami, Libert Fromont, qui lui succéda en 1636 dans sa chaire d'Ecriture sainte, le soin de répondre au gros volume du ministre Voet. Lui, se remit à la composition de l'*Augustinus* qu'il n'avait d'ailleurs jamais interrompue.

En 1634, Jansénius publia le *Mars Gallicus.* Voici à quelle occasion. Après la prise de La Rochelle en 1629, Louis XIII licencia quelques-uns de ses soldats qui offrirent leur service au prince d'Orange alors en lutte contre le roi d'Espagne. Quelques soldats et officiers passant à Louvain, voulurent se confesser, mais des membres de l'université de Louvain auxquels

ils s'adressèrent leur reprochèrent d'avoir combattu avec des hérétiques contre leur souverain légitime catholique; on leur refusa l'absolution et une assemblée de docteurs décida qu'on ne recevrait à la participation des sacrements, même à l'article de la mort, aucun soldat qui aurait combattu contre le roi, à moins qu'il ne renonçât expressément à son engagement. Quelque temps après, le roi de France fit alliance avec la Suède, par une ligue défensive et offensive, contre la Maison d'Autriche. Les Espagnols attaquèrent vivement cette conduite. Un docteur de la faculté de théologie de Paris, théologal de l'Église de Lyon, Bésian Arroy, publia en 1634 les *Questions discutées sur la justice des armes des rois de France, sur les alliances avec les hérétiques ou infidèles et sur la conduite des gens de guerre*, in-8°, 1634. L'auteur s'appliquait à justifier cette alliance avec les protestants contre la Maison catholique d'Autriche par le fait que celle-ci avait usurpé l'empire, lequel, de droit, depuis Charlemagne appartenait aux rois de France; il mettait en relief les prérogatives des rois de France et la justice des armes du roi qui ne faisait que défendre ses droits et son état. Sur Bésian Arroy, voir la notice publiée par L. Bertrand dans le *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, 1902; un extrait a été imprimé à part.

L'écrit de Bésian Arroy se répandit en Flandre. Jansénius fut sollicité d'y répondre : il hésita d'abord, mais sur les instances de l'archevêque de Malines et du président Rose, « un Espagnol renforcé, tout Flamand qu'il fût », il accepta. Ce fut le *Mars Gallicus seu de justitia armorum et fœderum regis Galliæ*, in-12, s. l., 1635, qu'il publia sous le pseudonyme de *Alexandri Patritii Armacani*. L'ouvrage est longuement analysé par Leydecker, *De historia Janseniana, libri VI, quibus de Cornelii Jansenii vita et morte, necnon de ipsius et sequacium dogmatibus disseritur*, Utrecht, 1695, p. 80-118. Jansénius souligne, en les exagérant, les cruautés des rois de France de la première race, les entreprises sacrilèges sur l'Église et la religion des rois de la seconde race; il attaque les prérogatives de la royauté et trace une satire violente des rois de France depuis Clovis jusqu'à Louis XIII, de la loi salique, du titre de roi très chrétien, du pouvoir de guérir les écrouelles; dans la IIe partie, il montre l'injustice et l'impiété de l'alliance faite par les rois de France avec les princes protestants d'Allemagne, le roi de Suède et les Hollandais; il décrit les autels renversés, les choses saintes profanées. Il va « jusqu'à ce dernier comble d'effronterie d'appeler Louis XIII, ce prince dont les mœurs étaient si pures et la vie si sainte, l'auteur de toutes les abominations qui se sont commises en Allemagne et l'usurpateur de la religion, enfin de faire passer les Français pour des monstres, non pas d'hommes mais de crimes les plus pleins d'horreurs. » Rapin, *op. cit.*, p. 302.

L'ouvrage eut plusieurs éditions et fut traduit en français en 1637 par Charles Hersent sous ce titre : *Le Mars Français ou la guerre de France en laquelle sont examinées les raisons de la justice prétendue des armes et des alliances du roi de France, mises à jour par Alexandre Patricius Armacanus théologien*, in-8°, 1637. La traduction fut condamnée par l'Assemblée du clergé comme « propre à troubler la paix publique et à révolter les sujets contre leur souverain, sous le malin prétexte d'un schisme imaginaire. » Bésian Arroy, de son côté, répondit par un nouvel écrit : *Le Mercure Espagnol ou Discours où sont contenues les réponses faites à un livre intitulé : Mars Français dont l'auteur a pris le nom supposé de Patrice Armacan et le faux nom de théologien*, in-8°, 1639.

Sur ces entrefaites, Georges Chamberlain, le sixième évêque d'Ypres, était mort le 19 décembre 1634. Le 14 avril 1635, Jansénius fut proposé en première ligne pour lui succéder par les évêques et le conseil d'État. Le roi d'Espagne, en sa qualité de comte de Flandre, avait le droit de nommer les évêques sous réserve d'institution par le pape. Le gouverneur des Pays-Bas n'envoya la proposition des évêques et du Conseil d'état que le 6 octobre 1635 à la cour de Madrid, qui nomma Jansénius le 28 octobre 1635, jour anniversaire de sa naissance. Le pape Urbain VIII confirma la nomination royale par la bulle du 21 juillet 1636. Jansénius prit possession de son siège par deux procureurs le 18 septembre et fut sacré le 28 octobre 1636 à Bruxelles par Jacques Boonen, archevêque de Malines, assisté d'Antoine Triest, évêque de Gand, et d'Engelbert du Bois, évêque de Namur; il fit son entrée solennelle le 30 novembre 1636. Il prit comme devise: *In veritate et charitate*.

Il sembla, à cette occasion, se réconcilier avec les jésuites qui, le jour de son entrée à Ypres, lui firent une épithalame citée par Leydecker, *op. cit.*, l. II p. 116-118 (*Oculi sunt in amore duces*). Rapin dit plus simplement, p. 357, que Jansénius n'eut pas le temps de penser à eux, tellement il était occupé par l'impression de son *Augustinus* qu'il préparait dans le plus grand secret, p. 357-359, car il redoutait une condamnation, avant la publication de son ouvrage.

Cette opiniâtreté dans le travail épuisa les forces de l'évêque qui mourut le 6 mai 1638, de la peste probablement. Il succombait après dix-huit mois seulement d'épiscopat. Il montra de grands sentiments de piété sur son lit de mort, il se confessa, reçut le viatique et l'extrême-onction. Il cédait son écrit à son chapelain Reginald Lammée qui l'avait aidé dans son travail, à condition toutefois qu'il se concerterait avec se deux amis Libert Fromont et Henri Calenus, pour le faire imprimer; enfin une demi-heure avant sa mort, à son testament il ajouta un codicille par lequel il se soumettait à l'avance aux décisions de l'Église en fils obéissant. Cf. plus loin, col. 344.

Beaucoup d'auteurs ont contesté l'authenticité et surtout la sincérité de ce testament. Rapin, *op. cit.*, p. 370-372; Fuzet, *Les jansénistes du XVIIe siècle : leur histoire et leur dernier historien, Sainte-Beuve*, p. 62, regardent ce testament comme une suprême hypocrisie; de même, le baron Surmont de Volsberghe, d'accord avec un des derniers historiens de Jansénius, M. Alphonse Vandenpeereboom, voit, dans ce testament, une pièce apocryphe ou du moins interpolée en grande partie.

Cependant, déjà le P. Duchesne, *Histoire du baianisme*, p. 342-344, bien que peu favorable à Jansénius, raconte un fait intéressant qui rend cette soumission assez vraisemblable. Jansénius aurait voulu gagner à sa cause le célèbre François Sylvius (Dubois), docteur et professeur à l'université de Douai. Celui-ci, sincèrement soumis à Rome, aperçut très vite que Jansénius faisait fausse route; il tenta de lui ouvrir les yeux, mais l'évêque mourut trop tôt. Peut-être est-ce à Sylvius qu'on doit la lettre de soumission écrite par Jansénius au pape Urbain VIII lettre « contenant la dédicace de son livre intitulé *Augustinus* » et qui fut supprimée, dit-on par ses exécuteurs testamentaires. Quoi qu'il en soit, les derniers travaux de M. Callevaert et de P. Nols laissent croire que peu de temps avant sa mort, Jansénius écrivit vraiment une épître dédicatoire de son *Augustinus* qui confirme les sentiments de soumission déjà exprimés dans l'*Augustinus* en plusieurs endroits et dans son testament, qu'il fut sincère dans cette soumission et, que, par suite, il y a lieu de croire, que, s'il eût vécu au moment où l'*Augustinus* fut condamné par Rome, il se serait soumis. Bref, Jansénius n'eût pas été janséniste. *Cornélius Jansénius évêque d'Ypres, ses derniers moments, sa soumission au*

Saint-Siège d'après des documents inédits. Étude de critique historique, par des membres du Séminaire d'histoire ecclésiastique établi à l'université de Louvain. in-8°, Louvain, 1893.

Même après ces savants travaux, la question n'est pas complètement élucidée; d'ailleurs la solution de ce problème ne change rien à la nature intrinsèque de l'*Augustinus* qui reste ce qu'il est, un livre contenant des propositions hérétiques, lors même que Jansénius ne serait pas un hérésiarque.

2° *Écrits.* — *Oratio de interioris hominis reformatione*, 1627, traduit en français par Arnauld d'Andilly; *Alexipharmacum pro civibus Sylvæ-Ducensibus adversus ministrorum suorum fascinum, seu Responsio brevis ad libellum eorum provocatorium*, Louvain, 1630; *Spongia notarum quibus Alexipharmacum aspersit Gisbertus Vœtius*, in-8°, Louvain, 1631, in-12, 1664, in-4°, 1666; *Tetrateuchus sive Commentarius in quatuor Evangelia*, in-4°, Louvain, 1639; *Pentateuchus sive Commentarius in quinque libros Moysis*, in-4°, Louvain, 1641; *Analecta in Proverbia, Ecclesiasten, Sapientiam, Habacuc et Sophoniam*, in-4°, Louvain, 1644. Enfin les deux ouvrages les plus célèbres : *Alexandri Patricii Armacani theologi Mars Gallicus seu de justitia armorum et fœderum regis Galliæ libri duo*, in-4°, 1635, traduit en français par Charles Hersent, en 1637; puis l'œuvre la plus connue et dont nous parlerons longuement l'*Augustinus*, publié à Louvain en 1640, à Paris en 1641 et à Rouen en 1643, in-fol, en 3 tomes.

II. Publication de l'Augustinus. — L'année 1638 fut pour le jansénisme un vrai désastre. Jansénius mourait le 6 mai; Saint-Cyran était emprisonné à Vincennes, par ordre de Richelieu, le 14 mai; l'Institut du Saint-Sacrement, si cher à Saint-Cyran, était fermé le 16 mai, enfin le 5 juin, les Solitaires établis à Port-Royal de Paris devaient se retirer à Port-Royal des Champs. L'œuvre de la réforme de l'Église entreprise par les deux amis, semblait mort-née. Mais on avait mis en sûreté les papiers importants et il restait des protecteurs puissants qui, en France, allaient remuer ciel et terre pour délivrer Saint-Cyran et, en Flandre, achèveraient l'impression de l'*Augustinus*, déjà commencée en secret.

Libert Fromond, recteur magnifique de l'université, et Henri Calenus (Van Cœlen), chanoine de Malines, exécuteurs des dernières volontés de Jansénius, confièrent l'écrit à l'imprimeur Jacques Zegers, avec toutes les précautions possibles pour que le public ignorât la chose. Mais, d'après Gerberon, *Histoire générale du jansénisme*, t. I, p. 11-26, et d'après le P. Rapin, *Histoire du jansénisme*, p. 410-417, les jésuites apprirent qu'on imprimait un ouvrage qui ne les épargnait pas. Malgré les interventions des jésuites qui rappelaient les décisions de Paul V défendant la publication de tout traité sur la grâce sans l'approbation de l'Inquisition; malgré l'opposition de l'internonce de Bruxelles, Paul Stravius, qui avait reçu de François Barberini, cardinal-neveu, l'ordre d'empêcher cette publication; malgré la défense de l'université de Louvain, et tandis qu'on délibérait, l'impression de l'ouvrage s'acheva sous les auspices de Ferdinand d'Espagne, cardinal Infant, gouverneur des Pays-Bas, à qui l'ouvrage était dédié, sous la protection du roi d'Espagne lui-même dont on avait obtenu le privilège dès 1635 et celle de l'empereur qui avait accordé le privilège le 13 février 1640. L'ouvrage parut en 1640 à Louvain avec les approbations des censeurs des livres, Henri Calenus et Jacques du Pont, qui recommandaient l'*Augustinus* comme l'expression exacte et fidèle des sentiments de saint Augustin.

L'ouvrage arriva bientôt à Paris où il était imprimé dès 1641 avec les approbations enthousiastes de cinq docteurs : Bachelier juge l'ouvrage en ces termes : *eruditum, sanum, nec usquam a regula Ecclesiæ catholicæ apostolicæ et romanæ dissentit;* pour Le Féron, *sapit in omnibus orthodoxiam Ecclesiæ catholicæ;* pour Fleury, l'écrit est *suo titulo dignissimum atque in eo nihil haberi contrarium doctrinæ;* pour Beauharnais, l'œuvre est si belle *ut ausim dicere vix aliquem a beati Augustini temporibus extitisse qui naturæ stantis vires, lapsæ vulnera, et gratiæ per Jesum Christum liberatricis naturam, efficaciam, necessitatem penitus viderit eruditiusque explicarit;* enfin, Molin déclare : *Orthodoxæ fidei congruere et germanam sancti Augustini doctrinam continere reperimus.* L'édition de Rouen, 1643, reproduit les mêmes approbations.

Saint-Cyran, dans sa prison, fut l'un des premiers qui lut, ou probablement, relut l'ouvrage : il trouva qu'il manquait un peu d'onction, mais il n'hésite pas à déclarer qu'après saint Paul, et saint Augustin, aucun docteur n'égalait Jansénius; ce serait « le livre de dévotion des derniers temps. .. Il durerait autant que l'Église » et « quand le roi et le pape se joindraient ensemble pour le ruiner, il était fait de telle sorte qu'ils n'en viendraient jamais à bout. » Lancelot, *Mémoires*, t. I, p. 107, L'ouvrage soulevait des « difficultés indécises », *Lettres à Arnauld*, août 1641, mais l'ensemble était parfait. La grande habileté de Jansénius était d'avoir suivi pas à pas saint Augustin.

René Rapin, S. J., *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, éditée par Domenech, in-8°, Paris, 1861; Sieur de Préville (Pinthereau, S. J.), *La naissance du jansénisme découverte à Mgr le chancelier*, in-4°, Louvain, 1654; du même, *Le progrès du Jansénisme découvert à Mgr le chancelier*, in-8°, Avignon, 1655; F. Du Vivier (Gerberon), *Lettres de Cornélius Jansénius évêque d'Ypres, avec des remarques historiques et théologiques*, in-8°, Cologne, 1702; Godefroi Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVIIe siècle* (1630-1663), édit. Gazier, in-8°, Paris, t. I, p. 102-106; Filleau, *Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des jansénistes*, in-8°, Poitiers, 1654 (la Bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire qui contient des notes manuscrites curieuses, Ld⁴, 189) ; P. Sauvage, S. J., *La réalité du projet de Bourg-Fontaine démontrée par l'exécution*, 2 in-12, Paris, 1757; réédité par Feller, S. J. en 1787; Dom Clémencet, *La vérité et l'innocence victorieuses de la calomnie ou huit lettres sur le projet de Bourg-Fontaine*, 2 in-8°, Paris, 1758 ; Moïse Dubourg, S. J., *Le jansénisme foudroyé par la bulle du pape Innocent X, et l'histoire du jansénisme, contenant sa conception, sa naissance, son accroissement et son agonie*, in-12, Bordeaux 1658; Duchesne, S. J., *Histoire du Baianisme, ou de l'hérésie de M. Baius*, avec des notes chronologiques suivie de pièces justificatives, in-4°, Paris, 1731, p. 309-320; J. Vr. Foppens, *Bibliotheca Belgica sive virorum in Belgio vita scriptisque illustrium catalogus librorumque nomenclatura*, in-4°, Bruxelles, 1739, t. I, p. 204-209 ; J. Laferrière, *Étude sur J. Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, in-8°, Paris et Bruxelles, 1912; *Lettre de M. Jansénius, évêque d'Ypres au pape Urbain VIII contenant la dédicace de son livre intitulé Augustinus...*, in-12, Paris, 1666; Alph. Vandenpeereboom, *Cornélius Jansénius, septième évêque d'Ypres; sa mort, son testament, ses épitaphes*, in-8°, Bruges, 1882; Callevaert et Nols, *Jansénius, évêque d'Ypres : ses derniers moments, sa soumission au Saint-Siège d'après des documents inédits*, in-8°, Louvain, 1893.

II. ANALYSE DE L'AUGUSTINUS. — Tout le jansénisme se rattache à l'*Augustinus* qui en renferme la substance. Aussi il importe de faire de cet ouvrage une analyse détaillée, afin d'en faire connaître le contenu exact. Beaucoup de ceux qui le citent n'ont pas eu le courage et la persévérance de le lire avec soin; beaucoup avec Saint-Beuve, se sont contentés d'affirmer « la beauté sinon dantesque, du moins miltonnienne du gros in-folio en trois tomes » et n'ont pas même tenté, comme lui, de le « labourer en bien des sens, en bien des pages. » Pour bien mettre en relief la doctrine

de Jansénius, j'ai cru que le meilleur moyen est de le suivre pas à pas, livre par livre, chapitre par chapitre, et de supprimer seulement les répétitions inutiles qu'on rencontre souvent dans cet ouvrage mal composé. Je citerai toujours l'édition de Rouen qui me paraît être la plus répandue. Elle a pour titre : *Cornelii Jansenii episcopi Iprensis AUGUSTINUS seu doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses tribus tomis comprehensa... Accessit huic editioni tractatus F. Florentii Conrii, archiepiscopi Thuamensis de statu parvulorum sine baptismo decedentium juxta sensum B. Augustini. Rothomagi, sumptibus Johannis Berthelin*, 1643. *Cum privilegio et approbatione.* En voici le sommaire : T. I : Histoire du pélagianisme (col. 331). — T. II : Grâce du premier homme et des anges ; nature déchue, pure nature (col. 340). — T. III : La grâce du Sauveur : L. I, Grâces de l'intelligence, la loi (col. 378) ; L. II, Grâces de la volonté (col. 380) ; L. III, Grâce suffisante (col. 388); L. IV, Nature et essence de la grâce (col. 399) ; L. V, Effets de la grâce (col. 404) ; L. VI et VII, Libre arbitre (col. 411); L. VIII, Grâce et liberté (col 424;) L. IX, Prédestination des anges et des hommes (col. 431) ; L. X, Réprobation (col. 441).

I. HISTOIRE DU PÉLAGIANISME. — Le t. Ier est consacré tout entier à l'histoire du pélagianisme et du semi-pélagianisme, comme l'indique le titre lui-même, *in quo hæreses et mores Pelagii contra naturæ humanæ sanitatem, ægritudinem et medicinam ex s. Augustino recensentur cum duplice indice rerum et S. Scripturæ.* Jansénius attache une importance capitale à cette partie historique de son travail. D'après lui, les théologiens récents, pour défendre leurs propres opinions, attribuent aux pélagiens et aux semi-pélagiens des doctrines qui leur sont étrangères, et, par contre, suppriment des thèses qui sont fondamentales.

D'autre part, il y a une connexion étroite entre les diverses parties de l'erreur pélagienne, au point que, si on en laisse passer la « moindre racine à peine perceptible à des yeux de lynx, tout le pélagianisme renaît avec ses dogmes pestilentiels. » Enfin l'enseignement même de saint Augustin devient inintelligible sans la connaissance exacte des erreurs qu'il a combattues. C'est pourquoi, avant tout, il veut découvrir tous les détours de cette hérésie subtile qui se dissimule soigneusement et « exposer au soleil le serpent ténébreux arraché à sa cachette, afin que personne se promenant dans les champs de la doctrine ne soit mordu par le serpent caché sous l'herbe. » Jansénius n'hésite pas à dire que quelques docteurs insuffisamment instruits des subtilités pélagiennes ont écrit des ouvrages remplis de cette erreur et regardés cependant comme très catholiques.

Le t. Ier de l'*Augustinus* comprend huit livres. Le Ier livre raconte l'histoire de Pélage, de ses écrits, de ses polémiques, de ses condamnations et fait connaître ses principaux disciples : Julien d'Éclane et Célestius; il montre la diffusion rapide du pélagianisme et la première transformation de cette hérésie qui donne naissance au semi-pélagianisme; enfin il énumère les ouvrages de Cassien et de Gennade dans lesquels se dissimule le semi-pélagianisme ou, comme il dit, l'erreur des Marseillais

Le l. II, expose les dogmes pélagiens qui concernent la nature du premier homme et spécialement sa liberté. D'après Jansénius, Pélage regarde la liberté de contradiction et de contrariété comme un élément constitutif de la nature humaine; par suite, cette liberté est inamissible, c. II. Donc, après le péché originel, comme avant, l'homme jouit d'un libre arbitre complet qui le rend maître de toutes ses actions, c. III; il a le pouvoir absolu de modérer et d'apaiser tous les mouvements de son âme, même les mouvements indélibérés qu'elle peut rendre bons ou mauvais, c. IV, car, il y a, en lui, des semences naturelles de vertu. Par cette doctrine, Pélage se rattache au *Periarchon* d'Origène, c. V. Par les seules forces de sa nature, l'homme peut, s'il le veut, ne pas pécher et faire le bien et il a le pouvoir d'accomplir tous les commandements, c. VI. En fait, Pélage, ne reconnaît en Adam aucune grâce. Dieu le créa comme il est aujourd'hui dans le sein de sa mère, sans vertu et sans vice, sans grâce et sans péché, c. VII. Par son intelligence, il peut, comme avant la chute, arriver à une connaissance naturelle du bien et du mal, c. VIII. L'homme n'a donc pas été créé vraiment dans l'état de grâce; Dieu ne lui a donné qu'une grâce actuelle externe, la loi, c. IX. La concupiscence existait avant le péché originel, car elle est naturelle à l'homme et elle est la voie par où le péché est entré en lui, c. X, alors que, d'après saint Augustin, la concupiscence est la peine du péché, c. XI. Avec la concupiscence, Adam éprouvait la pudeur et la honte, c. XII. De même, la mort et les autres misères de cette vie existaient avant le péché, c. XIII, XIV. En somme, Adam, avant son péché, était dans le même état que sa postérité actuelle.

Le l. III étudie les dogmes pélagiens relatifs à la nature déchue et corrompue. Pélage nie le péché originel et, au nom de la raison et de la philosophie il rejette les textes de l'Écriture que l'on cite pour prouver l'existence de ce péché. Tout péché, en effet, suppose la violation d'un précepte connu et la liberté : on ne peut imputer un péché à celui qui n'est pas libre de l'éviter; autrement, il faudrait attribuer à l'enfant tous les péchés commis par ses parents. Jansénius trouve chez Pélage et chez Julien douze arguments contre l'existence du péché originel, c. III, et quinze absurdités, c. IV. Les pélagiens se font les hérauts, les prédicateurs de la concupiscence qui n'est point mauvaise en elle-même ; en effet, elle n'est, disent-ils « qu'un mélange de semences, un appétit naturel, la chaleur génitale, la puissance et la vigueur des membres, la virilité, » c. V. Sans doute, il peut y avoir des habitudes mauvaises qui sont « la loi en nos membres » comme dit saint Paul, c. VI, mais la concupiscence, en elle-même, est plutôt bonne, c. VII, ainsi d'ailleurs que les autres passions, c. VIII, IX. Il faut seulement en surveiller l'usage afin d'éviter les excès, c. X. Les mouvements des passions charnelles, le plaisir que l'on trouve à manger et à boire, à sentir les bonnes odeurs, à entendre de beaux sons, à voir de beaux spectacles, les voluptés des richesses et de l'abondance, tout cela est bon et louable et on peut en jouir jusqu'à la satiété comme de biens naturels, c. XI.

De même, l'ignorance des enfants vient de la nature et n'est point une punition du péché, c. XII, et l'ignorance invincible des adultes n'est jamais coupable, c. XIII. La mort et les autres misères sont naturelles, car elles découlent de la constitution humaine elle-même ; la mort n'est point une peine du péché, même pour les enfants qui meurent dans le sein de leur mère, c. XIV, XV.

Ainsi le péché d'Adam n'a vraiment nui qu'à lui-même; Adam n'a nui à sa postérité que par son mauvais exemple, c. XVI. Par suite, les enfants naissent dans l'état naturel et les hommes conservent une pleine liberté d'indifférence, bien qu'ils soient ignorants; tout mal physique ou spirituel proprement dit est écarté d'eux, c. XVII; au contraire, ils sont comblés de biens, c. XVIII. C'est pourquoi les enfants qui meurent avant le baptême obtiennent la vie éternelle, la béatitude naturelle, mais non point le royaume des cieux, c. XIX. Quelques théologiens prétendent même que les pélagiens leur accordent la béatitude

de la vision béatifique, mais Jansénius, après avoir exposé et discuté leurs arguments, déclare que cette opinion n'est point d'accord avec la thèse fondamentale des pélagiens: les enfants naissant dans un état naturel, ne sauraient atteindre la béatitude surnaturelle, c. XX-XXIII. Les adultes infidèles qui vivent moralement bien arriveront au royaume des cieux sans le secours de la foi et de la grâce intérieure, parce qu'avec la seule connaissance naturelle de Dieu, ils ont conservé la justice morale par la loi de nature ; s'ils ne connaissaient pas Dieu par les lumières de la raison, ils ne pourraient point arriver au royaume des cieux, car, pour y parvenir, il faut avoir la connaissance naturelle du vrai Dieu, mais ils pourraient obtenir la béatitude naturelle, pourvu qu'ils aient observé la morale naturelle, c. XXIV.

Au l. IV, Jansénius aborde le problème philosophique de la liberté et du péché et il étudie les dogmes pélagiens concernant les forces naturelles de l'homme. Dans une courte préface, il souligne l'opposition radicale de la thèse pélagienne avec le dogme catholique exposé par saint Augustin et dont il parlera lui-même aux l. VII et VIII du t. III.

D'après Pélage, le péché suppose une indifférence complète entre le bien et le mal; pour qu'un acte soit péché, il faut que l'homme ait pu le faire ou s'en abstenir; le péché suppose la liberté de contradiction et de contrariété. Chez l'homme déchu, la nécessité de pécher ne saurait exister, car on ne peut lui imputer une action qui n'a pas été libre, c. I; chez lui, il n'y a point d'inclination au péché, c. II, et Dieu ne peut infliger, comme punition du péché, une facilité à pécher, c. III; seules, les mauvaises habitudes personnelles créent des difficultés pour faire le bien, c. IV et on ne peut même pas concevoir un péché qui serait la punition d'un autre péché, c. V, car Dieu, souverainement juste, ne peut infliger à l'homme, en punition d'un péché passé, une infirmité naturelle qui l'inclinerait au mal; sans doute, sans la foi en Jésus-Christ, l'homme ne peut faire d'œuvres surnaturelles, mais il peut faire des œuvres bonnes, stériles pour le ciel, c. VI.

C'est ainsi que, dans la nature humaine, se trouvent les germes des vertus que Dieu y a déposées; c'est la liberté elle-même qui constitue ces germes de vertu. Par là, Pélage se sépare des sémi-pélagiens qui admettent, dans l'homme déchu, des restes de sa première innocence et qui avaient besoin de la grâce. Jansénius, en opposition à ces deux hérésies, résume en quelques mots la doctrine de saint Augustin : tout bien se fait par la grâce médicinale de Jésus-Christ, qui diffère essentiellement de la grâce d'Adam innocent en ce qu'elle fait vouloir et faire, tandis que la grâce d'Adam était soumise à la volonté, c. VII. A l'inverse, Pélage trouve même chez les infidèles dont il fait l'éloge, c. VIII, ces semences naturelles qui se développent et produisent les vertus morales sous l'influence de la volonté obéissant à la loi.

Par elle-même, continue-t-il, l'intelligence humaine peut arriver à la connaissance parfaite du vrai et à la distinction du bien et du mal; par elle-même et par ses seules forces, la volonté peut arriver à la vertu dans l'accomplissement parfait des actions que l'intelligence a montrées conformes à la loi. Ces deux facultés, par leurs forces naturelles, peuvent connaître le vrai Dieu, l'aimer, lui rendre le culte convenable et l'honorer comme il faut, c. IX ; elles peuvent arriver à la pratique de toutes les vertus cardinales, car ces vertus supposent seulement une lumière qui permette de les connaître et une force suffisante pour faire ce qui est connu comme devoir. c. X; ainsi la nature peut atteindre la vraie justice, la vie éternelle et le royaume de Dieu, c. XI ; elle peut produire la pénitence et ramener à la justice naturelle qu'on aurait perdue, c. XII ; elle peut vaincre les mauvaises habitudes et triompher de la violence des passions, c. XIII. Par son libre arbitre, l'homme peut, s'il le veut, ne point pécher et arriver à la perfection, après avoir surmonté toutes les tentations, c. XIV. Par suite, les fidèles ne sont pas tenus de prier afin d'obtenir de Dieu la victoire sur les tentations et le pardon de leurs péchés, puisqu'ils peuvent triompher des tentations les plus violentes de la chair et de la concupiscence avec les seules forces de leur libre arbitre, c. XV. L'homme peut ainsi éviter le péché, parce que sa nature n'est point affaiblie ; Dieu ne saurait lui imposer des commandements impossibles à remplir ; d'ailleurs, une tentation insurmontable supprimerait la possiblité même de pécher, c. XVI. Pélage, pour expliquer l'Écriture qui affirme que nul homme n'est sans péché distingue entre *être* et *pouvoir être* sans péché ; il accorde qu'en fait l'homme n'est pas sans péché, mais qu'il pourrait être sans péché, s'il le voulait, c. XVII ; il affirme non seulement la possibilité, mais encore la facilité naturelle d'éviter tout péché, c. XVIII. Enfin, il enseigne, avec les stoïciens, l'apathie, l'impassibilité de la nature en face des passions les plus violentes et distingue l'impeccabilité du fait de pouvoir ne pas pécher ; *impeccantia et impeccabilitas ;* il affirme la possibilité naturelle de pouvoir éviter le péché, bien qu'en fait on ne les évite pas tous. c. XIX.

L'Église est composée des seuls justes et de ceux qui ne pèchent pas, c. XX, et les hommes parfaits, dès ici-bas, deviennent égaux aux bienheureux et aux anges, c. XXI. Par son libre arbitre, l'homme devient l'égal de Dieu. C'est ainsi, conclut Jansénius, que les pélagiens développent un orgueil gigantesque; ils placent l'homme au-dessus même de Dieu, puisqu'une nature qui peut pécher ou ne pas pécher et qui remporte toujours la victoire est certainement supérieure à celle qui ne pèche pas, parce qu'elle est impeccable. Comme Noé, « enivrés par un vin très pur, les pélagiens ont voulu revêtir la nature humaine d'orgueil et ils l'ont mise honteusement à nu. »

En résumé, le pélagianisme repose sur deux erreurs fondamentales : une erreur sur la nature de la grâce qui s'identifie presque avec la nature; une erreur sur la manière dont agit la grâce qui reste toujours soumise à la volonté. Tout se passe à peu près comme si Adam n'avait pas péché.

Dans les deux livres suivants, Jansénius étudie l'évolution de l'erreur pélagienne dont il vient d'exposer les principes généraux et les thèses capitales. Ces thèses s'écartaient trop du dogme catholique; pressé par ses adversaires, Pélage modifia sa doctrine au point de se rapprocher parfois du catholicisme le plus pur, mais cependant, en dépit des apparences, il en diffère. Cette évolution comprend quatre phases dont les deux premières sont peu importantes, puisqu'en réalité, elles ne sont guère que la reproduction de la doctrine elle-même. Ces deux premiers états ne diffèrent que par le nom.

L. V. Le pélagianisme se confond, au premier instant, avec le paganisme et la philosophie païenne; il ne prêche que la pure nature et supprime la grâce, c. I. Dans la seconde phase, le pélagianisme parle, il est vrai, de grâce, mais identifie la nature et la grâce : c'est le semipaganisme qui exalte la nature et le libre arbitre, qui sont des grâces accordées à tous les hommes : chrétiens, juifs, païens. C'est pour lutter contre cette forme du pélagianisme que saint Augustin composa le *De natura et Gratia*, c. II.

La troisième phase est beaucoup plus importante: c'est celle où le pélagianisme prend l'allure du judaïsme, c. III à XXX. Les seules grâces accordées dans cet état sont les commandements de Dieu ou la Loi dont Pélage fait un grand éloge et elles seules

conduisent à la vie éternelle, c. III, IV. Pélage distingue trois états successifs du genre humain qui vit *sous la nature, sous la loi, sous la grâce*, c. V; dans ces trois états, le secours de la grâce intervient, d'abord pour la rémission des péchés, c. VI, qui est produite spécialement par la foi au Christ, c. VII; la doctrine et l'exemple de Jésus-Christ constituent une autre grâce, c. VIII, qui prend différents noms suivant les différents effets qu'elle produit : elle révèle la sagesse, elle ouvre les yeux, elle promet une récompense, elle découvre les embûches, elle illumine, elle persuade, elle enseigne, c. IX. Pélage d'ailleurs dit positivement que la grâce de Dieu n'est pas nécessaire pour tous les actes et ainsi il est en contradiction formelle avec la doctrine chrétienne, c. X. Les pélagiens distinguent le secours de *possibilité* qui fortifie la puissance, de sorte qu'elle puisse vouloir ou agir; le secours de *volonté* et d'*action* fait que la volonté et l'action sont produites réellement; avec le premier, la volonté reste indéterminée à vouloir ou à agir, elle est vraiment maîtresse de ses actes, elle commande; c'est le secours *sine quo non* dont parle saint Augustin; avec le second, la volonté est déterminée dans un sens; c'est le secours *quo fit actio*. Le premier peut être identifié avec la grâce suffisante des théologiens modernes; le second avec la grâce efficace, c. XI. Les pélagiens n'admettent que la grâce de possibilité qui aide l'homme à *pouvoir* agir, mais ne le fait pas agir effectivement. Cette grâce de puissance, laissée à notre disposition et dont la volonté se sert à son gré, seule, d'après les pélagiens, sauvegarde la liberté; aussi ils rejettent la grâce de volonté et d'action comme incompatible avec la liberté. Pour eux, en effet, la liberté est essentiellement indifférente, *biceps, bicornis*. Est libre ce qui est en notre pouvoir, or une action n'est certainement pas en notre pouvoir, lorsque le secours nécessaire pour pouvoir dépend absolument de la volonté d'un autre : *hoc liberum est quod est in potestate; in potestate autem esse non potest, si deest adjutorium per quod potest et quod sibi dare non potest, sed tanquam gratia pure gratuita ab alterius pendet arbitrio*, c. XII. Par le fait que l'homme a été créé libre, il a reçu le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, car, si pour agir, il a besoin d'un secours étranger sans lequel il ne peut vouloir et qui lui est accordé comme une grâce purement gratuite, il n'est pas libre d'agir, c. XII. Bien plus, l'acte pour lequel le secours de cette grâce est nécessaire n'est point l'œuvre de l'homme, mais l'œuvre de celui qui a donné le secours, c. XIII. Ce secours, s'il est nécessaire, supprime la liberté et les moines d'Hadrumète déclarent que, dès lors, les exhortations et les châtiments sont inutiles, puisque c'est la grâce seule qui fait faire le bien, c. XIV; ce secours produit la coaction et la nécessité, c'est le *fatum*, puisque la volonté est déterminée au mal, quand ce secours n'existe pas, et au bien, quand Dieu l'accorde, c. XV. De plus, puisque ce secours ne dépend que de Dieu, il est inutile de faire des efforts personnels; on tombe dans une sécurité dangereuse qui engendre la paresse; on supprime le mérite et la récompense qui n'est due qu'au mérite, c. XVI. Ici Jansénius fait allusion à ces théologiens modernes qui n'admettent que la grâce de possibilité, autrement dit, la grâce suffisante. Saint Augustin, dit-il, n'a jamais parlé d'une telle grâce : il n'admet, dans l'état actuel, que la grâce médicinale qui réellement fait vouloir et agir, c. XVII.

Les pélagiens trouvent le secours de possibilité interne *pour l'intelligence* dans la connaissance, les révélations et les illuminations, c. XVIII, *pour la volonté* dans les circonstances et dans le concours général de Dieu sur toutes ses créatures, c. XIX, XX; ce concours général suffit pour tous les actes naturels, comme s'asseoir, se tenir debout, marcher, etc., c. XXI.

En même temps que le concours général, les pélagiens, au dire de Jansenius, admettent dans cette troisième phase, la grâce habituelle, c. XXII-XXVII, pour effacer les péchés et produire dans l'âme une vraie rénovation; c'est ce que prouvent les effets privatifs et positifs du baptême, par exemple, qui efface les fautes, procure le salut, restaure la nature, libère l'âme de l'habitude du péché, c. XXIII, et en même temps régénère et illumine l'âme, lui donne la foi, lui procure la justification, la sanctification, la procréation spirituelle, l'incorporation au Christ, l'onction du Saint-Esprit, c. XXIV, la réconciliation avec Dieu, l'adoption spirituelle; elle fait de l'âme le temple de Dieu et nous rend héritiers et cohéritiers de Jésus-Christ, c. XXV.

Il est sûr, déclare Jansénius que, quoi qu'en disent certains théologiens modernes (ici il attaque Suarez et Molina sans nommer ce dernier) les pélagiens admettent l'existence d'une grâce habituelle; sans doute, aucun acte ne dépasse les forces de la nature et du libre arbitre, mais cependant la grâce habituelle intervient pour effacer les péchés et combattre les tentations; alors elle agit conjointement avec la puissance même de la volonté, c. XXVI-XXVII. Les grâces actuelles augmentent la puissance de la volonté, mais le vouloir lui-même et l'action ne dépendent que de la volonté *non ut voluntas ad actum suum victrice illa gratiæ delectatione flectatur, sed potius ipsi gratiæ quantum ad agere spectat aut non agere invicte dominetur.* La grâce actuelle intervient, pour certains modernes, dans les mouvements indélibérés de la volonté pour l'exciter et la fortifier, mais sous le contrôle de la volonté. Les pélagiens ne rejettent point la grâce en elle-même, mais seulement toute intervention de la grâce qui détruirait l'indifférence de la volonté, car cette indifférence leur est plus chère que la pupille de leurs yeux : *illam indifferentiam ad dominatricem arbitrii potestatem ac nutum semper pelagiani pupillis oculorum suorum habuere cariorem*, c. XXVIII. D'après Jansenius, Pélage n'a point, à ce sujet, changé sa doctrine après sa condamnation par le pape Zozime, c. XXIX, XXX, quoi qu'en dise un habile homme qu'il ne cite pas, mais qui pourrait bien être l'abbé de Saint-Cyran, lequel, en fait, soutient une opinion contraire.

L. VI. L'étude de la quatrième phase du pélagianisme occupe tout ce livre; c'est le moment où l'hérésie prend figure de semi-christianisme. Par les forces de la nature et sans la grâce, l'homme peut commencer les bonnes œuvres et la grâce ne devient nécessaire que pour atteindre la perfection, c. II, au moins pour l'atteindre plus facilement, c. III. Cette grâce n'est point gratuite; elle a été méritée par le premier désir du bien qui est la foi, la prière, la conversion, c. IV, V. Reprenant une thèse d'Origène, le pélagianisme rejoint le nestorianisme et va jusqu'à dire que c'est par les mérites de son libre arbitre que Jésus-Christ est devenu Dieu, c. VI. La prédestination elle-même n'est point gratuite, car le salut ne dépend que du libre arbitre, c. VII. L'homme naît sans vertu et sans faute et Dieu veut le salut de tous. La grâce du Christ consiste tout entière dans sa doctrine et dans l'exemple de ses vertus, c. VIII. Les pélagiens distinguent l'*élection des mérites* par laquelle on est élu d'après les mérites qu'obtient l'observation de la loi et des préceptes et *l'élection de la grâce* par laquelle gratuitement on est appelé au salut par la foi; mais, même dans ce dernier cas, l'élection est déterminée, en quelque manière, par les mérites antécédents, c. IX. Quant à la prédestination, elle vient, comme la réprobation, de la liberté humaine, et pour les enfants, de la prévision de ce qu'ils auraient fait, s'ils avaient vécu, c. X.

Les pélagiens ont introduit dans l'Église la notion de la nature pure, dit Jansénius. Les enfants naissent

innocents et les misères de cette vie sont essentielles à la nature humaine, elles ne sont point des punitions du péché. Les scolastiques disent que les enfants ne se distinguent d'Adam que « comme un homme dépouillé se distingue d'un homme nu », *tanquam spoliatus a nudo* : ils n'ont, en plus, que le péché par lequel a été perdue l'intégrité de l'institution première; ils seraient nés avec la seule nature pure qu'ils ne différeraient pas de l'état dans lequel ils naissent actuellement, c. XI.

Jansénius cherche les précurseurs de Pélage et il les trouve dans le prêtre Rufin, le moine Évagre, dans Palladius, Jovinien, Priscillien, les manichéens, les euchites, c. XII; mais la principale source du pélagianisme est Origène, le père de toutes les hérésies, par ses doctrines sur le libre arbitre, sur l'indifférence, la loi de nature et la loi de Moïse, sur le mérite et la grâce, sur la prédestination et la vocation, sur le péché originel, c. XIII-XVII. La source plus éloignée de l'hérésie pélagienne est la philosophie païenne de Pythagore, des stoïciens et surtout d'Aristote; c'est dans l'officine des philosophes que sont nés les dogmes pélagiens, qu'ont été forgées les armes dont se servent ces hérétiques pour soutenir et défendre leurs thèses subversives, c. XVIII. Tout ce chapitre est une attaque véhémente contre la philosophie et annonce déjà certaines parties de la préface qui se trouve en tête du t. II de l'*Augustinus*.

A travers ses diverses phases, le pélagianisme conserve toujours son même caractère : c'est un orgueil insensé, c. XIX, XX. Ses fondateurs recherchent la nouveauté, la renommée, la gloire, la flatterie; ils affectent la sainteté et montrent partout de la jactance et de l'hypocrisie; ils poursuivent la richesse sous le couvert de la pauvreté, parfois, au contraire, ils affichent un faste séculier, c. XXI, XXII ; ils ont une grande estime des sciences profanes et des arguties dialectiques, ce sont des singes d'Aristote qui abusent du syllogisme. Ils en appellent des juges ecclésiastiques qui les condamnent aux philosophes péripatéticiens. Chez eux, on trouve un véritable prurit d'écrire des ouvrages nombreux avec le mépris des ouvrages des autres qui, à leurs yeux, ne sont que de pauvres ignorants; ils travestissent la pensée d'autrui, s'attribuent des ouvrages qu'ils n'ont point faits et nient ceux dont ils sont les vrais auteurs, c. XXIII. Ils simulent la sainteté et on les a trouvés pleins de vices et de débauches honteuses; ils trompent comme des renards; ils usent de mensonges, d'équivoques, d'amphibologies et de restrictions mentales, c. XXIV. Enfin, ils exposent les dogmes d'une manière ambiguë et affectent d'être entièrement soumis à l'autorité de l'Église romaine, c. XXV. Visiblement ce sont les jésuites que décrit ici Jansénius.

Les Marseillais, — c'est ainsi que Jansénius appelle ordinairement les semi-pélagiens, — ont atténué les diverses thèses pélagiennes. Les deux derniers livres (VII et VIII) sont consacrés à l'étude du semi-pélagianisme.

Livre VII. Saint Augustin, au dire de Jansénius, a peu écrit sur la prédestination avant les difficultés soulevées par les moines d'Hadrumète et les Marseillais, parce qu'il savait l'obscurité particulière de cette délicate question, c. I. Les semi-pélagiens, dès l'origine, se divisèrent en sectes nombreuses; quelques-unes de leurs opinions sont formellement pélagiennes : ainsi les théories de Faustus sur les forces de la nature et de la grâce, c. II; leurs thèses d'ailleurs changèrent avec le temps, c. III, et saint Augustin lui-même accepta un moment leur erreur avant son épiscopat, c. IV.

Le fond de l'hérésie semi-pélagienne est la négation du choix et de la prédestination faite par Dieu dès l'origine; pour eux, la grâce et la vocation ne sauraient être la suite d'un décret divin posé à *priori*, c. V. Cette doctrine ressort très nettement des textes d'Hilaire qui l'attaque, c. VI, et de Faustus qui l'expose, c. VII. D'après les semi-pélagiens, la prédestination gratuite n'est que le fatalisme païen, c. VIII ; si le décret divin précède et détermine la volonté, c'est un décret immuable, indépendant de notre volonté et souverainement efficace, c. IX; par suite, il supprime toute liberté pour le bien ou le mal, il crée une véritable nécessité d'agir ou de ne pas agir, c. X. Ce décret *a priori* provoque le désespoir du pécheur et produit la paresse et l'inertie chez les saints, c. XI; il rend inutiles tout précepte, toute exhortation, toute correction, c. XII; il supprime la prière et l'obligation de prier, c. XIII, et divise tout d'abord et définitivement les hommes en deux groupes, en deux masses destinées, l'une à la vie, l'autre à la mort; c'est la réédition du manichéisme c. XIV. Les conséquences d'un tel fatalisme sont nettement contraires à l'Écriture, car Dieu n'aurait pas la volonté vraie et sérieuse de sauver tous les hommes et de les conduire tous à la foi, c. XV; dès lors, les péchés des damnés seraient justement imputables à Dieu, c. XVI. Enfin la thèse de la prédestination antécédente et gratuite est formellement opposée aux affirmations catégoriques des Pères, c. XVII.

L'erreur fondamentale des semi-pélagiens, conclut Jansénius, tient à une triple principe : 1° le décret divin de la prédestination doit être postérieur à la prévision des mérites et doit reposer sur cette prévision; en un mot, pas de prédestination gratuite; 2° ce décret divin doit tenir compte non seulement de la bonne volonté qui commence à croire, à aimer et à espérer, mais aussi de la persévérance; 3° l'exécution de ce décret est obtenue par des grâces qui sont toujours dépendantes de notre volonté, car toute grâce qui détermine la volonté humaine supprime la liberté elle-même. Ce sont, ajoute Jansénius, les raisons même apportées par les molinistes, c. XVIII.

L. VIII. Dans le dernier livre, Jansénius s'attache à montrer en quoi précisément le semi-pélagianisme diffère du pélagianisme proprement dit et en quoi il se rapproche du catholicisme; en maints endroits, il identifie la doctrine des Marseillais avec celle de Molina auquel il fait des allusions visibles. On a l'impression très nette que, derrière les semi-pélagiens, Jansénius veut atteindre les molinistes ou, suivant son expression, les théologiens nouveaux.

Les semi-pélagiens, contrairement à Pélage qui avait voulu introduire la philosophie païenne dans l'Église, s'appliquent à conserver la grâce de Jésus-Christ, ils admettent le péché originel qui a blessé la nature humaine : l'homme est devenu si faible qu'il est incapable, par lui-même, de faire aucune œuvre de justice, incapable de persévérer dans la pratique de la vertu; mais il y a chez lui quelque puissance naturelle de faire le bien et cette puissance naturelle aidée de la grâce suffisante, accordée à tous, peut recevoir l'Évangile et se donner un commencement de foi; Dieu seul donne l'accroissement. La foi n'est point gratuite, car elle est accordée au mérite du libre arbitre.

La grâce et le baptême sont nécessaires, non seulement pour effacer le péché, mais encore pour parfaire les bonnes œuvres, c. I. Au sujet de la troublante question de la prédestination, le semi-pélagianisme distingue deux décrets divins : l'un général qui est conditionnel, l'autre particulier qui est absolu, c. II. En vertu du décret général, Dieu accorde à tous les hommes des bienfaits et des grâces suffisantes communes : l'Incarnation, la rédemption, le baptême sont pour tous les hommes; à tous sont également accordées des grâces extérieures et intérieures, c. III. La première de ces grâces générales est la prédication de l'Évangile et la connaissance de la doctrine; si, en fait, cette

grâce n'atteint pas tous les hommes, c'est en vertu de la science conditionnelle par laquelle Dieu connaît ceux qui auraient été sauvés, s'ils avaient vécu (enfants) ou qui auraient cru, s'ils avaient entendu prêcher l'Évangile (adultes), c. IV. La seconde grâce générale est formée par les restes de l'intégrité primitive de notre nature, par la naturelle possibilité de faire le bien qui persiste chez tous les hommes et qui permet de faire quelques actions bonnes, c. V. La troisième grâce générale est la grâce actuelle interne, suffisante pour croire, mais non point pour agir. Les semipélagiens, en effet, affirment la nécessité d'une telle grâce pour Adam lui-même, à plus forte raison pour l'homme déchu, c. VI, mais ils signalent avec soin que cette grâce laisse à la volonté toute liberté d'agir. Gennade et Cassien soutiennent cette thèse : la grâce est pour la volonté une occasion de croire et de se convertir, car c'est avec cette grâce et non point sans elle que la volonté se convertit. Le péché n'a pas fait perdre à la volonté le pouvoir de choisir, la volonté peut toujours accepter ou rejeter les inspirations de la grâce, en sorte qu'en aucune façon la grâce ne détermine la volonté et ne produit l'élection, c. VII. Saint Augustin, avant son épiscopat, avait les mêmes idées qu'auront plus tard les Marseillais; pour lui la foi et la prière n'étaient pas des dons de Dieu venus de la grâce, sinon en ce sens que la grâce précède la prédication de la vérité. De même que l'œil, quelque sain qu'il soit, ne peut rien voir sans la lumière, de même la volonté, quelque saine qu'elle soit, ne peut opérer une bonne action sans le secours de la grâce : l'œil voit *avec* la lumière, comme la volonté fait la bonne œuvre *avec* la grâce, c. VIII. Ainsi les Marseillais ne sont pas, comme les pélagiens, des ennemis de la grâce; ils admettent une grâce générale et suffisante; c'est par cette grâce qu'ils expliquent la prédestination et un théologien moderne, Molina, (il est cité nommément ici pour la première fois) a repris cette thèse, c. IX. Cependant, dit Jansénius, les semi-pélagiens ne parlent pas souvent de cette grâce interne, parce que, dans leurs controverses avec saint Augustin, cette question n'était pas débattue; pour eux, cette grâce est conservée dans la nature intègre que nous a laissée la faute d'Adam, c. X. La naturelle possibilité de faire le bien, vestige de cette intégrité primitive, est le principe du salut qui comprend la foi au médecin, le désir de la guérison et la prière; ainsi le commencement du salut vient de l'homme lui-même, c. XI, XII. L'homme, par ses seules forces, peut produire les actes essentiels au salut : crainte, douleur, sollicitudes, volonté ou plutôt velléité de bien vivre se manifestant par des prières, c. XIII; cependant il ne peut arriver à la foi entière, il n'aboutit qu'au commencement de la foi et ne peut persévérer dans la poursuite de la foi et dans son accroissement, c. XIV. Cette persévérance dans la foi et dans la justice elle-même est un don de Dieu qui ne peut être obtenu que par la prière; mais comme la prière dépend de notre libre volonté, il faut conclure que la persévérance vient indirectement de l'homme, c. XV.

Les Marseillais accordent que la foi et la prière sont déjà un effet de la grâce, c. XVI, mais ils réduisent à rien cette concession, car, disent-ils, la grâce est obtenue par le bon usage de la liberté ; c'est à l'occasion de ce bon usage que Dieu miséricordieusement donne la grâce. Les auteurs récents (les molinistes) interprétant le fameux texte : *Facienti quod in se est (per vires naturæ) Deus non denegat gratiam*, disent sans ambages que l'homme, par les seules forces de sa nature, peut se disposer prochainement à la grâce. D'après Lessius, ces actes naturels sont l'*occasion* de la grâce et cet auteur est d'accord avec Molina pour affirmer que, durant cette vie, notre salut dépend toujours de notre liberté; or cela même est le fond des erreurs semi-pélagiennes : la volonté précède, la grâce suit. Les actes bons méritent la grâce et ne viennent point de la grâce, mais de la nature, c. XVII. Dès lors, bien que les mots soient plus récents, on peut dire qu'ils admettent le mérite *de congruo*, mais point le mérite *de condigno*, parce que les forces humaines sont trop faibles, c. XVIII. D'après Cassien, comme d'après saint Augustin, saint Prosper et saint Hilaire, le secours qui vient après la foi est une vraie grâce, c. XIX, quoi qu'en disent les nouveaux théologiens, et cette grâce ne s'oppose en rien à la liberté, c. XX.

Les semi-pélagiens admettent la prédestination consécutive à la prévision des mérites : Dieu élit ceux qu'il a prévu devoir persévérer jusqu'à la fin par leur liberté agissant avec la grâce. Cette prédestination présente les apparences d'une rétribution, d'une récompense, sinon dans l'exécution, du moins dans la prévision divine, car la prédestination n'existe que pour celui dont la volonté libre aura paru produire la foi et la persévérance dans la foi et dans la grâce, c. XXI. Le nombre des élus est déterminé, en ce sens que Dieu connaît le nombre de ceux qui persévéreront, mais il n'est pas déterminé en ce sens que Dieu, sans tenir compte de la volonté humaine, aurait fixé le nombre des élus. Dieu ne fait qu'enregistrer, en quelque sorte, le nombre de ceux qui devant persévérer sont, par le fait, prédestinés et sont connus comme tels par Dieu. Tout autre prédestination favoriserait le désespoir et la paresse, c. XXII. C'est faussement que les semi-pélagiens, et, à leur suite Hincmar de Reims, Baronius, Suarez, ont inventé l'hérésie du prédestinatianisme dont saint Augustin et saint Prosper ne font aucune mention. Gennade a, le premier, parlé de cette prétendue hérésie qu'il extrait des ouvrages de saint Augustin mal compris. Sigebert et Hincmar n'ont fait que le reproduire, ce dernier contre Gottescalc. Le prédestinatianisme est une hérésie imaginaire inventée par les semi-pélagiens contre saint Augustin et la doctrine catholique. Jansénius défend Gottescalc contre les attaques d'Hincmar, par l'autorité des conciles de Lyon et du IIIe concile de Valence, c. XXIII.

Comparer cet exposé du pélagianisme avec celui qu'en a fait le P. Portalié, t. I, col. 2380, 2382, 2387.

II. DOCTRINE DE LA GRACE. — En opposition, aux erreurs des pélagiens et des semi-pélagiens exposées au t. Ier, Jansénius étudie la vraie doctrine catholique de la grâce aux t. II et III.

I. TOME II. — Le t. II s'ouvre par un livre préliminaire qui sert d'introduction : Jansénius s'applique à caractériser la méthode de la théologie et à mettre en relief l'autorité singulière de saint Augustin dans les questions de la grâce et de la prédestination.

1° *Introduction.* — 1. *Méthode de la théologie.* — Contrairement à la philosophie qui, s'appuyant sur la raison, ne fait qu'ergoter et discuter, la théologie fait appel à la mémoire, à l'autorité, à la tradition, c. I-IV. La philosophie, quand elle s'introduit dans la théologie, ne produit que des effets désastreux. Les Pères n'ont écrit que par nécessité et lorsqu'Origène, le premier, voulut exposer la religion avec des principes empruntés à Platon et à Aristote, il sema les germes de toutes les hérésies : Arius, Macedonius, Photius, Pélage, sont issus de lui, c. V. Notre-Seigneur n'a point voulu faire de nous des savants; il nous a donné une simple connaissance des vérités divines, la trinité, l'incarnation, sans l'explication, le *quomodo*, de ces vérités, c. VI. On peut chercher à approfondir les grandes vérités surnaturelles par la raison, mais c'est un procédé dangereux, c. VII, car cette méthode ne conduit qu'à des discussions. Chemin faisant, et c'est peut-être la seule allusion qu'il fera à ce sujet, Jan-

sénius se déclare nettement contre la probabilité extrinsèque des casuistes et il proteste contre leur ordinaire maxime qui est, dit-il, *Aude tantum, nos faciemus probabile*, c. VIII. L'Écriture et la tradition sont les seules sources de la révélation et de la théologie; ce sont les conciles et les Pères des premiers siècles qui ont posé les limites de la théologie, c. IX. L'hérésie pélagienne est issue des plus purs principes de la philosophie aristotélicienne, c. X.

Après avoir proclamé que la théologie doit s'inspirer uniquement des sources de la tradition et n'employer que la méthode d'autorité, Jansénius, dans un passage curieux, préconise une méthode toute différente, une méthode intuitive que certains regardent, bien à tort, comme une forme d'illuminisme.

« Il y a, dit-il, c. VII, début, deux méthodes pour pénétrer les mystères divins que la révélation nous propose : l'une est celle des raisonnements humains, suivie par les philosophes; elle est sujette à beaucoup d'erreurs. » Jusque-là, rien à noter de nouveau, mais un peu plus loin, Jansénius continue, et ceci est singulier. « L'autre méthode part de la charité enflammée par laquelle le cœur de l'homme est purifié et illuminé de manière à pénétrer les secrets de Dieu, contenus dans l'écorce des Écritures sacrées et dans les principes révélés eux-mêmes. Ce mode de comprendre est très familier aux vrais chrétiens. C'est par ce moyen que dans les personnes spirituelles, hommes ou femmes, à mesure que la charité s'accroît, la sagesse croît aussi, jusqu'à ce qu'elle arrive à son jour parfait. En effet, de même que l'arbre naît de la semence et qu'à son tour la semence naît de l'arbre et qu'ainsi l'un et l'autre, par cette production réciproque, se multiplient à l'infini, ainsi la connaissance de la foi chrétienne suscite l'amour de la charité, et opère par elle; cette charité aussitôt provoque une nouvelle lumière de connaissance; cette lumière excite la flamme de la charité qui, de nouveau, engendre une lumière; et ainsi, flamme et lumière s'excitant et s'engendrant, conduisent l'âme à la plénitude de la ferveur et de la lumière, c'est-à-dire à la plénitude de la charité et de la vérité, c'est-à-dire à la plénitude de la sagesse. »

Il ajoute que ces deux méthodes conduisent à des résultats bien différents : « la première conduit à des vérités épineuses, arides, spéculatives et, par suite, frivoles et inutiles; la seconde, au contraire, conduit à des vérités qui, soit qu'elles se rapportent à Dieu, soit qu'elles se rapportent à l'ordre, soit qu'elles se rapportent à la règle des mœurs, sont savoureuses et influent profondément, *medullitus*, sur la charité d'où elles étaient sorties. »

2. *Autorité de saint Augustin.* — Dans son autobiographie, Jansénius raconte la résolution qu'il prit dès le temps où il fut témoin des controverses théologiques; il ne trouve pas la vérité dans les livres scolastiques qui sont de pures élucubrations de la métaphysique aristotélicienne. Il étudie les Conciles et les Pères et, parmi eux, surtout saint Augustin : pendant vingt-deux ans, il s'est plongé, *immersus fui*, dans ce docteur chez qui il a trouvé réunies les doctrines dispersées çà et là dans les livres scolastiques et il a compris leur sens en les replaçant là d'où elles avaient été arrachées.

Alors Jansénius commence l'éloge vraiment dithyrambique du grand docteur de la grâce, c. XII-XXIV, Il suffit de citer le titre des chapitres qui se succèdent : Saint Augustin a posé les quatre thèses fondamentales du christianisme contre les quatre erreurs les plus formidables : l'unité du chef de l'Église, l'unité du corps de l'Église, l'unité du baptême qui incorpore à l'Église, c. XII, et enfin l'unité de la grâce, c. XIII. Le premier, il a ouvert aux fidèles et à l'Église l'intelligence de la grâce divine et du Nouveau Testament. La doctrine de saint Augustin sur la grâce est évangélique, apostolique, catholique, d'une autorité irréfragable, écrite au nom de toute l'Église, au milieu du silence de tous les théologiens, c. XIV; sa doctrine a été approuvée et consacrée en termes magnifiques par les papes Innocent, Zozime, Célestin, Léon, Hormisdas, Félix II, Jean II, Clément VIII, c. XV. Et pourtant certains modernes n'ont pas craint d'attaquer cette doctrine ainsi approuvée par l'Église, c. XVI. Saint-Augustin a surpassé tous les écrivains latins et grecs par l'abondance des lumières naturelles et surnaturelles, c. XVII. Son éloquence, son érudition, sa sagesse ont été célébrées par les éloges magnifiques des écrivains de son temps et des temps qui ont suivi, c. XVIII. La force de la grâce a paru dans sa vie encore plus que dans ses écrits, dans cette conversion étonnante qui le rend semblable à Madeleine, à Pierre et surtout à Paul et dans l'institution des religieux qui se sont répandus en cinquante-quatre ordres, c XIX. Il présente une surprenante ressemblance avec Paul par les marques de l'élection divine qui a brillé même dans sa vie dissipée, c. XX. En tous deux, on trouve un sens profond, l'intelligence et la prédication de la grâce chrétienne, qui venaient de leur amour, premier effet de la grâce, c. XXI. Les docteurs qui sont venus après lui ont appris de lui la grâce et la théologie : tout ce qu'il y a de solide chez les Pères grecs au sujet de la grâce vient de saint Augustin; chez les latins, la chose est encore plus évidente et saint Thomas n'a fait, dans sa *Somme*, qu'un résumé de saint Augustin à l'usage des débutants. Si donc on a pu dire de saint Thomas qu'il a fait autant de miracles que d'articles, que dire de celui qui a fait de saint Thomas un tel thaumaturge, c. XXII.

Saint Augustin, dans ses écrits, a fixé les limites de la science théologique; aussi tous les théologiens veulent être ou paraître augustiniens : *Omnes nunc augustiniani esse aut videri volumus*, c. XXIII. C'est qu'Augustin est « le Père des Pères, le docteur des docteurs, le premier après les écrivains canoniques, vraiment sûr entre tous, subtil, irréfragable, angélique, séraphique, très excellent et ineffablement admirable », c. XXIV. Au cours de ce chapitre, se développent ces épithètes : Augustin est *sûr*, car il fonde sur des principes immuables toutes ses doctrines au sujet du chef et du corps de l'Église, de la trinité, du baptême, de la grâce; *subtil*, parce qu'il répand une lumière éclatante sur les points les plus obscurs en particulier sur la grâce; *irréfragable*, car, dans la défense des mystères de la grâce et de la prédestination, il a soutenu l'autorité inébranlable des papes, des canons synodaux de l'Église et a écrasé tous les hérétiques; *angélique*, car il vécut comme un ange et brilla d'un éclat tout céleste; *séraphique*, car personne, après les apôtres, ne s'arracha autant que lui aux passions d'ici-bas, n'adhéra plus fortement à la vérité et ne répandit les flammes de l'amour divin : *très excellent et ineffablement admirable*, car, docteur de la grâce, après les écrivains sacrés, il a pénétré, expliqué, la grâce plus clairement, plus pleinement et plus profondément, c. XXIV.

Bref, saint Augustin est le docteur infaillible et, en particulier sur la question de la grâce et de la prédestination, son autorité est absolue. Pour exalter saint Augustin, Jansénius est allé jusqu'à écrire : « C'est le rôle de l'Église de proposer et d'exposer aux fidèles les articles de foi combattus par les hérétiques et obscurcis par la négligence des hommes, mais par un changement de rôle, dans les débats sur la grâce, Dieu a choisi Augustin, ce vase d'élection, dès le sein de sa mère, pour cette mission...; tandis que, dans les autres chapitres de la doctrine chrétienne, quand ils sont attaqués par les ennemis, tous les docteurs ont coutume de tirer de l'Église leur science et le décret

suprême de vérité; ici, au contraire, l'Église tire sa science, non pas de tous les Pères et docteurs qu'elle conseille d'habitude pour terminer les controverses, mais elle les puise dans saint Augustin seul. Ce que je n'oserais dire si tous les savants n'étaient d'accord sur ce point : tous les décrets par lesquels furent écrasés les subtils ennemis de l'Église, autrefois dans les conciles de Carthage et d'Orange et, plus récemment au concile de Trente, sont empruntés mot à mot à saint Augutin; toute l'Église a jugé que les doctrines de saint Augustin sont dogmatiques et canoniques. » La plupart des autres chefs de doctrine se rattachent à lui. « Nous montrerons, dit Jansénius, que presque toutes les vérités dont on dispute dans ce siècle ont été défendues par saint Augustin et l'Église catholique comme étant de foi catholique. »

Il est absolument dangereux de chercher de nouvelles voies sur la question de la grâce, sous prétexte que saint Augustin a laissé subsister certaines difficultés ou que des théologiens plus récents ont apporté de nouvelles lumières, c. XXVI. C'est dans saint Paul et dans saint Augustin qu'il faut chercher les principes sur la grâce et c'est de saint Paul que saint Augustin a tiré, comme de leur source, toutes ses thèses sur la corruption de la nature, sur la grâce et la prédestination; aussi il faut étudier avec persévérance durant toute la vie, sa doctrine et ne pas seulement parcourir ses ouvrages d'une lecture désordonnée, « comme un chien qui boit dans le Nil en passant », c. XXVII.

C'est pourquoi lui-même a lu et relu dix, vingt, trente fois les écrits de saint Augustin, en adressant à Dieu d'ardentes prières; il s'est convaincu que beaucoup de théologiens se sont écartés de saint Augustin : « J'ai été épouvanté, je l'avoue, plus qu'on ne peut le dire, de constater très clairement avec quelle inintelligence les opinions capitales du grand docteur ont été tirées et tordues par les modernes en divers sens tout opposés au véritable, avec quel aveuglement parfois les erreurs qu'il combattait avaient été prises pour ses assertions personnelles et des erreurs pélagiennes plus de dix fois réfutées par lui avaient été regardées comme des vérités augustiniennes; comment enfin les objections à lui faites étaient acceptées et étaient regardées comme ses propres réponses et ses solutions même, » c. X.

La cause, l'unique cause de toutes ces erreurs, c'est l'abus de la philosophie dont les nouveaux théologiens se sont enivrés, tandis qu'ils négligeaient les écrits de saint Augustin qui, le premier, a tiré des ténèbres les plus obscures les vérités les plus profondes; s'appuyant sur les seules lumières de la raison humaine, ils ont voulu extraire, pénétrer, former, juger ces mystères cachés qui, de nouveau, ont été ensevelis, c. XXVIII.

Pour lui, en humble disciple, il s'est attaché à saint Augustin. « Je me suis approché, espérant en Dieu que je ne serais point frustré du fruit de mon travail, c'est-à-dire de la connaissance de la vérité et de la doctrine par laquelle Augustin triompha des pélagiens et dont l'Église fait un grand éloge. Pour cela, il fallait puiser à cette fontaine avec la simplicité d'esprit convenable et avec l'avidité de connaître la vérité ; il fallait déposer les préjugés des divers systèmes dont, en mon adolescence, j'avais été pénétré dans les écoles de théologie; il fallait me montrer non le juge de ses écrits, mais son disciple; il fallait ne pas chercher si les premières opinions que j'avais embrassées avant de le lire pourraient être placées sous son patronage (sous ses ailes) et défendues par lui, comme quelques-uns le font aujourd'hui; il fallait ne pas recueillir dans saint Augustin quelques opinions pour en tirer vanité, pour provoquer des applaudissements et pour confirmer plutôt que pour corriger les propres opinions; au contraire, il fallait me résoudre avec une entière conviction à le suivre avant tous les autres, à corriger selon ses paroles et ses pensées toutes mes pensées, à croire qu'il s'est suffisamment expliqué et qu'il n'a pas dépassé la mesure, suivant la parole du pape Célestin contre les plaintes des Marseillais ressuscitées par les modernes, enfin, à recevoir avec l'esprit le mieux disposé, sans aucune contention, tout ce qu'il a enseigné sur ce sujet, comme indubitable, romain et catholique, c. XXV.

Le but de Jansénius est donc uniquement de découvrir l'esprit de saint Augustin au sujet de la nature humaine, de la grâce et de la prédestination; il ne cherche point ce qu'il faut penser, mais ce que saint Augustin a enseigné au nom de l'Église; il ne se demande pas si telles et telles propositions sont vraies ou fausses, mais si elles sont de saint Augustin. Dans ce commerce assidu, il pense avoir atteint une connaissance complète des doctrines de saint Augustin. « Si pourtant quelqu'un croit qu'il a abandonné la voie royale pour connaître l'opinion de saint Augustin, il le prie de lui rendre un grand service et de lui faire connaître ce que Dieu a inspiré et révélé de plus certain et de plus clair que ce qu'il a lui-même trouvé dans saint Augustin. » Mais cette hypothèse ne semble pas possible : *Verumtamen memor sit instituti mei, ne multum lacertos fatigando umbram feriat.* Bref, Jansénius sollicite des corrections, mais il ne croit pas qu'on puisse lui en faire, tant il est sûr d'avoir trouvé le vrai sens de saint Augustin, c. XXIX.

Cependant Jansénius se soumet absolument au jugement du Saint-Siège et des successeurs de saint Pierre. « J'ai résolu, depuis mon enfance jusqu'à mon dernier soupir, de prendre pour guide de mes sentiments l'Église romaine et le successeur du bienheureux Pierre. Je sais que l'Église est bâtie sur cette pierre. Quiconque ne ramasse pas avec lui disperse; chez lui seul, est conservé l'héritage incorrompu des Pères. Tout ce que cette chaire de Pierre, en la communion de laquelle j'ai vécu dès mes jeunes années et je veux vivre et mourir, tout ce que le successeur du prince des apôtres, le vicaire de Jésus-Christ, chef, modérateur et pontife de l'Église chrétienne universelle, prescrit, je le tiens; tout ce qu'il désapprouve, je le désapprouve; tout ce qu'il condamne, je le condamne; tout ce qu'il anathématise, je l'anathématise, » c. XXIX.

Après une telle profession de foi qu'on retrouve en d'autres endroits et, en particulier, dans le testament qui est en tête de l'*Augustinus*, on ne doit avoir aucune inquiétude sur la soumission de Jansénius au jugement de Rome et des papes.

Pourtant le ch. XXX qui termine cette longue introduction laisse entrevoir de singulières réticences. Que faire, si on constate un désaccord entre les thèses des théologiens modernes et celles de saint Augustin? Il est certain que les scolastiques ont enseigné et enseignent encore comme dogmes de foi des doctrines qui sont rejetées par saint Augustin; mais ils les enseignent comme opinions personnelles, et ils sont prêts à les abandonner où à les corriger, si on leur montrait que ces opinions sont contraires à l'Écriture, aux conciles ou aux pontifes romains. Par suite, l'Église universelle n'est point souillée par une erreur dogmatique, car ce n'est pas l'erreur, mais la ténacité dans l'erreur qui fait l'hérétique. Il n'y a pas d'erreur non plus dans le cas où, sur des sujets pleins de mystères, les théologiens, tout en conservant la foi, soutiennent des opinions qui, en réalité, mais d'une manière occulte, détruisent la foi. C'est ainsi que des scolastiques et, avec eux, l'Église font profession d'une foi très pure, dans leurs canons, leurs prières, l'Oraison dominicale qu'ils récitent chaque jour et

où est contenu tout ce que saint Augustin enseigne au sujet de la grâce et de la prédestination. Aussi une opinion scolastique, quelque ancienne qu'elle soit, quel que soit le nombre de ceux qui la patronnent, quelle que soit son extension dans l'espace et dans le temps, ne ternit point la foi de l'Église. Celle-ci tolère les opinions et les erreurs même dans les matières obscures; mais lorsque, par les discussions des savants et les décisions des conciles, la vérité lui apparaît, elle ne se laisse point impressionner par l'antiquité des opinions; elle les examine de nouveau et les rejette, si elle le juge nécessaire. Si on lui oppose le grand nombre des théologiens modernes, cela ne l'émeut point; si, en effet, on compare l'érudition à l'érudition, les théologiens ne seront pas étonnés que l'Église ait confiance, quand il s'agit des très pures sources de l'Écriture et des mystères cachés, au seul Augustin, ce génie prodigieux, éclairé de Dieu, devant lequel s'incline tout homme, à moins qu'il ne soit remarquablement fou et orgueilleux, plus qu'à des théologiens, quelque nombreux qu'ils soient. Si on compare l'autorité à l'autorité, le seul Augustin les égale tous, les remplace tous, les surpasse tous, *unus est Augustinus instar omnium, loco omnium, supra omnes;* de lui seul, les autres tiennent tout ce qu'ils ont de bon, et si tout ce qu'ils ne tiennent pas de lui, sur cette matière, n'existait pas, la théologie en serait peut-être plus pure (*defæcatior*) et plus heureuse.

En fait, l'autorité de saint Augustin seul l'emporte sur tous les Pères, tous les conciles, tous les papes et ainsi Jansénius détruit certainement la règle de foi. En maints endroits, d'ailleurs, quand il se trouve en présence de propositions condamnées par saint Pie V et par Grégoire XIII, par exemple, il hésite. « Qui voudrait croire, dit-il, que le siège apostolique, qui a tant de fois approuvé et qui s'est approprié la doctrine de saint Augustin, soit arrivé à condamner comme hérétiques, erronées et fausses des propositions de ce même Augustin? »

L'exposé des doctrines de saint Augustin sur le problème de la grâce a été fait par le P. Portalié, dans le t. I. Pour constater l'écart parfois considérable qui existe entre les thèses du grand docteur et celles que lui attribue Jansénius, il suffit de lire ce long article et particulièrement, col. 2377-2380, 2383-2408, 2435-2436, 2487-2489, 2546-2548.

Après avoir, à sa manière, résumé les doctrines pélagiennes et semi-pélagiennes, t. Ier, Jansénius a indiqué la méthode qu'il emploiera : reprendre les thèses de saint Augustin (Préface du t. II); maintenant, il aborde son sujet. Il suit l'ordre chronologique, il étudie d'abord en trois traités indépendants, et ayant chacun leur division propre : l'ange et l'homme innocent (un livre); puis la nature déchue (quatre livres); et enfin la nature pure (trois livres). L'examen de ces diverses questions forme le t. II, tout entier.

2° *La grâce du premier homme et des anges* (livre unique).

1. *État d'innocence.* — Dieu créa l'homme dans l'état d'innocence qui est un état de grâce et de sainteté, de justice et de rectitude parfaite. Dans cet état de sainteté et de charité, l'être tout entier est sain et il n'est point accablé des misères que nous constatons aujourd'hui. C'est l'état de nature intègre dans lequel la grâce pénétrait naturellement la volonté pour la faire adhérer à Dieu par un amour chaste et lui procurer ainsi le bonheur et la paix parfaite, c. I. Cette paix établit dans l'âme l'harmonie de toutes les parties de notre être : point de révolte de la partie inférieure contre la partie supérieure; la concupiscence n'existe pas, car elle n'est qu'un fruit du péché; dans la partie supérieure elle-même, point de sentiments d'orgueil indélibérés, indépendants de la raison. En un mot, c'est une complète subordination qui constitue l'état de justice originelle, c. II. Sans doute, quelques théologiens modernes, comme Molina, Corneille de la Pierre, Suarez, ont prétendu que le premier homme avait des désirs naturels d'excellence, des tentations d'orgueil, mais leurs thèses théologiques qui s'appuient sur des fondements philosophiques, sont contraires à la doctrine la plus pure (*castissima*) de saint Augustin, c. III. La thèse du P. François Garasse qui affirme que le premier homme serait mort, quoique sans douleur, est également contraire à la doctrine catholique qui soutient que la mort est un châtiment du péché, c. IV. Les autres maux qui accompagnent la mort n'existaient pas chez Adam innocent, car ces maux ne viennent point de l'institution divine, mais de la volonté positive de Dieu qui a puni la malice de la volonté humaine, *malum non ex institutione Dei sed ex sola ejus voluntate... solius perversitatis supplicium.* Jansénius fait un tableau idyllique d'Adam innocent, c. V. L'homme était mortel par la condition de sa nature, mais il était exempt de la mort par la grâce : il pouvait ne pas mourir, parce qu'il avait, dit saint Augustin, un corps de vie; mais, après le péché, il n'a plus qu'un corps de mort; avant le péché, il avait la première mortalité qui est de pouvoir mourir; après le péché, il a la seconde mortalité qui est la nécessité de mourir.

2. *Liberté de l'homme innocent.* — La liberté dont Adam innocent était doué se tournait naturellement vers Dieu, sa fin dernière; cette liberté était indifférente entre le bien et le mal, la vie et la mort, l'amour du créateur et l'amour de la créature; mais elle était bonne et penchait vers le bien, parce qu'elle était naturellement soumise à la souveraine justice, tandis qu'après le péché, elle est soumise à la créature et, par le fait, inclinée au mal et mauvaise, c. VI. Par les seules forces de sa liberté, Adam innocent pouvait se conserver en l'heureux état dans lequel il avait été créé; il avait une pleine et entière puissance de bien vivre, de croire en Dieu, de l'aimer; Adam était le seul arbitre de son bonheur et il pouvait persévérer dans la justice, c. VII et VIII. Cette liberté vigoureuse et forte pour le bien avait son origine dans l'intégrité de la nature, dans l'absence de toutes les cupidités, de tous les attachements du cœur aussi bien que des ténèbres de l'esprit, c. IX. Adam avait les lumières nécessaires pour voir la justice et sa volonté n'était point divisée ; aussi il pouvait aisément faire le bien.

3. *Nécessité de la grâce.* — Cependant la grâce était nécessaire à Adam pour persévérer, pour diriger et garder sa liberté, *regere et custodire*, c. X, pour vaincre les tentations et faire le bien lui-même, car l'homme ne peut rien pour le bien sans le secours de la grâce. Le libre arbitre ne suffit que pour le mal, *ad solum malum suis viribus sufficit; ad bonum nihil omnino nisi alienis viribus adjutum potest.* Cette impuissance de la volonté même innocente pour faire le bien vient non point de la difficulté de l'œuvre, mais de sa naturelle faiblesse, car la matière ayant été tirée du néant conserve toujours une pente vers le néant. De même que l'œil se suffit pour ne pas voir, puisqu'il n'a pour cela qu'à se fermer, mais qu'il ne peut cependant pas voir sans la lumière qui lui vient du dehors, *sufficit sibi oculus ad non videndum; ad videndum vero, lumine suo non sibi sufficit, nisi illi externum adjutorium clari luminis præbeatur*, ainsi la liberté créée, quelque parfaite qu'elle soit, peut ne pas faire le bien et faire le mal par elle-même, mais ne peut éviter le mal ou faire le bien sans le secours de la grâce de Dieu. Jansénius insiste beaucoup sur la nature de cette grâce nécessaire à Adam, malgré la force de la liberté dont il jouissait. Cette grâce était distincte de la grâce reçue à la création, car celle-ci était un bien permanent donné à l'homme, tandis que celle-là était un secours

actuel pour conduire Adam et le diriger intérieurement dans l'usage et l'exercice de toutes ses actions par des mouvements et des impressions d'amour; elle était aussi distincte du concours général accordé par Dieu à toutes ses créatures; c'était une céleste douceur que Dieu versait dans l'âme d'Adam par des mouvements de lumière et d'amour qui fortifiaient, aidaient et accompagnaient la liberté dans toutes ses actions. Cette grâce était nécessaire à Adam innocent, comme l'aliment est nécessaire à l'homme bien portant pour conserver sa santé, comme la lumière est nécessaire à l'œil sain pour qu'il puisse voir quelque chose, c. XI et XII. Telle est, au dire de Jansénius, la thèse que saint Augustin a constamment soutenue contre les pélagiens; c'est le fameux *adjutorium sine quo non* dont l'évêque d'Ypres parle si souvent, c'est-à-dire un secours de possibilité qui donnait à Adam un pouvoir complet de persévérer, sans donner la persévérance elle-même; c'est la grâce suffisante des nouveaux théologiens; elle reste soumise à la liberté qui en use ou n'en use pas, à son gré. Par suite, elle se distingue essentiellement de la grâce de Jésus-Christ, accordée à l'homme déchu : l'*auxilium quo*, secours de volonté et d'action qui donne à l'homme l'acte lui-même, c'est la grâce efficace. La grâce accordée à Adam innocent est la même qui fut accordée aux anges, *angelos et Adamum sic adjuvit gratia ut non PER ILLAM, in veritate et justitia steterint aut stare potuerint, sed SINE ILLA non steterint nec stare, hoc est, perseverare potuerint; lapsos vero homines ita divina gratia juvat ut PER ILLAM in veritate et justitia constituti sient et PER ILLAM invictissime perseverent*, c. XV. Aussi, dans le premier cas, l'acte fait est attribué au libre arbitre, car la grâce n'est qu'un instrument dont il se sert (lumière pour voir, glaive pour frapper, pied pour marcher, vaisseau pour naviguer); la grâce ne fait que compléter le pouvoir du libre arbitre qui agit ; tandis que, dans le second cas, l'acte doit être attribué à la grâce, car elle seule agit et fait agir le libre arbitre. Donc, la persévérance et les mérites dans l'état d'innocence d'Adam et des anges ne furent pas des dons particuliers de Dieu, puisqu'ils venaient du libre arbitre se servant de la grâce ; de même, la béatitude céleste qui est la récompense des mérites, c. XVI.

Au sujet de l'état d'innocence, Jansénius se rencontre avec onze propositions de Baius condamnées par Pie V et Grégoire XIII. Pour se mettre en règle avec la condamnation qui les atteint, Jansénius les explique de la manière suivante. Les mérites des anges et ceux d'Adam innocent, ainsi que leur récompense étaient des dons de Dieu, des grâces, mais non point dans le sens spécial qui convient à l'homme déchu. Ce sont des grâces, car *a*) la nature elle-même et le libre arbitre furent donnés gratuitement par Dieu; *b*) Dieu détournait du péché par la crainte de la mort et il invitait au bien et à la persévérance par la récompense de l'immortalité, *c*) Dieu donne à l'homme et à l'ange la bonne volonté excitée et enflammée par l'amour divin; *d*) Il leur accorde un secours surnaturel sans lequel ils ne pouvaient persévérer. Le bon usage de la liberté est une grâce de Dieu et la récompense de la vie éternelle est attribuée à la grâce, c. XIX. Voilà le sens dans lequel seul on peut admettre la contradictoire des propositions baianistes condamnées par les deux papes, si on veut rester fidèle à saint Augustin, car, dans leur sens obvie les propositions de Baius exposent la pensée exacte de saint Augustin et des conciles : *non poterit tamen non admittere, si Augustini et conciliorum doctrinam admittere velit.* En fait, saint Augustin attribue à la grâce accordée à l'homme et aux anges tous les caractères que les nouveaux théologiens attribuent à la grâce du Sauveur.

Dans le dernier chapitre, Jansénius se sépare des thomistes qui, dit-il, sont nettement opposés à saint Augustin sur la nature de la grâce accordée à Adam; cette grâce n'est point une prédétermination physique, car elle était soumise au libre arbitre; d'autre part, une grâce prédéterminante au sens des thomistes supprime toute distinction réelle entre les deux grâces avant et après le péché; elle ôte à la volonté le pouvoir d'agir ou de ne pas agir; elle la détermine et ainsi elle détruit la grande liberté que tous les auteurs attribuent à Adam innocent, cette liberté que saint Augustin regarde comme maîtresse de la grâce qui lui reste subordonnée, en sorte que le libre arbitre est la cause principale des actions, du mérite et de la récompense, c. XX.

En résumé, la grâce donnée à Adam est la grâce suffisante des modernes; elle communique seulement le pouvoir d'agir et elle attend le consentement de l'homme; c'est la liberté qui se détermine à l'action. Au contraire, la grâce du Sauveur est efficace; elle donne, avec le pouvoir, le vouloir et l'action; elle change la volonté et elle la fait consentir et coopérer; c'est la grâce qui détermine la liberté à l'action.

Cette différence profonde entre les deux grâces vient de la différence des natures innocente et déchue. La nature innocente est saine et vigoureuse; elle n'a aucun mouvement de concupiscence et, pour agir, elle n'a besoin que d'une grâce suffisante dont elle use comme elle l'entend. Après le péché, la nature blessée est malade et languissante : esclave du péché et de la concupiscence, elle a besoin d'une grâce efficace qui la fasse vouloir et agir.

3° *État de la nature déchue.* — 1. *Nature et essence du péché originel* (Livre I). — Malgré les admirables prérogatives dont sa nature avait été ornée, Adam a péché; cette faute, particulièrement grave, a eu pour Adam et pour toute sa postérité des conséquences immenses. Contre Pélage qui niait le péché originel, saint Augustin défend, comme toujours, la thèse catholique. Pour lui, le péché originel, c'est la concupiscence ou, suivant ses expressions, la concupiscence criminelle, c'est-à-dire, les convoitises charnelles qui nous portent au péché, qui souillent l'âme et qui rendent la concupiscence dominante. La concupiscence comprend donc la convoitise ou concupiscence proprement dite qui en constitue le corps ou la matière et l'iniquité, la faute, la souillure, la tache qui en est l'âme; seule, cette dernière est effacée par le baptême : l'iniquité passe, la convoitise reste. Donc, affirme Jansénius, le jésuite Vasquez a mal compris la pensée de saint Augustin, quand il dit que la concupiscence n'est pas un vrai péché et ne renferme pas autre chose qu'une obligation à la peine; il y a, en plus, une faute, une coulpe, une tache faite à l'âme par la concupiscence jusqu'à ce qu'elle soit effacée par le baptême; il n'y a pas seulement *reatus pœnæ*, il y a *reatus culpæ. Fit ut reatum consideret velut formale, concupiscentiam autem velut materiale*, c. I et II. Cette concupiscence est quelque chose de positif qui détourne l'âme de Dieu et la porte vers la créature; devenue esclave, elle est soumise à l'amour désordonné de la créature et cette délectation terrestre qui la captive ne pourra désormais être vaincue que par la délectation céleste. Adam engendre une postérité semblable à lui, *talem et prolem necessario genuit.* Placé sous le joug de la concupiscence par la faute d'Adam, l'enfant naît détourné de Dieu et, détourné de Dieu, il ne peut qu'être coupable de péché. Seule, la grâce de Jésus-Christ pourra délivrer de ce joug et briser les liens de la concupiscence qui nous tient captifs. Alors la charité domine la convoitise et efface le péché, ne laissant plus que la concupiscence brute, *manet actu, transit reatu.* C'est ici que paraissent pour la première fois les deux délectations qui se disputent l'âme déchue, c. III.

Mais saint Augustin déclare que là où il n'y a pas de volonté, il n'y a pas de péché; comment dès lors le péché originel peut-il être péché chez l'enfant? Ici Jansénius se sépare nettement de son maître Baius. Le péché ne vient point de la volonté personnelle de l'enfant, mais de la volonté d'Adam qui, par sa malice, a vicié la nature humaine jusque dans ses racines les plus profondes, c. IV. Saint Augustin n'admet point l'existence d'un pacte qui aurait établi Adam chef et représentant de l'humanité tout entière. Le péché se transmet simplement par la concupiscence de la chair, c. V; celle-ci corrompt la nature et se transmet avec elle, *radix ipsa vitiata ex qua propago ducenda; hujusmodi radicis vitium in fructibus inde nascentibus ostenditur.* La génération transmet le péché aux enfants par le moyen de la concupiscence qui demeure toujours même chez les plus saints et qui se manifeste même chez les plus innocents, spécialement dans l'usage du mariage, sans porter préjudice d'ailleurs à la sainteté des noces. Dans l'acte de la génération, il y a Dieu qui donne la nature et le démon qui communique le péché. Cette concupiscence qui accompagne l'acte de génération, toujours mêlé de plaisirs et de voluptés, se transmet à l'enfant chez qui elle existe non point à l'état habituel ni actuel, mais à l'état virtuel, *quia virtute est in semine.* La transmission du péché originel se fait comme celle des maladies héréditaires, mais d'une manière absolument infaillible, parce que la génération se fait toujours dans l'acte même de la concupiscence, en sorte que la concupiscence, c'est-à-dire le péché originel, préside toujours à la conception même de la nature humaine, c. VI. C'est pour cela que les parents baptisés transmettent le péché originel à leurs enfants qu'ils engendrent dans la concupiscence, c. VII et VIII; aussi Jésus-Christ n'a été exempt du péché originel que parce qu'il n'est pas né d'un homme et d'une femme, mais, par contre, la sainte Vierge a été conçue dans le péché originel, *quia per æstuantem libidinem genita est*, c. IX. Cela ressort nettement, dit Jansénius, des livres de saint Augustin contre Julien. Cette thèse a été combattue par les pelagiens, c. X, mais elle est défendue par saint Augustin dans quinze livres : dans le Ier livre *De nuptiis et de concupiscentia*, dans les six livres contre Julien, dans les cinq livres de *Réponses à Julien* et dans les trois livres qu'il préparait quand la mort le surprit, c. XI. C'est la doctrine formelle de l'Église, c. XII, et celle de tous les anciens Pères après saint Augustin jusqu'à l'âge des scolastiques, c. XIII. Saint Augustin enseigne cela comme une vérité catholique : jusqu'à l'an mille et plus, dit Jansénius, les théologiens enseignent expressément ces deux thèses de saint Augustin : la concupiscence avec la faute constitue le péché originel ; c'est par cette concupiscence, — le vice propageant le vice — que le péché originel se transmet à la postérité d'Adam, c. XIV. Toujours saint Augustin affirme que le péché originel est transmis par la concupiscence contenue virtuellement dans la semence humaine, mais il a hésité jusqu'à la fin de sa vie au sujet d'une question qui touche à celle-ci, la création des âmes. Comment concilier l'existence du péché originel avec une création nouvelle? Cette hésitation du grand docteur vient de son désir de sauvegarder la justice divine dans la damnation des enfants morts sans le baptême. C'est là évidemment une grosse difficulté que saint Augustin n'a jamais résolue, bien qu'il soit toujours resté très ferme dans sa thèse sur le péché originel et son mode de propagation par la concupiscence. D'ailleurs, les modernes, en supposant un pacte qui établirait Adam représentant de l'humanité, ne font que compliquer les difficultés. En effet, dans cette hypothèse, Dieu seul est coupable, puisqu'il veut et fait, par sa seule volonté, que l'enfant soit lié par la volonté de ses parents avec lesquels il n'a rien de commun, puisqu'il fait et veut que l'enfant soit coupable d'une faute, alors qu'aucune souillure ne lui est, en fait, communiquée. La thèse de saint Augustin est beaucoup plus logique. En vertu de la génération qui transmet naturellement la tache reçue des parents, une âme récemment créée est souillée; il n'en peut être autrement d'après les lois communes aux générations des animaux. C'est une maladie héréditaire qui passe de père en fils. Reste la seule difficulté aperçue par saint Augustin : Un Dieu juste peut-il envoyer une âme innocente dans un corps qui, par son union avec elle, la rendra pécheresse? Dieu peut-il créer une âme pour la damner?

Jansénius propose ici une thèse qui lui est personnelle pour résoudre cette difficulté. Dieu continue de faire l'œuvre que l'homme, par son péché, a profondément troublée. Il devait créer des âmes pour les unir à un corps sans tache. L'homme a souillé ce corps sorti innocent des mains de Dieu. Dieu, justement, continue de créer des âmes innocentes pour les corps. Si cette âme est contaminée par cette union, c'est uniquement la faute de l'homme. L'iniquité de la première âme incorporée, du premier corps animé d'où tous les hommes devaient naître dans la suite des temps, s'est introduite dans l'œuvre de Dieu et a corrompu la nature. A qui la faute? Dès lors, le Dieu très juste devait-il changer ses lois, pour que l'âme innocente qu'il crée s'unissant à un corps formé et souillé par la concupiscence, ne contracte pas de péché par son union avec ce corps? Il ne serait pas juste que le péché de l'homme vînt bouleverser l'établissement le plus sage, surtout lorsque le Créateur manifestait, pour sauver cette âme déchue, la même immensité de sagesse et de bonté qu'avant la prévarication, c. XV.

D'ailleurs quelque difficulté qu'il y ait à entendre les thèses de saint Augustin, il faut les suivre. La clarté des opinions en théologie est souvent suspecte et dangereuse; souvent la foi doit faire croire ce que la raison ne saurait expliquer. C'est le propre des hérétiques de dire : Comment cela peut-il se faire? Ce qu'il y a de certain, c'est que saint Augustin ne fait jamais appel à un pacte; voilà le fait; il ne donne d'autre raison de la transmission du péché originel que l'extrême faiblesse et la blessure faite à la nature par le péché d'Adam; il parle de maladies héréditaires (cécité, goutte) qui se reproduisent simplement par contagion, *naturali quodam operante contagio... naturale contagium*, c. XVI, et il laisse aux médecins le soin d'expliquer comment la concupiscence s'imprime dans la semence humaine. Il parle seulement de faits qui peuvent fournir des analogies : *cuncta generantia similem sibi fœtum sive specie sive naturalibus qualitatibus proferunt... Quemadmodum Æthiopes, quia nigri sunt, nigros gignunt.... qualitates transeunt non emigrando, sed afficiendo*, c. XVII. La concupiscence, que saint Augustin définit *effrenitas appetitus sensitivi*, peut croître ou décroître, comme une habitude, mais sans jamais disparaître; elle adhère fermement, quoiqu'accidentellement, à la nature dont elle fait, pour ainsi dire, partie; par suite, elle se propage avec la nature, comme une qualité qui l'affecte, *qualitas affectionalis*, c. XVIII. Le péché originel se transmet avec et par la concupiscence qui préside à la conception de l'enfant, tout comme se transmettent l'imagination, les désirs ardents, c. XIX. Elle a vicié la nature à son origine et elle continue de la vicier dans le germe même; c'est un vice permanent qui, par ses excitations inquiètes, par son ardeur turbulente, agite les époux dans la propagation de l'espèce humaine, c. XX.

Dans les trois derniers chapitres, Jansénius cherche avec saint Augustin la cause profonde qui a produit en Adam et dans sa postérité ce vice héréditaire et se demande comment un accident corporel peut exercer

une influence sur l'âme; il examine quatre difficultés particulières : *a*) Chez Adam, la concupiscence produit une habitude mauvaise, une inclination au mal, un maladie incurable; elle engendre des désirs très nombreux, comme un appétit ordinaire, l'appétit sensitif par exemple, qui s'attache à toutes sortes de biens sensibles. La faute, particulièrement grave communiquée par Adam, a produit un désordre profond, une plaie qui a désorganisé la nature. La volonté d'Adam est tombée de si haut qu'elle s'est enfoncée dans la chair. C'est pour cela que ce péché seul s'est transmis : cette première faute a radicalement changé et vicié la nature et imprimé une tache indélébile, de sorte que les autres fautes ne produisent plus que des changements accidentels peu importants. *Magnitudo peccati causa tantæ vulneris fuit et profunditas vulneris in naturam versi causa traductionis ejus. Primum peccatum cum ipsa natura per eam* (*concupiscentiam*) *pertinacissime viliata quasi proprietas ejus transfunditur.* Cette concupiscence a modifié toute l'espèce; les autres ne modifient que les individus; or, d'habitude, seules, les conditions spécifiques se transmettent et non point les conditions individuelles, c. XXI.

b) Cette qualité mauvaise, désormais adhérente à la nature, affecte la semence et se transmet par hérédité; les médecins expliquent cela de diverses manières.

c) La semence acquiert ainsi une propriété cachée et elle transmet à la nature qu'elle engendre la qualité qu'elle a reçue, à peu près comme l'Éthiopien transmet à ses enfants sa couleur noire et ses cheveux crépus. Cela n'affecte directement que le corps, mais l'âme est viciée, à son tour, parce qu'elle se trouve unie à un corps révolté contre elle; elle est ainsi entraînée vers les appétits inférieurs, *adversus eam corpus concupiscit*, c. XXII.

d) Enfin, comment se fait ce passage du corps à l'âme qui devient morte, détournée de Dieu, immonde, souillée, coupable de péché? Saint Augustin affirme catégoriquement le fait et hésite entre deux opinions pour l'expliquer : les âmes sont-elles propagées par les parents avec les corps, ou bien sont-elles créées par Dieu? Dans la première hypothèse, l'âme est souillée en même temps et avec le corps par les parents ; dans la seconde hypothèse, elle est souillée par son union avec une chair pécheresse qui lui communique sa propre tache, *tanquam in vitiato vase corrumpitur... carni peccatrici aggravanda miscetur.*. L'âme devient charnelle; elle est déprimée et opprimée par la chair; elle est déjà dégoûtée des choses spirituelles; elle ne désire et ne recherche que les choses terrestres; elle n'est charmée que par l'amour des créatures ; elle se corporalise en quelque sorte, *quodammodo corporascit*, suivant l'expression même d'Augustin, c. XXIII.

Comparer cet exposé des théories de saint Augustin sur le péché originel avec celui qu'en a fait le P. Portalié, t. I, col. 2392-2395.

2. *Peines du péché originel* (Livre II).— Innombrables sont les effets désastreux du péché originel. Jansénius en fait une longue énumération et montre que tous ont leur source dans l'amour désordonné : ignorance, maux du corps et de l'âme, perturbations terrestres, etc., c. I.

a) L'ignorance, c. II-VI. — Jansénius étudie d'abord l'ignorance qui remplit l'esprit de l'homme de ténèbres épaisses, au point qu'il ignore parfois même les choses nécessaires à sa conduite. D'après Jansénius, saint Augustin a soutenu comme dogme de foi contre les pélagiens que l'ignorance de nécessité, non de volonté, autrement dit, l'ignorance invincible n'excuse pas de péché, c. II, parce que cette ignorance est une peine du péché qui ne saurait être atténuée ou supprimée que par la grâce de Dieu, c. III. Mais, dit-on, la volonté et la liberté sont nécessaires pour qu'un acte puisse être péché; comment dès lors l'ignorance invincible qui ne saurait être surmontée par l'homme pourrait-elle être un péché? On commet nécessairement les péchés d'ignorance invincible, donc ils ne peuvent être des péchés vrais. Saint Augustin distingue le péché qui n'est que péché et le péché qui est un châtiment du péché. Le premier suppose la liberté; le second est une punition par laquelle la justice de Dieu presse et châtie le pécheur : ce péché procède non de la nature elle-même, mais de la nature viciée par le péché d'Adam; il n'est libre et volontaire que par son rapport au premier péché dont il est la peine et qui, lui, n'a pas été commis par ignorance invincible. L'ignorance invincible *naturelle* excuserait, mais point l'ignorance invincible *pénale.* Celui qui commet une fornication, bien qu'il ne connaisse pas la malice de cette action et qui veut faire cette action, commet un péché, car, s'il ignore que c'est un mal, c'est une peine de son péché dont il ne saurait tirer avantage pour s'excuser. Bref, l'ignorance invincible n'excuse que pour les choses qu'on n'est pas obligé de savoir, mais elle n'excuse point quand elle est une punition du péché. Par suite, il faut distinguer le péché qui n'est que péché, comme l'orgueil du premier homme; le péché qui est seulement la peine du péché, comme l'ignorance invincible qui, en Adam et dans sa postérité, a suivi la révolte contre Dieu; enfin le péché qui est à la fois péché et peine du péché, comme la fornication qu'on commet par ignorance invincible, c. IV.

Pour préciser sa pensée, Jansénius distingue l'ignorance de droit divin positif, l'ignorance de droit naturel et l'ignorance de fait. L'ignorance de fait excuse toujours. De même probablement l'ignorance de droit divin positif. Seule, l'ignorance de droit naturel n'excuse pas, parce que ce droit est inscrit dans la nature et vient de Dieu même, en sorte que, s'il est détruit ou obscurci en nous, c'est la conséquence du péché originel. Jansénius, suivant étroitement Augustin, distingue dans l'histoire de l'homme, ou plus exactement de l'humanité quatre états : a. *Avant la loi :* l'homme est comme un aveugle qui suit les concupiscences charnelles, librement, les croyant bonnes; il est pécheur plus que prévaricateur. — b. *Sous la loi :* l'homme connaît le précepte : *Non concupisces* et cependant il porte en lui la concupiscence; par faiblesse, il trangresse la loi connue de lui : l'ignorance ne l'excuse point; il lui manque la grâce qui, seule, lui permettrait de vaincre la concupiscence qui domine en lui; il est pécheur et prévaricateur et, ainsi, il est doublement coupable. — c. *Sous la grâce.* — d. *Dans la paix.* Jansénius ne parle pas de ces deux derniers états, car il veut simplement montrer que, dans les deux premiers, l'ignorance de droit naturel, qu'elle soit vincible ou invincible, n'excuse point, c. V.

Dans l'état d'innocence, l'ignorance invincible n'existait pas, bien que le premier homme n'eût pas une connaisance parfaite de tous les faits et de tous les incidents singuliers qui pouvaient arriver, comme le prouve le colloque du serpent avec Ève et celui d'Ève avec Adam.

La raison de cette doctrine se trouve dans ce fait que le droit naturel tient à la nature humaine douée de raison (le fait et le droit divin positif sont surajoutés); ce droit est attaché à la nature en sorte que, même après le péché, dans l'âme humaine, l'image de Dieu n'est point totalement détruite; il reste en elle des traces de vertu, de justice et d'honnêteté naturelles. On doit dire de la cécité intellectuelle, née chez l'enfant du péché originel, ce qu'on dit de la cécité volontaire du pécheur après des péchés graves; l'une et l'autre sont incurables par la seule puissance humaine et ne peuvent être guéries que par la grâce de Jésus-Christ,

laquelle n'est pas donnée à tous. (Admettre une grâce suffisante accordée à tous, c'est un « paradoxe qui égorge toute la doctrine de saint Augustin ».) Il n'y a aucune différence entre ces deux cécités, l'une innée et l'autre acquise. Or tout le monde concède que la cécité volontaire du pécheur ne l'excuse point. Dans les deux cas, l'ignorance est une peine du péché, car la cécité est un juste châtiment des péchés précédents, c. VI.

b) La concupiscence, c. VII-XXV.— La seconde peine du péché originel est la concupiscence que les anciens appellent volupté. C'est la corruption produite dans l'âme par le péché qui infecte toutes ses puisances et souille toutes ses actions; c'est une infirmité, une langueur répandue dans l'âme et qui la rend charnelle; c'est un poids qui incline l'âme à jouir des créatures, des choses inférieures; c'est une habitude mauvaise qui aggrave la pente au mal et diminue la pente au bien; c'est un dérèglement, un désordre, un renversement de l'ordre établi par Dieu, car la volonté recherche les créatures pour les rapporter à elle-même. La concupiscence nous porte vers tout ce qui n'est pas Dieu, le seul Vrai, l'unique Bien pour la créature raisonnable. Saint Augustin la définit : une inclination à jouir des choses inférieures, c. VII.

La concupiscence produit en nous des effets multiples. Elle comprend la concupiscence de la chair qui se rapporte aux cinq sens, *libido sentiendi*, la concupiscence des yeux, *libido sciendi*, la concupiscence de l'orgueil, *libido excellendi*, la plus dangereuse, la plus pernicieuse, parce qu'elle est plus spirituelle et paraît plus relevée que les deux autres. Cette triple concupiscence est la source de tous les péchés. La concupiscence des richesses, *libido possidendi*, découle des trois autres, *divitiæ quemadmodum velut satellites sunt omnium cupiditatum, omniumque flagitiorum atque facinorum, ita quoque libido possidendi servit ceteris*, c. VIII.

Cette concupiscence n'est pas péché en elle-même, mais elle vient du péché et incline au péché : elle est fille et mère du péché. Julien prétendait qu'elle était bonne, parce qu'elle est le fruit naturel des inclinations sensibles; mais saint Augustin a prouvé qu'elle est mauvaise, car elle traîne après elle une armée de désirs charnels qui étouffent la vertu et combattent la justice et la tempérance; il n'est jamais permis de consentir à la concupiscence pour elle-même, c. IX.

La concupiscence ne peut donc être sa propre fin; aussi l'acte conjugal pour la seule volupté est un péché et cet acte n'est permis que pour la procréation. La thèse contraire de certains scolastiques est une théorie d'origine pélagienne et on ne saurait dire que le mariage a été institué pour porter remède à la concupiscence, c. X et XI.

Pour montrer que l'élément essentiel de la concupiscence est l'amour, Jansénius examine des questions qui forment un chapitre intéressant de psychologie et de morale. Après avoir dit que l'amour est le fond de toutes les affections humaines, Jansénius enseigne qu'on ne peut aimer la créature pour elle-même, car cet amour est toujours un péché, un renversement de l'ordre établi par Dieu. Le but de la religion chrétienne en cette vie, est précisément de nous arracher à cet amour de la créature, c. XII; bien plus, d'après saint Augustin, le péché, tout péché se ramène à l'amour des créatures, à la cupidité terrestre, à cet amour «des choses qu'on peut perdre malgré soi », car cet amour est opposé à la charité qui nous porte et nous unit à Dieu, seule fin de l'homme, c. XIII. Dès lors, le seul fait d'aimer les créatures pour elles-mêmes constitue un péché, c. XIV, souvent un péché grave, mais toujours, au moins, un péché véniel, c. XV.

L'amour engendre le désir qui est la fin de l'amour. Le plaisir, la jouissance, la délectation ont pour origine l'amour; *amor est initium fruendi et fruitio finis amandi*. Jouir, c'est aimer ou adhérer à quelque chose par amour. C'est le fruit, l'effet, la fin de l'amour. Jouir, c'est se reposer dans ce qu'on avait désiré; si l'esprit ne se repose pas, mais considère encore autre chose, il ne jouit pas, à proprement parler, de la chose, il s'en sert. La jouissance, c'est donc l'amour qui s'arrête et se repose, *dilectio mansoria;* l'usage, c'est l'amour qui passe, *dilectio transitoria*. Après cette analyse, Jansénius expose les grands principes de saint Augustin : il n'est pas permis à l'homme de jouir des créatures. Comme c'est en Dieu seul que se trouve le bonheur de la créature raisonnable, seul, Dieu doit être aimé et désiré pour lui-même; en lui seul, on peut se reposer; de lui seul, on peut jouir. Donc toute jouissance des créatures est un péché. *Omnis humana perversio est fruendis uti, vel utendis frui*. Celui qui jouit de la créature offense Dieu, parce qu'il renverse l'ordre établi par Dieu lui-même qui permet de se servir, mais non point de jouir des créatures, c. XVI. Cependant, on ne pèche pas toujours gravement : la créature, en effet, peut être la fin de l'action ou la fin de l'homme qui agit. On pèche gravement, quand on préfère sa cupidité à l'ordre de Dieu; on peut placer sa cupidité après Dieu, en sorte qu'on renoncerait à l'action, si on jugeait qu'elle déplaît gravement à Dieu; ou bien on la place avant Dieu qu'on n'aime pas ou qu'on aime moins que son plaisir, c. XVII.

Toutes les inclinations de la nature : joie, haine, tristesse, espérance, désespoir, etc., dérivent de l'amour et elles permettent de découvrir la nature de l'amour qui nous inspire. L'amour en lui-même est difficile à connaître, car il se cache dans les replis les plus secrets du cœur. C'est une source : les eaux qui s'en échappent peuvent assez aisément nous en faire connaître la nature, c. XVIII.

Jansénius s'attache à montrer pourquoi l'amour de la créature pour elle-même est mauvais et illicite. L'ordre veut que la créature raisonnable se tourne vers son créateur immuable et parfait, d'autant qu'elle s'avilit et s'abaisse, quand elle se tourne vers les choses inférieures qui la dégradent, c. XIX. Il indique sept effets désastreux de cet amour : Il nous ôte la liberté et nous jette dans l'esclavage; il nous rend semblables aux choses inférieures et terrestres; il attache et enchaîne à ces choses inférieures; il rend difficile le détachement des créatures et fait naître le désir de les posséder ; il produit l'instabilité de l'esprit qui s'appuie sur des choses instables; il souille l'âme qu'il gâte et aveugle; il détourne même du bon usage des choses permises, c. XX.

Bref, d'après saint Augustin, tous nos actes doivent au moins virtuellement être rapportés à Dieu, notre fin dernière; ainsi il faut aimer le prochain, mais c'est une créature, donc il faut l'aimer seulement à cause de Dieu : *utitur, non fruitur proximo qui illum diligit;* on s'en sert, non point comme des choses matérielles, pour en retirer quelque avantage personnel, mais pour l'amener à jouir de Dieu comme nous et avec nous, c. XXI.

Après cette longue étude sur le fond même de la concupiscence, Jansénius examine ses mouvements qui nous inclinent à jouir des choses inférieures. Cette jouissance est un désordre défendu par la loi éternelle de Dieu; seul, l'usage des choses inférieures est permis; c'est dire qu'on ne doit pas consentir aux mouvements de la concupiscence qui nous porte vers les créatures et qui nous les fait aimer pour elles-mêmes et non pour Dieu, c. XXII. Ces mouvements désordonnés de la concupiscence doivent être réglés par la raison : on use des choses inférieures dans la mesure où elles sont nécessaires, mais on ne se repose pas en elles; ce sont des moyens et non des fins et les besoins de la

vie doivent en régler l'usage, c. XXIII. Jansénius va plus loin : non seulement tout consentement à la concupiscence est un péché, mais tout péché, chez l'homme déchu, n'est qu'un consentement à la concupiscence, car, d'après saint Augustin, au dire de Jansénius, tout péché est précédé d'une tentation et toute tentation vient de la partie animale soumise aux mouvements de la concupiscence; tout péché est précédé de quelque délectation; dans le ciel, il n'y a plus de péché, parce qu'il n'y aura plus de concupiscence : *nullum peccatum, nisi concupiscendo, committitur.* Entre la concupiscence et le péché, il y a une relation de cause à effet. L'ignorance elle-même à laquelle saint Augustin attribue parfois le péché vient de la concupiscence, c. XXIV.

Jansénius veut donner la raison psychologique de cette filiation. L'âme, par sa seule liberté, sans la concupiscence, ne saurait pécher, car on ne veut que ce qui plaît de quelque manière à la volonté. Dans tous nos actes de volonté, il y a une délectation, sinon pour la chose qu'on veut, du moins pour quelque chose qui y conduit directement ou indirectement. La volonté ne fait jamais un acte qui lui déplaît, même lorsque l'intelligence l'approuve et s'y attache.

Cela n'existait point avant la chute. Alors, c'était le calme, la tranquillité la plus parfaite de l'âme; mais la concupiscence est née du péché; elle est une peine du péché, en sorte que désormais, dans la nature corrompue, l'amour de soi, issu du péché, est l'origine de tout péché, c. XXV.

A la fin du c. XXV, Jansénius annonce qu'il ne parlera pas ici des peines du corps dont il s'occupera longuement au l. III, *De la nature pure,* ni des peines réservées aux enfants morts sans le baptême. Il renvoie, sur ce sujet, à l'ouvrage alors récemment paru de Florent Conrius, évêque de Tuam, publié à la fin de l'*Augustinus* dans les éditions de Paris et de Rouen, sous le titre : *De statu parvulorum sine baptismo decedentium.* Cet écrivain soutient que ces enfants sont punis de la peine des sens comme de la peine du dam. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2395-2397

c) La déchéance du libre arbitre (Livre III). — Quoi qu'en disent les pélagiens, saint Augustin, dit Jansénius, a toujours défendu l'existence du libre arbitre et affirmé catégoriquement que la liberté reste même chez l'homme déchu, c. I; mais ce Père soutient en même temps que le péché originel a détruit l'*indifférence* entre le bien et le mal. Cela explique l'accusation calomnieuse des pélagiens qui identifient la liberté et l'indifférence; mais cette identité n'existe pas : une puissance peut être libre d'agir ou de ne pas agir et avoir besoin, pour agir, d'un secours étranger, de même que celui qui a des yeux en bon état peut voir, bien que, pour voir en fait, il ait besoin de lumière. Adam innocent n'était pas sous la servitude du péché; il pouvait vouloir sans la grâce, en ce sens qu'aucune grâce ne lui était nécessaire pour le délivrer de l'esclavage. Au contraire, l'homme déchu est esclave du péché : avec la seule grâce qui suffisait à Adam innocent, il ne saurait agir, pas plus qu'un œil malade ne saurait voir avec la seule lumière; il faut une grâce plus forte qui le délivre d'abord, comme il faut à l'œil malade un collyre qui le guérisse. Nous ne sommes pas seulement privés de lumière et de forces pour le bien; nous sommes aveugles. Or l'aveugle a besoin non pas de la lumière qui lui serait inutile, mais de la guérison. Par suite, le secours qui suffisait à Adam innocent est complètement inutile; il faut d'abord guérir notre aveuglement par la grâce de Jésus-Christ. Il faut donc distinguer deux états : l'état d'innocence où la volonté parfaitement équilibrée peut se porter où elle veut; l'état de péché où la volonté est entraînée par le poids de la concupiscence et de la délectation qui l'enchaîne. Dans ce dernier état, la volonté est liée par la concupiscence au point qu'elle ne peut ni vouloir ni faire le bien; elle ne peut que se tourner vers le mal; elle est esclave du péché et l'indifférence primitive entre le bien et le mal a été perdue. Il n'y a, en effet, que deux amours : l'amour de Dieu et l'amour des créatures; il faut absolument que le cœur de l'homme soit possédé de l'un ou de l'autre; aussi, tant que l'amour de Dieu, souverain Bien, n'est pas dans l'âme, celle-ci demeure engagée dans l'amour de soi et de la créature. Saint Augustin enseigne cette doctrine, non point comme son opinion personnelle, mais comme le fondement inébranlable de la foi chrétienne et de toute l'économie surnaturelle de la grâce, c. II.

Cette thèse est affirmée maintes et maintes fois, *sexcentis locis*, par le grand docteur : la volonté, autrefois libre, est devenue esclave et captive et, dans cette captivité, elle ne peut, d'aucune manière par ses propres forces, briser les liens qui l'enchaînent et respirer en liberté; elle ne peut s'arracher aux désirs et aux affections du péché, c. III. La concupiscence domine la volonté qui ne peut se soustraire à cette domination, laquelle s'oppose directement à la liberté du bien; la volonté est également dominée par la tyrannie du démon, prince du monde, en sorte que, si Dieu le permettait, le démon, par le moyen de la concupiscence, ferait de nous ce qu'il voudrait; mais Dieu réfrène sa tyrannie et lui interdit de nous traiter comme nous traitons les animaux qui nous appartiennent, c. IV. Le péché originel a fait perdre à l'homme la liberté pour le bien, mais non la liberté pour le mal; le péché règne dans notre corps et le péché victorieux entraîne notre âme, car notre nature est blessée et nos forces sont perdues : l'ignorance et la concupiscence dominent. Saint Augustin appelle souvent cette dernière « difficulté » *difficultas;* il parle de serf arbitre, *servum arbitrium, serva voluntas;* ces mots mal interprétés par Luther se trouvent très certainement chez saint Augustin; mais il emploie ailleurs des termes qui expriment mieux sa pensée, *arbitrium liberum justitiæ, peccati autem servum.* Jansénius reprend ici la distinction augustinienne des quatre états : *avant la loi,* la volonté est complètement esclave de la concupiscence; *sous la loi,* l'homme connaît la loi, mais ne peut résister aux mouvements de la concupiscence; *sous la grâce* et *dans la paix;* l'homme est délivré de l'empire de la concupiscence par la grâce : ou bien, il combat contre la concupiscence et il en triomphe, ou bien, il est débarrassé de la concupiscence dans la souveraine béatitude. Dans le premier état, nous suivons, *sequimur,* la concupiscence; dans le second, nous sommes entraînés par elle, *trahimur;* dans le troisième, nous ne la suivons pas et nous ne sommes pas entraînés par elle, *nec sequimur, nec trahimur;* dans le quatrième, la concupiscence n'est plus, *in pace, nulla concupiscentia... ANTE LEGEM, non pugnamus sed etiam approbamus peccata; SUB LEGE, pugnamus sed superamur.* Le premier état s'étend de la chute d'Adam jusqu'à Moïse et est caractérisé par une ignorance profonde; le second va de Moïse à Jésus : la loi supprime l'ignorance, mais ne donne aucune force pour vaincre la concupiscence; le troisième est l'état actuel de l'homme : la grâce de Jésus-Christ le délivre et le fait triompher de la concupiscence; enfin le quatrième état vient après l'épreuve de cette vie : c'est l'épanouissement de la grâce, qui produit la liberté parfaite avec la destruction radicale de la concupiscence. Psychologiquement, ces quatre états se rencontrent aussi dans chaque homme en particulier.

Dans les deux premiers états, il n'y a aucune liberté possible pour le bien; car, dans le premier, l'ignorance complète désapprouve le bien et approuve le mal; dans le second, l'ignorance est dissipée, mais la

volonté reste sans force; bien plus, la défense de faire le mal augmente le désir de pécher. Sans hyperbole, dit Jansénius, on pourrait faire un volume entier avec les textes de saint Augustin sur ce sujet : *Avant la loi* et *sous la loi*, avant que la grâce de Jésus-Christ ne délivre la volonté captive du juste ou même *avant la foi* sans laquelle la volonté ne peut être délivrée, l'âme n'a aucune liberté pour le bien et elle ne peut s'arracher à la servitude du péché, c. VI.

Pour confirmer son interprétation de la thèse augustinienne, Jansénius s'appuie sur la nature de la grâce de Jésus-Christ essentiellement libératrice, d'après saint Augustin; c'est donc que l'âme est esclave. La grâce confère à la volonté la liberté du bien et elle suppose la foi. Seule, la délectation céleste répandue dans l'âme par le Saint-Esprit nous délivre de la délectation terrestre qui nous asservit et permet de dominer et de subjuguer la cupidité. Seul, l'amour de la justice nous rend vraiment libres; la crainte de la peine ne suffit point, car elle n'est qu'une forme de la concupiscence et de l'amour des créatures. La définition de la liberté donnée par saint Augustin conduit à la même conclusion : est libre, l'acte qu'on a en son pouvoir; or, avant la grâce, le bien n'est pas au pouvoir de la volonté. La volonté n'est pas libre de ne pas pécher et de faire le bien, car, pour ne pas pécher et faire le bien, il faudrait pouvoir accomplir toute la loi; or, la volonté, sans la foi et sans la grâce, peut accomplir quelque loi, mais point toute la loi, c. VII.

Les polémiques de saint Augustin et de Julien prouvent la même thèse. Julien et les pélagiens proclament que la liberté suppose le pouvoir de choisir, avec indifférence, entre le bien et le mal; contre eux, saint Augustin soutient que le libre arbitre subsiste, lors même que la volonté ne peut faire ou choisir ou vouloir qu'un acte déterminé. Ainsi Dieu, les anges, les bienheureux sont libres et cependant ils ne peuvent faire que le bien; par contre les démons, les infidèles et ceux qui sont sous la loi et n'ont pas été délivrés par la grâce, ne peuvent faire que le mal. Pour être libre de faire le bien, la volonté doit être délivrée par la grâce, car le péché lui a fait perdre ce pouvoir de faire le bien. A Julien qui l'accusait d'être manichéen, saint Augustin répond que, pour le manichéisme, l'homme, composé de deux éléments, est *naturellement* esclave de la nature mauvaise, tandis que, pour le catholicisme, la servitude de l'âme est une servitude *volontaire*, une servitude qui est une peine du péché. Le concile d'Orange a employé les expressions même de saint Augustin, c. VIII.

Ce n'est pas tout : par le péché, non seulement l'homme a perdu la liberté de faire le bien, mais encore le pouvoir de s'abstenir du mal, *periit libertas abstinendi a peccato*. Par le péché, l'homme a contracté la nécessité de pécher dont, seule, la grâce de Jésus-Christ peut le délivrer. Sur ce sujet, saint Augustin a discuté avec les pélagiens : Julien s'appuie sur des textes allégués par saint Augustin contre les manichéens avant la naissance du pélagianisme, en particulier, sur un texte où le grand docteur déclare que le péché suppose le pouvoir de s'abstenir : *unde liberum est abstinere*. Mais, dit Jansénius, saint Augustin fait remarquer lui-même que cette définition ne convient qu'au péché d'Adam, au péché qui n'est que péché et non point au péché, peine du péché. Si l'homme avait été créé dans la nécessité de pécher où il naît aujourd'hui, Adam n'aurait point péché, parce qu'il n'aurait pas été libre avec une telle nécessité, mais après la chute, cette malheureuse nécessité de pécher ne supprime pas le péché, parce qu'elle est un châtiment du péché, c. IX.

Cette thèse de saint Augustin exposée formellement dans l'*Opus imperfectum* découvert au temps de Jansénius, se retrouve dans les autres écrits de ce Père, en particulier, dans ses *Rétractations*. D'ailleurs, elle est une conséquence des principes posés par lui: la volonté n'a aucune force pour résister à la concupiscence dont elle est esclave, pas plus qu'elle ne peut résister à une mauvaise habitude qu'elle a contractée, c. X. Livrée à elle-même, la volonté est donc dans la nécessité de pécher. Comme Julien reprochait à saint Augustin de supprimer la liberté en plaçant la volonté dans la nécessité de pécher, saint Augustin soutient que la liberté peut coexister avec la nécessité de faire le seul bien ou de faire le seul mal. Dieu, les anges, les bienheureux ne peuvent faire le mal; les méchants, par leurs mauvaises habitudes, ne peuvent s'abstenir de faire le mal et cependant ils sont libres; de même, la nécessité de faire le mal née de la concupiscence, peine du péché, ne supprime pas la liberté chez l'homme déchu. Le péché originel a enlevé à l'homme le pouvoir de faire le bien, et maintenant, avant la foi et la grâce, il n'a que le pouvoir de faire le mal, absolument de la même manière que les bienheureux n'ont plus que le pouvoir de faire le bien, sans le pouvoir de faire le mal, c. XI.

Saint Augustin soutient cette opinion dans ses écrits soit contre les manichéens, soit contre les pélagiens et il explique cette nécessité de pécher par l'ignorance qui envahit l'intelligence et la concupiscence qui asservit la volonté. Cette double faiblesse tient, d'après les manichéens, à la nature même; d'après les pélagiens, le péché n'a rien enlevé à la nature; d'après saint Augustin, cette nécessité est issue de la première liberté d'Adam; par sa liberté, l'homme est devenu pécheur et cette corruption pénale de la nature, née de la liberté, a engendré la nécessité de pécher. Ici Jansénius prévoit les protestations des scolastiques et le bruit que fera son livre, mais il doit dire la vérité, c. XII.

Cette doctrine de saint Augustin est d'accord avec la foi catholique. Avant d'être délivrée par la foi et la grâce, la volonté ne peut faire le bien; cependant la liberté n'a point péri, car la volonté peut, très librement, pécher, bien qu'elle ne puisse par elle-même faire le bien. En effet, l'indifférence entre le bien et le mal n'est pas essentielle à la liberté. Après le péché, la volonté est libre, par elle-même, pour faire le mal; elle devient libre pour faire le bien, quand elle est délivrée par la foi et la grâce. Ainsi on ne peut agir ni bien ni mal sans la liberté qui intervient dans les deux cas ; mais la liberté suffit pour le mal, tandis qu'il lui faut le secours de la grâce pour le bien. Après le péché, la liberté de faire le bien reste à la volonté en ce sens qu'elle demeure capable de faire le bien et qu'elle peut recouvrer, avec le secours de la grâce, le pouvoir perdu de faire effectivement le bien. Ainsi saint Augustin s'écarte entièrement des théories manichéennes, d'après lesquelles la servitude de la volonté est *naturelle* à l'homme dont la nature est mauvaise et incapable de tout bien. Pour saint Augustin, cette servitude n'est qu'*accidentelle* et elle est réparable par le secours de Dieu. Entre le libre arbitre des démons et celui des infidèles, il y a une différence profonde : chez les premiers, la liberté ne saurait être affranchie par la grâce, tandis que chez les seconds, la liberté peut redevenir capable de faire le bien, c. XIII.

Jansénius tire les conséquences de cette thèse. Avant la grâce, l'homme ne peut plus faire aucune action bonne même moralement, car il ne peut ni observer toute la loi morale, ni même faire une seule action bonne, honnête, puisque le péché a corrompu la volonté au point qu'elle ne peut s'abstenir de faire le mal; avant la grâce, toute action est péché, c. XIV. Par suite, toutes les actions des infidèles sont mauvaises, au moins pour leur motif. Jansénius veut prouver cette doctrine par saint Augustin lui-même : α. la

connaissance de la loi ne donne pas le pouvoir de l'accomplir; tout au contraire, la loi fait abonder le péché; β. sans la grâce, la lutte contre la concupiscence est impossible, car l'homme esclave ne peut que suivre cette concupiscence; γ. sans la grâce, l'homme ne peut vaincre les tentations : ou bien, on est vaincu par elles, ou bien on en triomphe, mais ce triomphe n'est qu'apparent; en réalité, la prétendue victoire est due à une autre concupiscence (orgueil, crainte des châtiments, etc.), *si vincit occultius, vel superbia, vel timore, vel alia cupiditate superatur*, c. XV. Dès lors, l'action inspirée par la crainte par exemple, ne saurait être bonne : il faut l'amour de la justice, la charité ou amour de Dieu et celui qui agit par crainte d'un châtiment n'aime pas la justice, c. XVI.

Seule, est bonne l'action qui a pour motif l'amour de Dieu, fin dernière, l'amour de Dieu aimé pour lui-même; et l'action inspirée par un autre motif n'est pas exempte de faute, parce que l'action qui n'est pas rapportée à la fin à laquelle la vraie sagesse prescrit de la rapporter, n'est pas conforme à l'ordre et, par suite, est plus ou moins coupable, c. XVII. Tout amour de la créature est vicieux; or, cet amour occupe le premier plan dans toutes les œuvres des infidèles : ils aiment la créature plus que le créateur et le monde plus que Dieu; ils obéissent à la cupidité plus qu'à la charité; donc toutes leurs œuvres sont mauvaises, c. XVIII. D'ailleurs, il n'y a pas de milieu entre la charité et la cupidité coupable et comme l'amour règle tout, il faut qu'une action vienne ou de l'amour de Dieu ou de l'amour de la créature; ainsi la cupidité règne partout où n'est pas la charité de Dieu, c. XIX.

Jansénius consacre les derniers chapitres de ce livre à préciser cette thèse : sans la foi et la grâce, l'homme peut observer matériellement les commandements, mais par orgueil ou par crainte, c'est-à-dire, sous l'impulsion de la cupidité terrestre, toujours coupable, qui nous enserre dans ses liens. On n'évite un péché que pour tomber fatalement dans un autre, peut-être plus grave et plus dangereux, parce qu'il est plus caché : *omne quod non est ex fide peccatum est*, c. XX. Aucune tentation ne peut être vaincue effectivement que par l'amour de Dieu; autrement, elle n'est vaincue que par une autre tentation, c. XXI.

C'est pourquoi nous n'avons de nous-mêmes que cupidité et mensonge, car c'est en nous que naît la cupidité d'où vient tout péché et qui ne peut produire que péché. La charité qui triomphe ne peut venir de nous; aussi les œuvres faites sans charité sont péchés, même celles qui surmontent le péché, en apparence. Voilà la doctrine formelle de saint Augustin, dit Jansénius. Comprise autrement, cette doctrine est un pur labyrinthe, *merum labyrinthum*, c. XXII.

Le concile d'Orange a emprunté à saint Augustin ces mêmes paroles et en a fait un canon dogmatique, can. 22. *Omnis homo mendax.* C'est pourquoi nous devons avoir soif de la justice de Dieu, de cette justice qui vient de la grâce de Jésus-Christ, c. XXIII.

Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2135-2136.

d) Conséquence de la déchéance du libre arbitre : Actions des infidèles; Nécessité de pécher et liberté (Livre IV). — Jansénius continue de signaler les conséquences du péché orginel sur la liberté et il développe des idées ébauchées au livre précédent, en particulier au sujet des actions des infidèles.

a. *Les actions des infidèles et des philosophes*, c. I-XVII. — Saint Augustin, écrit Jansénius, enseigne *ex professo* ce principe constant : tout ce qui ne vient pas de la foi est péché; il commente le texte de saint Paul au nom duquel il conclut que toutes les œuvres des infidèles sont mauvaises; lorsque les infidèles paraissent faire quelque acte de vertu, en réalité, ils commettent des péchés : *nullum ab hominibus qui carent fide posse fieri opus bonum, sed solum mendacia atque peccata*, c. I. Jansénius prend vivement à partie Suarez qui essaie d'adoucir les thèses augustiniennes, qui déclare que la doctrine de saint Augustin prise au sens général est inacceptable, que les raisons alléguées par lui sont frivoles et que ses arguments sont équivoques. Les textes de saint Augustin, dit Jansénius, ne peuvent s'entendre au sens dont parle Suarez : il ne s'agit point d'actes bons, mais qui ne peuvent servir à la vie éternelle, car saint Augustin parle de vrai péché, quand il commente saint Paul et il oppose sa thèse à celle de Julien qui admet des actes bons *stériles*. Pour le grand docteur, les actions des infidèles, par le fait qu'elles ne se rapportent pas à Dieu, ne sont point bonnes et les volontés qui les produisent, étant stériles, ne peuvent donner de bons fruits; leurs œuvres sont seulement *moins* mauvaises que d'autres et elles seront jetées au feu. En effet, il n'y a pas de milieu entre les péchés et les actions qui méritent la vie éternelle. L'infidèle fait *mal* une action bonne en soi; or, celui qui fait mal une chose pèche très certainement : *qui autem facit male aliquid, profecto peccat et bona male facit.* L'infidèle peut faire des actions qui *paraissent* bonnes devant les hommes, parce qu'elles sont bonnes par rapport à leur substance, à leur objet, mais ces actions sont pourtant de vrais péchés en ceux qui n'ont pas la foi, parce que ces actions ne sont pas des fruits de la foi et que l'infidèle ne peut agir que par son propre esprit. Bien que les infidèles soient coupables en faisant ces prétendues bonnes œuvres, parce qu'ils les font *mal*, cependant ils sont moins coupables que s'ils les omettaient. Ceux qui ont mené une vie plus honnête parmi les païens ne doivent pas être regardés comme plus vertueux que ceux qui ont fait profession de crimes; mais ils ont été *moins méchants*, ils se sont moins écartés de la vertu. La volonté de l'infidèle est tellement détournée de Dieu que, quoi qu'elle fasse, elle n'agit que suivant sa nature corrompue; dès lors, leurs actes sont contraires à la vraie justice et dignes de supplices. En résumé, pour faire une action bonne, et pour éviter le péché, il faut une intention et une fin bonnes, c'est-à-dire, la foi et l'amour de Dieu; l'acte fait et inspiré par ces motifs conduit nécessairement à la vie éternelle, c. II.

La seule absence de la foi suffit pour qu'on puisse dire que les actes des infidèles sont de vrais péchés, car, en eux, il ne peut y avoir aucun mouvement de la grâce, puisque celle-ci commence toujours par la foi et on n'a aucune part à la grâce avant de commencer à sortir de l'infidélité, *hoc ipso quod non adest ille finis debitus qui est verus Deus, et fide per dilectionem operante intentionemque finis dirigente proponi debet, opus esse malum.... Hoc ipso quod fide opus ad Deum referente carent, efficiuntur injusti... Ubi non est amor creatoris, necesse est ut creaturis vel utatur, vel fruatur..*, et la conclusion est catégorique et absolument générale. *Omnia omnino opera infidelium, nullo excepto, esse vera peccata, nec esse posse nisi peccata, tanta manifestatione declaravit ut si solis radiis eam (sententiam) scribere voluisset, vix arbitror illustrius eam nobis depingere potuisse.* Bref, pas de vertu possible sans la grâce; pas de grâce sans la foi. Reconnaître quelque vertu dans les infidèles, ce serait anéantir la mort de Jésus-Christ et ruiner la grâce, c. III.

Et les raisons données par saint Augustin ne sont point frivoles. Par l'infidélité, l'âme se trouve éloignée de Dieu, détournée de Lui; donc elle ne peut faire aucune œuvre bonne. L'infidélité est une fornication de l'âme qui s'attache aux créatures. Il en est de même des pécheurs; mais comme ceux-ci ont la foi, ils peuvent faire quelques œuvres pour l'amour de Dieu; leur foi prie et ils peuvent exécuter quelques actions imparfaites, c. IV.

Pourtant certains textes de saint Augustin semblent donner raison à l'interprétation de Suarez. Ainsi au c. v du livre *De la prédestination*, le docteur dit que les œuvres du centurion Corneille sont allées jusqu'au ciel; c'est que, répond Jansénius après Augustin, le centurion, comme quelques Juifs, avait la foi. De même, la continence de Polémon était un don de Dieu; d'ailleurs, il faut distinguer soigneusement la continence elle-même et l'œuvre de la continence; l'action, ne se rapportant pas à la seule fin légitime qui est Dieu, est un péché, parce qu'elle ne saurait être l'œuvre d'une volonté bonne (pas de volonté bonne sans la foi). Il faut remarquer encore que Dieu a parfois accordé aux infidèles des secours pour les empêcher de faire des actions plus mauvaises. Saint Augustin distingue aussi les actes bons matériellement, objectivement; il distingue l'acte et la fin, *officium et finis;* il est louable de faire l'acte bon matériellement et, si on ne le faisait pas, on serait plus coupable, mais, pour que l'acte soit complètement bon, il doit tendre à la fin requise, c. v.

Jansénius examine d'autres passages de saint Augustin. L'action de Dieu dans les œuvres des infidèles est une action de sa Providence générale qui agit véritablement en tant qu'elle permet le bien; parfois même Dieu peut tourner le cœur de l'homme au mal pour en tirer du bien. S. Augustin avait d'abord dit que, avant la grâce, l'homme peut vouloir bien vivre et ne pas pécher et que la volonté avait besoin de la grâce pour faire ce qu'elle voulait; mais il a rejeté plus tard cette opinion, car il enseigne que le commencement de la bonne volonté vient de la foi et que la foi vient de la grâce de Jésus-Christ.

Saint Augustin parle aussi d'actions bonnes faites par les impies; sans doute, on peut les louer. Cependant il faut rappeler la dictinction établie par S. Augustin entre le devoir qu'on doit remplir et la fin pour laquelle on doit le faire, *officium est quod faciendum, finis vero propter quod faciendum est.* Or saint Augustin appelle souvent œuvre bonne l'*officium* seul, l'acte objectif commandé, alors qu'en fait, cet acte, bon en soi, est mal fait, *non bene bonum faciunt.* Ainsi faire l'aumône est une œuvre bonne par son objet, mais elle est une œuvre mauvaise, si elle n'est pas faite pour Dieu; ainsi encore les Romains ont fait des œuvres bonnes dont Dieu les a récompensés, en leur donnant l'empire, écrit S. Bonaventure; mais, dit S. Augustin, ce sont des œuvres de gloire humaine, *vera vitia... perceperunt mercedem suam*, c. VI.

Telle est aussi la doctrine des disciples de saint Augustin, de saint Fulgence et de saint Prosper. Ce dernier a écrit au chapitre XVI de son poème *De ingratis*, ce passage resté célèbre parmi les jansénistes et traduit par M. de Sacy :

Car, si nos actions, quoique bonnes en soi
Ne sont des fruits naissant du germe de la foi,
Quelqu'attrait spécieux qui nous les rende aimables,
Elles sont des péchés qui nous rendent coupables;
Et la gloire stérile enflant la volonté
Augmente son supplice avec sa vanité.

Les pélagiens, de leur côté, regardent cette doctrine comme étant celle de saint Augustin, pour la combattre. Contre Julien, saint Augustin déclare formellement que les païens ne peuvent triompher d'un péché que par un autre : *aliis peccatis alia peccata vincuntur*, c. VII.

Les vertus des philosophes sont également de véritables vices et ceci est la conséquence logique des principes déjà posés : leurs vertus ne sont que de fausses vertus ou plutôt sont des vices revêtus d'apparences vertueuses, elles n'ont même pas un commencement de bonté, car il leur manque l'intention, la volonté bonne; les philosophes ont, tout au plus, de bonnes habitudes par rapport à l'objet des vertus. Ces vertus, en tant qu'elles ne rendent pas les hommes meilleurs en les faisant agir, ne sont que des fantômes, c. VIII. Telle est, comme le montre Jansénius, l'opinion de saint Prosper, de saint Jérôme, de saint Ambroise et d'Origène. Saint Prosper, en particulier, dit que ces prétendues vertus sont plus nuisibles qu'utiles, *non prodesse, sed obesse*, c. IX.

Jansénius justifie cette théorie par la nature et la fin de la vertu, La vertu, dit-il, est une habitude de l'âme, une affection habituelle de la volonté : sa nature dépend de la volonté de qui elle vient; elle naît d'un amour de la volonté, or tout acte de la volonté se fait pour une fin; dès lors, la vertu ne doit pas seulement regarder l'acte matériel et objectif, considéré en lui-même et pour lui-même, mais encore la fin que prescrivent l'ordre et la sagesse et dans laquelle la volonté se repose. Or la seule fin de l'homme est Dieu. Voilà ce que dit la raison. Le philosophe, au contraire, désire jouir de ce dont la vérité nous ordonne de nous servir seulement. Cette conception erronée trouble l'ordre, en transformant l'amour transitoire des créatures en un amour permanent, c. X.

En conséquence, les vertus des épicuriens et des stoïciens doivent être blâmées comme celles des Romains, à cause de la fin qu'ils ont poursuivie dans leurs actes : ils rapportaient leurs actes ou au corps ou à l'âme. De là les deux écoles épicurienne et stoïcienne. Les épicuriens placent la fin de l'homme dans les voluptés du corps et leur doctrine est rejetée par tous les chrétiens et par la majorité des philosophes eux-mêmes. Les stoïciens placent la fin de l'homme dans l'âme (puissance, beauté des faits et des paroles, vertu en elle-même) : c'est l'orgueil, le vice des Romains les plus célèbres qui n'ont poursuivi que la gloire et les louanges... autant de vices, dit saint Augustin, *pompatica effigies virtutis*, c. XI. Ainsi l'orgueil se cache sous les prétendues vertus des Romains et des philosophes : tous placent la fin de leurs actes dans les choses créées, aimées et recherchées pour elles-mêmes; c'est le renversement de l'ordre. De là naissent les différents vices : gourmandise, colère, avarice, curiosité, vanité, ambition, et, par-dessus tout, orgueil. L'orgueil, en effet, est le fond de toutes les vertus païennes qui adorent la raison et ne cherchent la vertu que pour elle-même. Épicuriens et stoïciens vivent selon la chair, parce qu'ils vivent selon l'homme; les premiers pour le corps, les seconds pour l'âme, ni les uns ni les autres pour Dieu, notre fin dernière à qui toutes nos actions doivent se rapporter. Ce devoir s'impose au chrétien, et à tout homme, car il découle non point de la Rédemption, mais de la Création, non point d'une loi positive de Dieu, mais de notre nature même. Si on relève les vertus des grands hommes de l'antiquité, c'est à cause de la fausse idée que les philosophes ont de la vertu, ils ignorent quelle doit être la fin unique de nos actes; ils confondent la *fin* des vertus avec leur *office*, l'action elle-même avec la fin qu'on doit avoir. Or, la différence essentielle entre la vertu et le vice vient non de l'action regardée en elle-même, mais de la fin, qui seule, spécifie l'action et la fait être ce qu'elle est. C'est la fin qui gouverne la volonté et lui imprime le mouvement; aussi les hommes se trompent dans les jugements qu'ils portent sur les actions, parce qu'ils les considèrent en elles-mêmes et les apprécient mal, même quand ils prêtent attention à la fin, parce que leur aveuglement les empêche de discerner la fin que l'homme doit avoir dans ses actions. Donc, il ne suffit pas de dire que les œuvres des païens sont stériles et ne méritent rien devant Dieu; ce sont là des atténuations de la vérité pure et simple, des inventions humaines de notre esprit qui veut nous rendre indépendants de Dieu et qui

croit qu'on peut être juste sans la foi et sans la grâce, c. XII.

Cette thèse générale de saint Augustin découle de ses principes sur l'amour des créatures et sur l'amour de Dieu, *de fruendo solo Deo utendisque creaturis.* Il faut encore distinguer l'amour d'usage, *dilectio transitoria*, par lequel nous aimons une chose pour en user, nous en servir, mais non point y attacher notre cœur; cet amour qui ne fait que passer, *transitoria*, n'est point mauvais, pourvu que l'usage soit pour Dieu et selon Dieu, c'est-à-dire, pourvu qu'on use des choses de la vie présente en vue des biens éternels, avec modération et retenue, sans passion, *ad necessitatem et non ad gaudium.* L'amour de jouissance, *dilectio mansoria*, par lequel nous aimons une chose pour en jouir et nous y reposer est mauvais, parce qu'on fait de la chose qu'on aime une fin dernière; c'est le renversement de l'ordre. Aussi cet amour est toujours vicieux et il est d'autant plus dangereux que les choses qu'on aime sont par elles-mêmes plus innocentes. Il n'est jamais permis d'agir par cet amour qui nous fait rechercher les créatures pour en jouir; cet amour de la créature pour elle-même est, en soi, un péché qui vicie radicalement tous les actes qui en procèdent, quelque bons qu'ils paraissent en eux-mêmes; c'est un mauvais arbre qui ne peut produire que de mauvais fruits, c. XIII; par suite, quoi qu'en dise Suarez, une fin honnête ne suffit pas à rendre une action bonne. La seule fin de l'acte bon, de la vertu, est Dieu aimé pour lui-même et cette fin est évidemment au-dessus et au dehors de l'homme, au-dessus du corps et de l'âme, comme le voulaient les épicuriens et les stoïciens, c. XIV.

De ces thèses, Jansénius déduit des corollaires importants : α. la vertu n'est pas autre chose que l'amour de Dieu et donc toutes les vertus sont inséparables de l'amour de Dieu; β. la foi est nécessaire à toutes les vertus, car la foi seule peut montrer cet amour comme fin dernière, peut diriger notre conduite et obtenir de Dieu cet amour; sans la foi, on ne peut approcher de Dieu; γ. il n'y a pas de vertu en dehors de la vraie religion; δ. la distinction apportée par les pélagiens entre les actes fructueux ou surnaturels et les actes stériles qui ne sont que moralement bons n'a aucun fondement, car toute vertu vraie se rapporte à Dieu et conduit à la vie éternelle; ε. toute œuvre bonne, quelle qu'elle soit, vient de la grâce et est méritoire devant Dieu; ζ. il n'y a pas de bonne volonté possible sans la foi et l'amour; η. vertu, bonne œuvre, œuvre de foi, œuvre de piété, œuvre méritoire sont des termes synonymes. Ces diverses propositions résument la doctrine augustinienne sur la grâce, les bonnes œuvres et les mérites et toute autre doctrine vient d'une philosophie païenne qui n'a rien de commun avec la foi chrétienne, c. XV.

Jansénius est amené à se demander s'il y a en nous naturellement des inclinations bonnes, des semences de vertus, *semina virtutum.* Si, dit-il, on ne considère que l'acte en lui-même, on peut dire qu'il y a, dans l'homme, la semence naturelle de quelques vertus et c'est de là que les philosophes païens ont tiré les principes de leur morale. Comment expliquer cela? C'est que la nature raisonnable porte encore l'image de Dieu et la loi de nature n'est pas complètement détruite en elle, mais il faudrait appeler cela des *ruines* et des *restes* de vertu, plutôt que des semences. D'ailleurs, cela ne constitue que la matière, le corps de la vertu. L'âme de la vertu, c'est la fin de l'acte, l'intention sans laquelle la vertu n'est qu'un cadavre inerte. Or, cette fin, âme de la vertu, ne vient point de la nature humaine, mais de Dieu seul, même par son germe et par son commencement. Ainsi les théologiens modernes qui distinguent les œuvres naturelles et les œuvres surnaturelles s'inspirent d'une philosophie toute païenne et se séparent tout à fait de saint Augustin pour qui les vertus dites naturelles sont, en réalité et essentiellement, de véritables vices, nés de l'amour des créatures, c. XVI. D'après Jansénius, cette doctrine n'est point seulement une opinion personnelle de saint Augustin; c'est la doctrine catholique elle-même, consacrée par le concile d'Orange, can. 9, 18, 20, qui a condamné formellement les thèses opposées de Julien. L'opinion qui admet l'existence de vraies vertus chez les infidèles est, d'après saint Augustin et le concile d'Orange, « une farce, un délire, une insanité, une erreur, une impiété contraire au sens chrétien, » c. XVII.

Cette doctrine de Jansénius sur les actions des infidèles est une des idées fondamentales du jansénisme et Arnauld, dans sa *deuxième Apologie*, *Opera*, t. XVII, p. 103-185, l'a exposée avec une netteté parfaite.

b. *La nécessité de pécher et la liberté.* c. XVIII-XXIV. — Après cette longue digression sur les actions des infidèles, Jansénius éprouve le besoin de préciser la pensée de saint Augustin sur la perte de la liberté. En quel sens, l'homme, par le péché, a-t-il perdu la liberté de faire le bien et d'éviter le mal et est-il tombé dans la nécessité de pécher? C'est, dit-il, la thèse formelle de saint Augustin, que, par le péché originel, notre liberté de faire le bien a péri, au point qu'avant d'avoir reçu la grâce, non seulement l'homme ne peut observer intégralement la loi de l'honnêteté morale, ni même une seule loi, ne peut faire une seule bonne œuvre; bien plus, il ne peut faire un acte quelconque sans pécher, même quand il paraît garder la loi, c. XVIII.

Ici se posent des questions particulièrement graves. S'il y a, pour la volonté, nécessité de pécher, le péché n'existe plus, car ce qui est nécessaire ne saurait être péché. Cette nécessité de pécher, écrit Jansénius, n'exclut point le péché. La volonté n'est point nécessitée à faire tel péché particulier, mais elle ne peut éviter un péché qu'en tombant dans un autre. Bref, cette nécessité regarde le péché en général et non point un péché en particulier et elle ne supprime pas totalement l'indifférence que réclament les modernes. Tout le monde place une nécessité semblable en Dieu, dans les anges, dans les bienheureux relativement au bien; la liberté de contradiction leur suffit. Elle suffit de même à l'homme déchu. La volonté est libre dans son *exercice*, nécessitée dans sa *spécification* et cette liberté suffit aux yeux mêmes de certains scolastiques.

Saint Augustin accorde cela : l'infidèle ne peut éviter un péché qu'en tombant dans un autre; c'est comme une habitude contractée de faire le mal en vertu de laquelle on tomberait nécessairement dans le mal, à moins qu'on n'en soit détourné par une cupidité plus grande, c. XIX; Jansénius ajoute qu'il n'a vu nulle part, dans saint Augustin, l'explication inventée par les scolastiques; cette liberté philosophique par laquelle on fuit un péché pour se précipiter dans un autre paraît de peu d'importance au grand docteur, c. XX.

C'est ainsi que Jansénius s'achemine vers le fameux chapitre XXI où se trouve exposée, en termes parfois contradictoires, une de ses thèses fondamentales, résumée dans la 3e proposition condamnée en 1653.

Jansénius insiste sur une définition de la volonté donnée par saint Augustin : *motus animæ, cogente nullo, ad aliquid vel non omittendum vel adipiscendum;* d'où Jansénius conclut que, seule, la nécessité de *coaction* détruit la liberté. Dès lors, la volonté, tant qu'elle est esclave du péché, dominée par la concupiscence, n'est point libre; seule, la grâce qui la délivre de cette servitude est la vraie liberté. Cependant les actes faits sous la poussée irrésistible de la concupiscence

dominante sont des péchés. C'est que, dit Jansénius, la concupiscence elle-même est la suite, la punition du péché et il rappelle la célèbre distinction de saint Augustin : le péché qui n'est que péché et qui suppose la liberté (péché d'Adam), le péché qui est peine du péché (concupiscence), enfin le péché qui est à la fois péché et peine du péché (les péchés de l'homme actuel avant la grâce). Dans ce dernier cas, qui est celui de l'homme déchu, la liberté actuelle n'est pas nécessaire pour qu'il y ait vraiment péché, c.xxi.

Pour mieux répondre à l'objection des scolastiques : « le péché n'existe que là où il y a possibilité de l'éviter, » Jansénius reprend la distinction du double état : l'état naturel établi par Dieu et un état pénal dans lequel la créature, par son péché libre, a perverti la nature et provoqué l'ignorance et la concupiscence. Dans ses discussions avec les manichéens, saint Augustin ne parle que du premier état, pour expliquer l'origine du mal. Les manichéens affirment l'existence, dans l'homme, d'un principe mauvais qui force l'homme à faire le mal. Pour leur répondre, saint Augustin considère l'homme avant la chute et reconnaît en lui une indifférence parfaite sans laquelle Adam n'aurait pas péché. Dans ses polémiques avec les pélagiens, pour expliquer la nécessité de faire le mal, saint Augustin ne parle que du second état. Les pélagiens ne voient que l'homme vivant actuellement dans le péché et ne veulent pas attribuer le péché à Dieu; dès lors, comme ils n'admettent pas les deux principes des manichéens, ils affirment l'existence actuelle de l'indifférence complète, même dans l'homme déchu. Pour les combattre, saint Augustin soutient que la nécessité de pécher, où l'absence de la grâce place l'homme, est la punition du péché du premier homme. Bref, dit Jansénius, la grâce médicinale de Jésus-Christ permet seule de faire le bien; mais cette grâce n'est point celle dont parle Molina, c'est la grâce efficace par elle-même, laquelle nous fait faire le bien que nous faisons, suivant les expressions du concile d'Orange, can. 20.

Dans la nature bonne, telle qu'elle était sortie des mains du créateur, l'indifférence était parfaite : le péché alors devait être pleinement volontaire et il fallait à l'homme une liberté complète, indifférente entre le bien et le mal. Mais les péchés actuels sont les peines du péché originel; ils ne supposent point la liberté indifférente, car les châtiments sont imposés et ne sont point libres. Par suite, des péchés peuvent être commis même par celui qui est dans la nécessité générale de pécher, car cette nécessité générale n'est pas autre chose que cette aveugle concupiscence terrestre qui presse et opprime la volonté, à la manière d'une habitude générale mauvaise. Ces actes ne cessent pas d'être des péchés, parce qu'ils dérivent non pas de la nature faite par Dieu, mais de la nature corrompue par le péché du premier homme, c. xxii.

D'ailleurs, d'après saint Augustin, les péchés actuels peuvent être évités, mais seulement par la foi et la grâce du Christ qui libère l'âme de la servitude du péché et lui donne la liberté de faire le bien; sans la grâce, au contraire, on ne peut éviter le péché, soit que l'aveuglement empêche de voir la vérité et le bien, soit que la concupiscence opprime la volonté, soit que la loi qui défend enflamme le désir de pécher. *Pœnalis vitiositas subsecuta est peccatum et ex libertate fecit necessitatem.. Victa vitio in quo cecidit voluntate, caruit libertate natura...*

Aussi les infidèles, privés du secours de la grâce libératrice, ne peuvent éviter un péché qu'en tombant dans un autre : cependant, ils peuvent éviter le péché, en ce sens qu'ils peuvent recevoir la foi et la grâce qui les libéreront, comme un boiteux peut marcher droit, s'il est guéri par un médecin : *in claudo potest consistere potestas recte ambulandi, quia medici arte sanari potest, cum necessitate claudicandi, quamdiu caret medicina.* Quant aux fidèles, ils peuvent véritablement éviter le péché, parce qu'ayant la foi, ils sont en état de prier Dieu pour obtenir de lui le secours nécessaire afin d'éviter le péché et de faire le bien, c. xxiii.

L'existence des commandements, exhortations, réprimandes n'est point en opposition avec cette doctrine, comme le remarque saint Augustin, dans son livre *De correptione et gratia* contre les pélagiens et surtout contre les moines d'Hadrumète. Les scolastiques font appel à la liberté d'indifférence, mais Jansénius s'en tient à la solution de saint Augustin qui ne regarde pas l'indifférence comme essentielle à la liberté. La légitimité des préceptes negatifs qui défendent un acte s'explique par la liberté d'exercice qui laisse le choix entre plusieurs actes mauvais. Les préceptes positifs éclairent l'intelligence et font connaître ce qu'il faut faire; si, sans la grâce, ces préceptes ne peuvent être observés, c'est que, par un acte libre primitif, la volonté s'est placée dans un état stable où elle se porte au mal avec réflexion et avec un entier consentement, soit qu'elle puisse, soit qu'elle ne puisse pas se soustraire à cette nécessité de faire le mal, *satis est quod peccator sciens et prudens plena voluntate feratur in malum, sive ab ista malum diligendi necessitate se expedire possit, sive non possit.* C'est la troisième proposition : une volonté délibérée, par le fait qu'elle est en notre pouvoir, c'est-à-dire, par le fait qu'elle ne s'exerce pas malgré nous, est libre et ne peut pas ne pas être libre, lors même que l'acte est nécessaire.

Sans doute, la volonté de l'infidèle ne peut, sans la grâce, obéir au précepte de croire et d'aimer Dieu ou même de faire quelque bien, parce que, en punition du péché originel, elle persévère dans l'amour de soi, dans la concupiscence où elle s'est librement plongée. Il serait absurde de dire que cet amour terrestre dans lequel très librement la créature raisonnable est tombée et qui est une juste punition de sa faute, supprime sa liberté et, avec la liberté, le péché. En effet, tout amour, en vertu des actes qu'il produit, devient plus stable, plus immuable; l'habitude engendre un amour indéracinable et cela, non point parce que la liberté disparaît, mais parce que la liberté s'exerce constamment dans le même sens et se fixe en quelque sorte. C'est le prélude, le commencement de la béatitude ou de la damnation. L'habitude mauvaise fortifie la volonté qui devient de plus en plus mauvaise, tout en restant toujours libre, c xxiv.

Comme toutes ces thèses semblent reprendre la doctrine de Baius, Jansénius éprouve le besoin de s'expliquer dans les trois derniers chapitres et de montrer que les condamnations de Pie V et de Grégoire XIII n'atteignent pas sa propre doctrine.

La proposition 64 de Baius est ainsi conçue : *Homo peccat damnabiliter etiam in eo quod necessario facit.* La proposition condamnée, écrit Jansénius, se rapporte à une nécessité *absolue*, à une nécessité *originaire* qui déterminerait spécifiquement la volonté au mal et dans son exercice particulier et naturel, sans aucune liberté préalable dont cette nécessité serait l'effet et la punition. Une telle nécessité serait attachée à la nature même de l'homme, qui, dès lors, serait dans l'impossibilité de faire un acte coupable. Mais saint Augustin ne parle que de nécessité générale, d'une nécessité en vertu de laquelle l'homme déchu, avant de recevoir la grâce, ne peut que pécher, tout en ayant, en chaque péché particulier, la liberté de choisir. D'ailleurs, ajoute Jansénius, on peut avoir une liberté entière, même dans le cas où la volonté ne peut s'abstenir de pécher; quand cette nécessité est issue d'un acte libre, cette nécessité n'est, en réalité, que la continuation de l'acte libre primitif, c. xxv.

Jansénius examine plusieurs autres propositions

condamnées par Pie V : propositions 25, 27, 28, 29, 33, 36, 37; mais, dit-il, plusieurs de ces propositions peuvent être prises en un sens légitime et orthodoxe, comme l'avouent les jésuites Suarez, Vasquez et Tolet et comme le reconnaît la finale même de la bulle; elles ont été constamment enseignées par saint Augustin contre les pélagiens; elles sont le fondement même de sa doctrine sur la grâce et le libre arbitre et ce docteur réprouve les propositions opposées comme des fruits de l'hérésie pélagienne, c. XXVI.

Ces propositions ont été condamnées, non point parce qu'elles sont fausses en elles-mêmes, mais seulement par prudence, pour ne pas scandaliser les ignorants, afin d'éviter les protestations des scolastiques, qui, tous, soutiennent des thèses opposées. Plusieurs de ces propositions ont été condamnées à cause de l'aigreur des censures de Baius contre ses adversaires et plusieurs n'ont été condamnées que pour un temps. Il n'y a pas d'apparence que l'Église ait voulu condamner un point capital de la doctrine de saint Augustin qu'elle a si souvent approuvée; penser autrement, ce serait croire que le Saint-Siège se contredit, qu'il a erré autrefois ou qu'il se trompe aujourd'hui, c. XXVII.

Les jansénistes se sont souvent appuyés sur ce passage de Jansénius pour dire qu'il croyait le pape infaillible; autrement, il aurait pu se contenter de dire que Pie V s'est trompé, sans chercher à résoudre les difficultés soulevées contre son système par la condamnation de Baius.

4° *État de pure nature.* — 1. *Impossibilité de cet état montrée par le désir du bonheur* (Livre I). — Après l'état de nature déchue, Jansénius étudie l'état de nature pure qui ne s'en distingue que par un point : la nature pure, selon les modernes, c'est la nature déchue, sauf la peine;ces deux états diffèrent comme un homme dépouillé diffère d'un homme nu, l'homme déchu a perdu ce que la nature pure n'aurait jamais possédé; la nature pure est un état négatif, la nature déchue est un état privatif; dans la nature pure, l'homme n'aurait jamais eu la grâce, tandis que, dans la nature déchue, l'homme est privé de la grâce qui avait été accordée à nos premiers parents; dans la nature pure, l'homme aurait été créé sans aucun droit à la béatitude éternelle et à la vision béatifique, sans la foi pour l'intelligence, sans la grâce pour la volonté, avec la lutte des deux appétits terrestre et céleste, avec l'ignorance, la faiblesse,la facilité à pécher aussi grande qu'aujourd'hui, plus grande même, car, dans l'état actuel de l'homme déchu, la connaissance de Dieu, le souvenir des promesses et des communications divines, le souvenir de l'état primitif et de la chute, la promesse du rédempteur à venir, l'espérance de la rédemption, toutes choses transmises aux descendants d'Adam, ont atténué la facilité de pécher dans la nature déchue.

Les pélagiens prétendent qu'en fait, Dieu a créé l'homme dans l'état de nature pure, puisqu'ils rejettent le péché originel; le mot même de nature pure a été inventé par eux. Les scolastiques modernes, Suarez, Bellarmin, regardent cet état simplement comme possible. Mais ces deux thèses de l'existence réelle (pélagiens) et de la possibilité (modernes) de la nature pure sont absolument opposées à l'enseignement formel de saint Augustin, c. I.

En effet, saint Augustin affirme en termes catégoriques l'impossibilité de l'état de nature pure. La créature raisonnable veut naturellement être heureuse, c'est le but vers lequel elle tend; c'est sa fin; il faut donc qu'il y ait quelque chose qui soit capable de lui procurer ce bonheur; il faut que l'homme aime le véritable bien et le possède. Or celui-là seul est heureux qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mauvais. Il y a trois états dans lesquels l'homme ne saurait être heureux : *cruciatus non habentis, languor non amantis, malitia errantis voluntatis;* ces trois états seuls seraient possibles dans la nature pure. Le bonheur n'est possible que dans un quatrième état : *habet quidquid vult et nihil mala voluntate vult.* Mais cet état ne peut être obtenu que par une puissance surnaturelle, par la grâce de Dieu. En résumé, l'homme tend naturellement vers Dieu, comme vers son principe et sa dernière fin; il ne peut cependant y tendre, encore moins y parvenir, sans l'amour surnaturel de Dieu; donc Dieu n'a pu le créer sans lui donner cet amour; c'est-à-dire la charité, la justice, la sainteté surnaturelles, c. II. Jansénius va développer ce premier argument dans les 20 chapitres de ce livre.

La fin connaturelle de la créature raisonnable ne peut être que Dieu et la volonté n'est droite et bonne que si elle tend à cette fin; si elle s'en écarte, elle devient inquiète et troublée, parce qu'elle n'est pas juste, parce qu'elle n'est pas dans l'ordre; elle tombe dans l'orgueil, si elle se tourne vers elle-même;elle est charnelle, si elle s'abaisse vers les choses inférieures. Et le péché consiste précisément en cela : se détourner de l'amour de Dieu et des choses supérieures pour se tourner vers soi ou les choses inférieures : c'est cela même qui constitue le péché, ce que saint Augustin appelle le *formel* du péché.

Donc l'homme n'a pu être créé autrement que soumis à son créateur. Qu'il aime celui de qui il vient et il sera heureux de le posséder; qu'il se détourne de son créateur, il sera pécheur et malheureux. Supposé que l'homme soit créé sans cet amour du créateur, alors sa volonté sera mauvaise, parce qu'elle n'aime pas ce que la loi éternelle lui ordonne d'aimer et cette volonté mauvaise, dans ce cas, serait l'œuvre de Dieu. Cet amour du créateur ne peut être que la charité ou amour surnaturel, car, dit Jansénius, la distinction scolastique de l'amour *naturel* et de l'amour *surnaturel* est absolument inconnue de saint Augustin et des Pères, c. III.

Jansénius s'applique à prouver longuement, en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin, que l'amour de Dieu s'identifie avec la charité surnaturelle, la grâce. Il apporte six arguments en faveur de cette thèse :

a. — L'amour de la vérité éternelle et immuable montre que l'amour de Dieu nécessaire au bonheur de l'homme est un amour surnaturel de charité, c. IV.

b. — L'amour de la justice dérive également de la charité. Dieu ne peut créer un être raisonnable sans une volonté tournée de quelque manière vers son créateur; si, en effet, cet être ne pouvait aimer la justice et fuir l'injustice, il ne commettrait point de péché proprement dit et l'acte mauvais qu'il ferait serait imputable au créateur lui-même. Or cet amour de la justice ne peut venir que d'une grâce surnaturelle; il naît de la charité; on ne peut chastement éviter l'injustice, et par suite, bannir toute affection au péché, si on n'aime pas la justice, et on ne peut aimer la justice, c'est-à-dire, fuir le mal, parce qu'il est injuste et faire le bien parce qu'il est juste, que si le Saint-Esprit répand la grâce dans nos cœurs. Donc la nature pure est impossible, car Dieu ne peut créer un être raisonnable dans un état où il ne pourrait ni aimer la justice d'une bonne œuvre, ni détester l'injustice d'un œuvre mauvaise, un état dans lequel il ne pourrait faire quelqu'acte bon que par crainte d'un châtiment et non par amour de la justice, un état dans lequel il ne pourrait aimer et désirer le bien, un état dans lequel il ne pourrait rien faire *comme il faut*, c'est-à-dire, avec l'amour et la délectation de la justice, c. V.

Cet amour de la justice dont parle saint Augustin n'est point l'amour d'une vertu morale pour elle-

même, comme le pense Vasquez, ni la volonté de faire une œuvre moralement bonne dans toutes ses circonstances. Cela est tout à fait étranger à saint Augustin « au vin pur d'Augustin, on a mélangé l'eau des opinions philosophiques, » c. VI.

La justice qui est aimée pour elle-même est inscrite en nos cœurs. Ce n'est point une qualité de notre âme qui nous fait justes, qui naît, se développe et meurt, car une telle qualité est temporelle et changeante, tandis que la justice dont nous parlons est éternelle et immuable. C'est une règle fixe qui brille au sommet de notre esprit, qui n'augmente ni ne diminue et qui sert de norme à toutes nos actions. On appelle justes les actes qui sont conformes à cette règle, c. VII. Cette justice est Dieu même et l'amour de la justice, c'est l'amour de Dieu même; par elle, nous participons à la justice divine et nous sommes justes dans la mesure où nous aimons et réalisons en nous la justice divine. Qui aime autre chose aime le vice et se détourne du créateur pour se tourner vers la créature, c. VIII.

Cet amour de la justice suppose évidemment la grâce qui nous fait aimer ce qu'il faut faire, *amatur quod agendum est*. Pour faire le bien, l'âme doit être détournée de l'amour des créatures et de la crainte des châtiments; or cela n'est possible qu'avec le secours de la grâce, seul lien qui unisse à Dieu, seule force qui puisse conduire à Dieu; par cette participation à la justice divine, l'âme devient sainte, vraie, juste. Voilà la pure doctrine de saint Augustin. Si quelque péripatéticien ne comprend pas, il n'a qu'à prier Dieu pour qu'il lui donne l'intelligence, *si quis eorum* (*peripateticorum*) *non intelligat, oret Deum ut intelligat*, c. IX.

Jansénius prend soin d'ajouter que, d'après saint Augustin, cet amour de la justice ne saurait être *naturel*, car un amour *sincère* ne peut venir que de la grâce, sans laquelle l'amour du péché domine dans l'âme, sans laquelle on ne peut avoir que la crainte du mal qui retient l'âme opprimée par le péché. Saint Augustin n'a jamais parlé de l'amour naturel; pour lui, sans la grâce, on ne peut qu'aimer la créature et s'attacher à elle, c'est-à-dire pécher en violant la loi éternelle, c. X.

c. — Par ailleurs, l'amour de Dieu doit être absolument *gratuit;* il faut aimer Dieu pour lui-même; or cet amour suppose une grâce vraie, car l'amour gratuit, chaste, pur, à cause de sa sublimité et de sa pureté parfaite, dépasse toutes les forces de la nature; cet amour « comme il faut *sicut oportet* » sans lequel l'acte est vicié par quelqu'amour de la créature, ne vient que de la grâce, c. XI.

d. — Les réponses de saint Augustin aux attaques des pélagiens confirment cette interprétation de sa doctrine, c. XII.

e. — Jansénius, bien que plein de méfiance pour les philosophes, fait appel à eux : les platoniciens placent la béatitude dans l'amour du souverain Bien qui est Dieu; la vertu consiste à connaître, à aimer et à imiter Dieu, or tout cela n'est possible que par le secours de Dieu lui-même. Aristote place la béatitude dans la contemplation du souverain Bien; or, cette contemplation est évidemment au-dessus des forces de la nature, c. XIII.

f. — Enfin Jansénius rappelle que l'amour est le principe de tous nos actes; cet amour est charité ou cupidité; pas de milieu; dans toute action volontaire, l'homme obéit à l'amour de Dieu ou à l'amour des créatures. Or, il n'y a pas d'autre charité que celle qui vient de la grâce et qui suppose la purification de l'âme. Comme Dieu ne pouvait mettre, dans le cœur de l'homme, la cupidité, il suit qu'il devait lui donner la charité. Donc encore une fois, l'état de nature pure est impossible, c. XIV.

L'amour de Dieu est assurément surnaturel, car il ne peut naître de la nature et de nos facultés; pourtant il est naturel en un certain sens. En effet, la raison, par une lumière toute naturelle, nous apprend que Dieu doit être aimé pour lui-même, par-dessus tout, comme notre souverain Bien; Dieu étant notre fin naturelle, un appétit naturel nous incline vers lui, quoique cette fin ne puisse être atteinte que par un secours surnaturel, comme saint Thomas l'enseigne positivement dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boëce. Malgré tout cependant, Jansénius rejette les thèses de Luther et de Calvin pour qui la justice originelle est naturelle à l'homme, comme « la santé à l'animal et la fraîcheur à l'eau. » La créature raisonnable est d'une condition si noble et si relevée, parce qu'elle est l'image de Dieu, qu'aucun bien autre que Dieu, inférieur à Dieu, ne peut suffire à son bonheur, c. XV.

De tout ceci il faut conclure que l'amour de Dieu est naturel à la créature raisonnable, de sorte que cet amour lui est prescrit par une obligation très naturelle, très étroite, très stricte, bien que celle-ci ne puisse accomplir ce devoir que par un secours surnaturel, par la grâce. Pour saint Augustin, il n'y a pas d'autre amour chaste de Dieu que celui-là même dont Dieu est l'auteur, car, tout autre amour, quelque pur qu'il paraisse, est une invention de la philosophie et du pélagianisme, c. XVI.

L'amour par lequel l'homme adhère à Dieu, est-il dû ou bien est-il un don gratuit? Grave question, car s'il est dû, comment peut-il être une grâce? s'il est un don, comment peut-il être dû? Si Dieu doit donner la charité à la créature innocente, comment cette charité est-elle une vraie grâce? Si elle est une vraie grâce, comment Dieu peut-il être obligé de nous la donner? Pour répondre à cette difficulté, Jansénius rappelle d'abord deux principes : L'homme doit aimer Dieu, plus que toutes les créatures et cela par nature, par le fait même qu'il est l'image de Dieu, créée par lui. En second lieu, cet amour, bien que raisonnable et conforme à l'ordre, ne peut être donné que par un bienfait gratuit de Dieu. Ceci dit, Jansénius propose son opinion. Avant le péché, l'homme doit recevoir son chaste amour de Dieu, sans quoi il serait dispensé d'aimer Dieu; s'il n'avait pas reçu cet amour, il pourrait se détourner de Dieu sans la moindre faute, ou, s'il y avait une faute, elle retomberait tout entière sur le créateur, puisque, sans aucune faute antérieure, l'homme n'aurait pas reçu la grâce, sans laquelle il lui est impossible de se tourner vers Dieu et de lui rester soumis dans l'ordre naturel; sans cette grâce, l'homme s'éloignerait nécessairement de Dieu. *Creatori deputandum quidquid in ejus creatura fieri necesse est.* Comment concevoir cet état de nature pure où l'homme, image de Dieu, ne serait pas tenu d'aimer Dieu, où il ne devrait pas rapporter ses actions à Dieu, comme à sa fin dernière, où il ne devrait pas honorer Dieu d'un vrai culte, où il ne serait pas tenu de considérer et d'aimer en toutes ses actions, la vérité, la justice, l'équité, la droiture? Or, tout cela n'est possible que par l'amour de Dieu, répandu dans les cœurs par le Saint-Esprit. Bref, l'homme ne peut être créé sans avoir le secours nécessaire et suffisant pour aimer son créateur. Les scolastiques modernes, comme Lessius, Bellarmin, Suarez, Vasquez, reconnaissent que, si Dieu ne donnait pas les grâces suffisantes, les hommes ne seraient plus tenus d'observer les commandements de Dieu; mais ce n'est pas entendre saint Augustin que d'avoir recours à ces sortes de grâces, c. XVII.

Dieu ne peut refuser à sa créature innocente la grâce de son amour; cette grâce est donc due en quelque manière, *aliquomodo debitam*, non point, à proprement parler, à la créature elle-même qui n'y a aucun

droit, mais elle est due à la bonté, à la justice et à la sagesse du créateur; ces perfections souveraines ne permettent pas au créateur de refuser à son image innocente la grâce nécessaire pour jouir de Celui qui est sa fin naturelle, comme son principe.

C'est d'ailleurs la pure doctrine de saint Augustin lequel, par de multiples arguments, montre aux pélagiens l'inconsistance de leur doctrine. Si, comme ceux-ci le prétendent, les enfants naissent dans l'état de nature pure le baptême leur serait inutile; ces enfants étant innocents, seraient par le fait même fils adoptifs de Dieu, ses héritiers, et ne pourraient être écartés de cet héritage que par un péché, toutes hypothèses que repousse la pratique de l'Église, c. XVIII.

Dieu donc n'a pu créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui, avec ces misères, avec cet aveuglement et ces ténèbres qui remplissent son esprit, avec cette impuissance à faire le bien et cette inclination au mal, avec cette lutte intime qu'il sent continuellement en lui-même, avec cette tyrannie des passions qui l'entraînent au péché, avec les maux qui l'affligent dans son corps et dans son âme, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. L'homme n'a pu être créé sans le pouvoir d'aimer Dieu et de vivre sagement; or, il n'y a pas d'autre amour de Dieu que la charité répandue dans les cœurs par le Saint-Esprit; pas de volonté droite et sage sans cet amour, car tout autre amour est cupidité. La volonté est nécessairement mue vers quelque chose, en haut ou en bas, vers Dieu ou vers la créature. Ne pas aimer Dieu par-dessus tout est intrinsèquement mauvais; or, Dieu, souverainement juste et bon, ne peut créer un être raisonnable avec une volonté mauvaise (tournée vers la créature); donc il l'a créée avec une volonté bonne (tournée vers le créateur), avec une volonté sage, c'est-à-dire droite, c'est-à-dire, avec la grâce de l'amour de Dieu, car ne pas aimer Dieu est une folie. D'ailleurs, il faut que l'homme ait été créé avec le pouvoir d'observer les préceptes, sans quoi il eut été injuste de le punir pour la violation de ces commandements, c. XIX.

Comment cette bonne volonté due à l'homme innocent est-elle une grâce? Elle est une grâce, dit Jansénius, comme la grâce suffisante des modernes qui affirment que cette grâce est due à l'homme pour qu'il puisse atteindre sa fin. Rien de plus naturel qu'une créature innocente, image de Dieu, reçoive une grâce de Dieu. Dieu se doit à lui-même, à sa justice, à sa bonté de donner cette grâce à sa créature innocente. Cette grâce cependant reste toujours gratuite, car elle provient uniquement de la libéralité du donateur et non point du droit du bénéficiaire; elle n'est point une rétribution, une récompense d'une bonne œuvre antérieure, car elle ne correspond à aucun mérite, à aucun droit. Elle est un vrai don gratuit, parce qu'elle n'est pas obtenue par un mérite ou par les forces de la nature; par suite, la nécessité où se trouve Dieu de donner à l'homme innocent cette grâce n'enlève rien à la libéralité, à la miséricorde de Dieu et à son caractère de grâce essentiellement gratuite, c. XX.

2. *Impossibilité de l'état de pure nature montrée par l'analyse de la jouissance béatifique* (Livre II, c. I-X). — Le second argument contre la possibilité de la nature pure est tiré de la *jouissance béatifique* du souverain Bien qui dépasse toutes les forces de la nature et suppose l'amour de Dieu. En effet, ou bien, la créature raisonnable tend vers une fin inférieure, — ce qui est contre nature; ou bien, elle ne peut arriver au bonheur — ce qui est contraire à la sagesse et à la bonté du créateur; ou bien, elle peut arriver au bonheur par ses propres forces, — ce qui est une forme de l'orgueil, injurieux pour la grâce du Créateur. Les scolastiques acceptent les deux premières alternatives et rejettent la troisième; en quoi, ils sont en opposition avec saint Augustin; celui-ci, en effet, dit nettement que la créature ne saurait jouir de Dieu de quelque manière, si Dieu ne lui accorde cette faveur par une grande grâce, car tout amour vrai et sincère de Dieu, considéré même comme auteur de la nature, dépasse de beaucoup les forces de la nature. La créature raisonnable ne peut être heureuse que si elle aime le souverain Bien qui doit la béatifier, c. I.

Les philosophes eux-mêmes, surtout Platon, placent la béatitude des hommes dans la contemplation de la vérité éternelle et de la sagesse immuable, comme du souverain Bien et de la souveraine Beauté dont l'amour les enflamme et dont la lumière les éclaire. Or, cela ne peut venir que de la grâce, dit saint Augustin, car la béatitude naturelle de la créature raisonnable, étant donnée la faiblesse de l'homme, ne peut procéder que de la grâce de Dieu lui-même. Ainsi ces philosophes païens, avec les seules lumières de leur raison, ont mieux compris cette nécessité du secours divin que la plupart des scolastiques chrétiens, parce que ceux-ci sont inféodés à l'école d'Aristote dont la philosophie abjecte, *abjectior illa philosophia*, a été copiée par les pélagiens, ces singes d'Aristote, *pelagianos, simias Aristotelis*, c. II.

Jansénius fait appel à un nouvel argument : le royaume du ciel qui est d'ordre surnaturel ne peut, sans injustice, être séparé de la nature pure. Le royaume de Dieu, ou la vie éternelle, n'est point dû à la créature raisonnable, même innocente, et, d'après les scolastiques, il peut être refusé par Dieu, sans qu'il y ait une faute commise. Mais Jansénius prétend que ce royaume de Dieu ne peut être refusé à l'homme innocent; c'est, dit-il, la thèse certaine de saint Augustin, qui regarde la thèse opposée des pélagiens comme impossible, injuste pour la créature, injurieuse pour le créateur. La créature innocente ne peut être privée ni de la vie éternelle et de la contemplation de Dieu, ni du royaume du ciel, c'est-à-dire de la jouissance surnaturelle de Dieu, éternelle Vérité et souveraine Justice, c. III. La preuve de cette thèse est double. Personne ne peut être heureux, s'il ne possède ce qu'il veut, car, tant qu'on ne possède pas ce qu'on désire, on est malheureux. De plus la créature raisonnable ne peut être affligée par Dieu de la moindre misère, tant qu'elle reste innocente. Or, l'homme innocent veut fortement la vie éternelle et il est certainement malheureux, s'il ne la possède pas. Donc Dieu ne saurait l'en priver, c. IV.

Jansénius tire un quatrième argument de l'analyse de la béatitude. La béatitude naturelle suppose trois conditions : ne pas être dans l'erreur, car, image de Dieu, l'homme aime la vérité et il ne peut être heureux que dans la vérité, c. V; ne pas être troublé dans la possession de ce qu'on aime et désire, ne pas être troublé dans son repos, en particulier, ne pas avoir à lutter contre la concupiscence, c. VI; enfin ne pas mourir, car l'homme fuit naturellement la mort; il veut vivre et être immortel; la seule crainte de perdre la vie suffit à détruire le bonheur. Or la nature pure ne peut procurer ces trois éléments du bonheur. Pas de béatitude possible en dehors de celle que promet la vraie foi et qui ne peut être atteinte que par la grâce, c. VII. Jansénius signale ici, en passant, la folie de quelques philosophes qui ont inventé une béatitude naturelle, couronnement de la pure nature. Quel orgueil singulier d'attribuer le bonheur aux seules forces de la nature. Alors on place le bonheur dans la vertu elle-même, comme le font les stoïciens, c. VIII. Même après la mort et la disparition du corps, la béatitude naturelle ne saurait être accordée à l'âme comme une récompense, sans une grâce particulière de Dieu, car la nature pure ne peut acquérir aucun mérite devant Dieu, puisque tout mérite vient et ne peut venir que de l'amour de Dieu; d'ailleurs, la loi

naturelle ne peut être observée pleinement sans la grâce, c. IX.

Un autre argument est tiré du libre arbitre. Dans la nature pure, l'homme n'aurait pas eu le pouvoir de faire le bien et il eût été dans la nécessité de faire le mal, tout comme actuellement dans l'état de nature déchue, puisque ces deux états ne diffèrent qu'accidentellement; on peut même dire que la nature pure est inférieure à la nature déchue, puisque, dans cette dernière il y a des restes de la révélation primitive, des traditions transmises à sa postérité par Adam qui avait été élevé à l'état surnaturel, c. X.

3. *Impossibilité de l'état de pure nature, prouvée par l'analyse de la concupiscence* (Livre II, c. XI-XXI). — Jansénius développe très longuement l'argument tiré de la concupiscence qu'il étudie dans tout ce livre, en le décomposant en huit arguments secondaires, arg. 7-14, exposés dans les c. XI-XXI. Sous des formes diverses, ces arguments tendent à prouver que Dieu ne pouvait créer l'homme avec la concupiscence.

Julien admet toutes les thèses de la philosophie païenne au sujet de la concupiscence, qui, d'après lui, est une conséquence de la nature animale de l'homme: *concupiscere viventis sentientisque naturæ est.* L'homme est composé de deux parties qui ont, chacune, leur bien propre; au corps est naturellement attachée la concupiscence qui existait même au paradis terrestre, telle est également la doctrine d'Aristote et des scolastiques, de Bellarmin par exemple, c. XII. Par suite, la concupiscence est naturellement bonne; elle est l'œuvre de Dieu, puisqu'elle tient à la nature de l'homme, tel qu'il est sorti des mains de son créateur, c. XII.

Mais saint Augustin s'élève énergiquement contre une telle opinion qu'il déclare fausse et impossible : la concupiscence et ses mouvements ne sont point bons et ils ne viennent pas de Dieu; la concupiscence est vicieuse; c'est une maladie, *ægritudo;* elle est mauvaise, car elle est en lutte ouverte contre l'esprit et la droite raison; elle vient de l'homme qui a péché, et, par son péché, a corrompu la nature créée par Dieu. L'exemption primitive de la concupiscence tenait à la santé naturelle de l'homme. Il faut donc encore conclure que la nature pure, avec la concupiscence, est un état impossible, c. XIII.

Les mouvements de la concupiscence ne sont, au fond, que des désirs de pécher; ils sont donc mauvais et illicites en eux-mêmes. Ces désirs sont indélibérés et ils précèdent la volonté; mais il faut les réfréner, c'est donc qu'ils sont mauvais, bien qu'ils ne soient pas coupables en eux-mêmes. Ils sont le châtiment du péché originel. Chez les animaux, cette concupiscence n'est pas mauvaise, parce qu'elle n'est pas, en eux, opposée à la raison, mais elle est mauvaise chez l'homme qui, lui, a la raison, *in pecoribus non est malum, quia in eis non concupiscit caro adversus spiritum.* Ainsi ce qui est droit et bon dans une nature inférieure est vicieux dans une nature supérieure qui voudrait l'imiter, *vitium hominis est natura pecoris,* car l'animal suit sa nature, tandis que l'homme poursuit une nature qui lui est étrangère et inférieure, c. XIV.

De la thèse pélagienne, Jansénius tire plusieurs conséquences qui, dit-il, en montrent la fausseté absolue. Si Dieu avait créé la nature humaine avec la concupiscence, il serait permis de consentir à ses mouvements, puisque, par là, on obéirait à la sagesse divine et on suivrait la nature telle qu'elle a été faite par Dieu, c. XV; de plus, dans cet état, il eut été mal de s'abstenir du mariage, puisque c'eût été agir contre la nature et résister à la concupiscence, œuvre de Dieu, c. XVI. La pudeur et la honte qui accompagnent les mouvements de la concupiscence montrent bien que la concupiscence ne tient pas à notre nature; cette pudeur vient d'un désordre que l'on constate. Si la concupiscence était l'œuvre de Dieu, on ne devrait pas rougir de ses mouvements, car rougir de l'œuvre de Dieu, ce serait une ingratitude et une impiété à l'égard du créateur, c. XVII. La conclusion de toutes ces observations est que l'état de nature pure dans lequel la concupiscence serait attachée à la nature, et, par conséquent, viendrait de Dieu, est impossible, puisque ses mouvements sont mauvais, illicites, honteux, et Julien qui a défendu cette thèse est tombé dans le vieux manichéisme, c. XVIII. Ce qui est vrai de la concupiscence charnelle est également vrai de toutes les autres passions, qui, toutes, ont leur origine dans une révolte du corps contre l'âme et sont une punition du péché, et, par suite, n'appartiennent pas à la nature même. Toutes, plus que les passions déréglées de l'esprit, sont accompagnées de honte, parce que l'esprit est vaincu par le corps et que cette défaite de l'esprit est particulièrement honteuse, c. XIX.

Jansénius poursuit sa démonstration : l'ordre naturel exige que le corps soit soumis à l'âme; la perturbation de cet ordre est évidemment coupable, d'autant plus coupable que, sans l'âme, la vie du corps en rebellion est impossible; de plus, l'âme est divisée contre elle-même. Cette révolte et cette division que l'on constate aujourd'hui ne peuvent venir de l'institution primitive. Si, en effet, il est naturel à l'appétit sensible de désirer et de poursuivre le bien sensible, son propre bien, il n'est pas naturel qu'il poursuive ce bien contre l'ordre de la raison qui devrait commander et se faire obéir; cette résistance de la partie inférieure ne vient pas de la nature, mais du péché qui a corrompu la nature jusqu'en ses racines.

Cette opposition, disent les scolastiques, tient à la distinction du corps et de l'âme, de l'appétit sensible et de la volonté raisonnable; sans doute, répond Jansénius; mais l'ordre exige que l'inférieur soit subordonné au supérieur, le corps à l'âme, l'appétit sensible à la volonté, comme « la femme mariée à son mari. La femme non mariée se gouverne elle-même, mais mariée, elle doit obéissance. De même, le corps seul, dans les animaux, se gouverne lui-même, mais dans le composé humain, il doit se soumettre à l'âme, » c. XX.

Enfin, conclut Jansénius, le conflit de saint Augustin avec Julien, au sujet de la transmission du péché originel par la concupiscence prouve que la concupiscence n'appartient pas à la nature pure. La source du mal est l'esclavage de la partie supérieure de l'homme. Ce renversement de l'ordre, cette injustice ne peut être qu'une punition du péché, c. XXI.

De même, l'ignorance profonde de notre intelligence ne peut être attachée à la nature pure; l'ignorance invincible du droit naturel, qui n'excuse point du péché, est mauvaise, parce qu'elle est une punition du péché; elle n'est point primitive et ne saurait venir de la nature créée par Dieu, car elle est contraire à la vraie sagesse; elle est la source de l'erreur et de la folie, opposées à la vérité et à la sagesse, *error, stultitia,* c. XXII.

4. *Impossibilité de l'état de pure nature prouvée par les misères du corps* (Livre III). — Après avoir exposé seize arguments tirés de l'ordre moral, pour prouver l'impossibilité de la nature pure, Jansénius aborde les arguments tirés de l'ordre physique.

Les misères du corps ne rendent pas la créature raisonnable mauvaise, mais elles la rendent malheureuse; c'est pourquoi Dieu ne peut les infliger à la créature innocente. Les jésuites, Suarez et Vasquez, ont cru cependant que Dieu, en vertu de son souverain domaine, pourrait affliger de souffrances physiques l'homme innocent, c. I.

Contre les modernes, Jansénius veut montrer, avec saint Augustin, que Dieu ne peut pas ne pas punir le péché, *non potest ut non puniat peccatum Deus,* car il doit sanctionner la loi éternelle; les méchants doivent

être malheureux. L'ordre exige que la misère suive le péché; ainsi la peine rétablit l'ordre troublé par le mal et il y a un lien absolu et indissoluble entre la peine et le péché; il est impossible que celui qui fait le mal soit bon, donc heureux, car l'homme qui pèche s'éloigne de Dieu, donc de sa béatitude, et, par suite, il doit être malheureux, c. II.

La peine est donc inhérente au péché; des peines intérieures, cachées, accompagnent toujours le péché; les peines extérieures sont réservées à l'avenir par Dieu. Les premières pénètrent les replis les plus secrets du cœur et ne peuvent se séparer du péché : c'est le remords dans la conscience; c'est l'inquiétude perpétuelle avec la cécité et l'insensibilité, la perte du bonheur, l'amour des créatures, c. III. Aussi le pécheur, demeurant dans son péché, ne peut être heureux, parce qu'il reste dans l'injustice, dans l'erreur et le désordre, c. IV. Mais Dieu ne peut damner une créature innocente, lui infliger des peines éternelles, la priver de la vision béatifique et la soumettre à la peine du sens, c. V.

Donc — c'est le dernier argument de Jansénius, — la misère et le malheur ne peuvent précéder la faute; l'homme ne peut souffrir qu'en punition d'une faute. Le malheur et la misère ne peuvent être qu'une peine; donc la nature pure est inconcevable, parce qu'elle suppose un état de misère qui ne serait pas un châtiment. La mort que les pélagiens regardent comme une chose indifférente est la plus terrible des peines du corps; comme toutes les autres souffrances, elle n'eût pas existé sans le péché. Dieu est l'immuable Vérité et la vérité crie partout qu'il est dans l'ordre que le péché soit puni, mais que l'innocent ne doit souffrir aucun mal, c. VI.

Pour prouver cette affirmation, Jansénius cite de nombreux textes de saint Augustin. La toute-puissance, la justice et la science de Dieu seraient lésées, si l'homme innocent souffrait; c'est pourquoi l'état de nature pure est incompatible avec ces attributs divins, c. VII; la justice, en particulier, est détruite, car elle doit donner à chacun ce qui lui est dû, c. VIII.

Pour arriver à cette conclusion, saint Augustin ne parle pas de l'état surnaturel; il ne fait appel qu'à la raison et à la nature même de la justice divine, c. IX; il ne parle pas formellement des peines, en tant qu'elles sont corrélatives à une faute, mais matériellement, en tant qu'elles affligent la nature humaine, en tant qu'elles affectent cette nature, en tant qu'elles détruisent le bonheur, crucifient l'âme et troublent la volonté. L'homme est malheureux matériellement et il ne peut être dans cet état de souffrance physique sans une faute préalable, c. X, car Dieu, infiniment juste, ne peut infliger à une créature innocente ces maux, particulièrement la mort que l'homme abhorre; on peut dire la même chose de la corruption du corps, des monstruosités, des lenteurs et des difficultés de l'esprit, de la folie, etc., c. XI. Dieu ne peut permettre ni produire tous ces maux, car il serait injuste et coupable dans les deux cas, c. XII. Admettre la possibilité de la nature pure, c'est accuser Dieu de cruauté, puisqu'il ferait souffrir un innocent, c. XIII.

Cette conséquence s'impose au point que ceux qui l'ont nié ont dû recourir à des explications embarrassées et erronées : on s'est jeté dans les erreurs des platoniciens, des manichéens, des gnostiques, qui attribuent tous ces maux à la matière, parce qu'ils ne peuvent les attribuer à Dieu. Les pélagiens en sont arrivés à dire, avec les stoïciens, que ces souffrances ne sont pas des maux. Beaucoup de philosophes païens ont attribué cet état de misères à une faute, c. XIV; et il le faut bien, sans quoi on profère contre Dieu des impiétés et des blasphèmes : Dieu est injuste ou impuissant, c. XV.

Cependant saint Augustin, dans son *Commentaire sur le psaume LXX*, dit que Dieu peut damner un juste; dès lors, à plus forte raison, il peut infliger des misères à un être dans l'état de nature pure : *quis diceret Deo : quid fecisti? si damnaret justum.* Jansénius donne deux solutions à ce texte. Saint Augustin, dans ce passage, parle de l'état présent de l'homme où, quelque juste qu'il soit, Dieu n'est pas obligé de l'empêcher de tomber dans le mal et dans les misères qui sont la punition du péché d'Adam, comme il paraît par l'exemple de Job. Autre solution : ce passage est altéré; il faut lire: *injustum*, car, dans cet endroit, saint Augustin veut prouver qu'il faut craindre et aimer Dieu; le craindre, parce qu'il damne l'injuste par sa justice, l'aimer, parce qu'il justifie le pécheur par sa miséricorde, c. XVI.

Une autre difficulté plus grave est tirée du III[e] livre *Du libre arbitre : ignorantia et difficultas, si esset naturalis homini, non esset culpandus Deus.* Saint Augustin, répond Jansénius, suppose le péché déjà commis et la nature corrompue, c. XVII; la concupiscence, la pudeur sont dites naturelles, en ce sens qu'elles suivent le péché; elles doivent être attribuées non à Dieu créateur mais à l'homme pécheur, c. XVIII. D'autre part, les misères ont pu, en toute justice, exister chez les adultes pour leur servir d'épreuves et leur permettre d'obtenir des biens d'ordre supérieur; pour les enfants, la difficulté est plus grave, mais cependant il y aurait pour eux une large compensation, c. XIX. Jansénius donne une solution plus complète du texte de saint Augustin qui, dit-il, dans ce traité, s'adresse aux manichéens. Ceux-ci attribuent le mal à un principe mauvais. Mais, répond saint Augustin, quand même l'ignorance et la concupiscence seraient naturelles et que Dieu nous les infligerait, cependant cela ne serait pas un mal et Dieu ne serait nullement responsable de ces maux, c. XX.

Pour répondre aux scolastiques touchant le souverain domaine de Dieu qui pourrait punir même des innocents, Jansénius réplique : punir un innocent n'est pas le fait d'un Dieu, mais d'un tyran. Dieu, matériellement, pourrait punir un innocent de par sa toute-puissance, mais sa justice, sa bonté, sa sagesse règlent sa puissance, c. XXI.

Enfin Jansénius se trouve en présence de la proposition 55[e] de Baius, condamnée par les papes Pie V et Grégoire XIII : *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur.* L'homme naît maintenant dans la misère, l'ignorance, la concupiscence, sujet aux maladies, à la mort; donc il ne répugne pas à la justice de Dieu de créer l'homme, avant tout péché, avec toutes ces misères, dans l'état de nature pure. Jansénius hésite, *hæreo, fateor.* La doctrine de saint Augustin a été approuvée par neuf papes, donc elle ne peut être condamnée par deux papes récents. Il faut interpréter la proposition condamnée, car l'opinion des scolastiques rendrait Dieu coupable de la concupiscence qui est mauvaise, qui est la source de tous les péchés. Il est bien évident que Dieu ne pouvait créer l'homme dans le péché; avec le péché, il faut supprimer la concupiscence et les autres misères du corps et de l'âme qui sont le châtiment du péché. Que dire? *Hæreo, fateor...* Jansénius reprend sa distinction au sujet des œuvres des infidèles, *De statu naturæ lapsæ*, l. IV, c. XXVII : la censure prononcée par Pie V et Grégoire XIII n'est qu'une censure de *prudence :* il faut dire que l'Église romaine s'occupe non moins de paix que d'érudition; elle condamne plusieurs propositions de Baius, non point comme fausses, mais comme opposées à la paix, afin de couper court à des discussions inopportunes, c. XXII.

Un auteur anonyme (Bibliothèque nationale de Paris, ms. fr. *13 890*, p. 40) écrit ici : « La lecture de ce chapitre fait voir l'extrême respect de Jansénius pour le pape et comme il le croyait infaillible. »

II. TOME III. LA GRÂCE DU SAUVEUR. — Le t. III de l'*Augustinus* renferme la partie capitale du travail de Jansénius. Qui connaît la maladie doit en connaître les remèdes convenables. Le mal est si profond que Jésus-Christ a apporté d'en haut le remède : la grâce, fruit de l'incarnation, qui produit la vie surnaturelle; c'est le premier mystère de notre religion d'où dépend toute la conduite de la vie chrétienne. Il importe de bien connaître la nature de cette grâce de Jésus-Christ; car la moindre erreur aurait ici des conséquences désastreuses. Les philosophes ne peuvent rien dire sur ce point et ils ont imaginé que l'homme tire la vertu de lui-même; les scolastiques se sont imprégnés de cette philosophie toute païenne et voulant concilier Aristote et saint Paul, ils ont entouré ce mystère de ténèbres épaisses. Molina, en particulier, s'est écarté de la tradition; il avoue que son système est nouveau et il a l'audace de prétendre que, si saint Augustin l'eût connu, il l'eût approuvé. Ses disciples l'ont dépassé et croient s'autoriser de saint Augustin, alors qu'ils exposent des opinions nouvelles. Jansénius proclame qu'il veut revenir à saint Augustin lui-même, car il est le maître en ces matières délicates. « Si quelqu'un vous annonce quelque chose en dehors de ce que vous avez reçu de saint Augustin, qu'il soit anathème. » Préface.

Jansénius étudie successivement la nature, les propriétés et les effets de la grâce dans les cinq premiers livres; puis le libre arbitre dans l'état de nature réparée, l. VI et VII, la conciliation de la liberté et de la grâce, l. VIII, enfin la prédestination, l. IX, et la réprobation, l. X.

Préliminaires (Livre I, c. I-V). — Les traités précédents ont suffisamment montré ce qu'a produit en nous le péché d'origine. L'effet principal est d'avoir rendu esclave le libre arbitre; l'effet principal de la grâce du Sauveur est donc essentiellement la libération, l'affranchissement de la volonté. Or la servitude de la volonté est provoquée par la maîtrise de la concupiscence dont l'âme est captive au point que, par ses propres forces, elle ne peut se délier et s'élever à l'amour de Dieu. La libération consiste donc avant tout dans la rupture des liens de la concupiscence, dans la suppression de cette douceur délétère des créatures auxquelles la volonté est enchaînée jusqu'au moment où elle s'élève à l'amour des choses surnaturelles, lorsque la céleste douceur de la grâce a brisé tous les liens de la concupiscence. C'est que, quoi qu'en pensent les scolastiques, le libre arbitre n'est point indifférent entre le bien et le mal, mais il doit d'abord être délivré par la grâce, avant de vouloir ou de faire quelque bien, c. II.

Aussi, pour mettre en relief cet effet essentiel de la grâce, saint Augustin lui a donné divers noms auxquels il est surprenant que les scolastiques n'aient accordé aucune attention. C'est la grâce *libératrice*, la grâce de *délivrance*, d'*affranchissement;* elle délivre de la servitude, de la cupidité dominante, du corps de mort, de la loi du péché, elle répare la liberté perdue, etc., c. III.

Cette grâce libératrice est nécessaire au libre arbitre, non seulement pour qu'il puisse faire des actes surnaturels, mais encore pour qu'il puisse faire des actes moralement bons, car une action, pour être bonne, doit être faite par amour de Dieu. Cette grâce, en effet, procure la santé de l'âme et donne à la volonté le pouvoir de faire le bien; sans elle, la volonté est soumise aux lois de la concupiscence, pénétrée intimement « de cette misérable glu » de la cupidité terrestre et emportée de-ci de-là par elle. Sans la grâce, il n'y a, dans la volonté, que la cupidité ou amour des créatures dont tous les actes sont nécessairement mauvais, c. IV.

Aussi Jansénius combat l'axiome des scolastiques : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, entendu dans ce sens que, par ses propres forces, le libre arbitre peut obtenir la grâce. La grâce, dit-il, n'est point donnée, nécessairement et par une loi certaine, à celui qui fait tout ce qu'il peut par les forces de sa nature; on ne peut se préparer à la grâce, puisque, sans la grâce, on ne peut rien faire de bon; bien plus, sans la grâce, on ne peut faire que des actions mauvaises, comme on l'a déjà démontré au sujet des actions des infidèles, c. V.

Après ces préliminaires, Jansénius étudie la grâce en elle-même. Il distingue la grâce de la volonté qui élève cette faculté et la délivre de la servitude du péché (Jansénius en parlera à partir du l. II) et la grâce de l'intelligence qui prend une double forme : en tant qu'extérieure, elle atteint l'intelligence par les sens (prédication, exhortation, persuasion, promesse de récompense, châtiment); en tant qu'intérieure, elle atteint l'intelligence par la révélation de la sagesse et la connaissance de la vérité qui nous font connaître la *loi*, c. VI.

1° *Les grâces de l'intelligence: la loi* (Livre I, c. VI-XVIII). — La grâce de la loi ou de la doctrine ne peut délivrer la volonté pour la faire vouloir et opérer la justice, ni l'affranchir de la servitude du péché, à cause de l'ignorance qui supprime la connaissance du bien et surtout de la concupiscence qui enchaîne la volonté. La loi nous fait connaître et nous découvre le péché, sans nous donner la force nécessaire pour l'éviter; elle fait connaître la maladie, sans donner le remède. Ainsi, elle détruit l'ignorance; elle fait connaître ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, mais elle laisse intacte la concupiscence qui continue de tenir sous son joug la volonté impuissante; elle nous fait prendre conscience de nos devoirs, de nos fautes et de nos faiblesses, mais ne donne pas la force pour remplir ces devoirs, pour éviter ces fautes, pour corriger notre faiblesse, parce qu'elle ne supprime pas la blessure faite en nous par la concupiscence, c. VII.

La loi a un second effet : elle rend l'observation des préceptes plus difficile, parce qu'elle surexcite la concupiscence. Les théologiens récents ont cru que la loi éclaire et rend l'observation des commandements plus facile; mais c'est une erreur profonde, car la loi enflamme plus qu'elle n'apaise la soif de pécher; sans la grâce, elle augmente les difficultés pour faire le bien, accroît l'inclination au mal. En effet, la cupidité comprimée s'exalte et nous porte plus fortement vers l'objet mauvais : *illa lex, quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum.* Seule, la charité, la concupiscence bonne, s'oppose à cette concupiscence mauvaise. Certains scolastiques, il est vrai, ont prétendu que Dieu accorda aux juifs des grâces suffisantes pour observer la loi, mais rien n'est plus contraire à la doctrine de saint Augustin, c. VIII.

Un troisième effet de la loi est d'augmenter le péché et d'imposer une servitude plus étroite, car elle accroît la concupiscence sans apporter un secours et elle conduit fatalement au péché, parce qu'elle commande des actes que la faiblesse ne peut faire; alors, ou bien, on pèche parce qu'on n'évite le mal que par la crainte des châtiments et on est coupable dans son cœur et devant Dieu, ou bien on pèche plus gravement encore, en violant le précepte connu. La première manière de faire le mal est plus dangereuse, parce qu'elle est plus cachée; la seconde est plus grave. L'homme charnel qui reçoit la loi ne peut donc que pécher, qu'il veuille ou non accomplir la loi; car, s'il veut l'observer, il commet un péché caché, périlleux, ordinairement un péché d'orgueil; s'il ne veut pas, il commet un péché plus grave, puisqu'il viole un précepte en connaissance de cause. Bref, la charité seule

peut faire éviter le péché et la loi, toute seule, ne fait qu'accumuler les fautes, c. IX.

La loi fait abonder le péché et, suivant les expressions de saint Paul, opère la colère, elle rend les hommes prévaricateurs. Les manichéens et les pélagiens se scandalisent de cette doctrine, parce qu'ils oublient que ces tristes effets de la loi viennent du péché de l'homme; ils oublient que, dès que la loi intervient pour réprimer les mouvements de la concupiscence, celle-ci s'enflamme et s'emporte. Cela est la faute de l'homme et non de Dieu qui donne la loi. Le mal vient, non de la loi qui éclaire, mais du sujet vicieux qui la reçoit : *lex non est fomes, sed limes; sed ex limite exardescit concupiscentia*, c. X.

Mais pourquoi Dieu nous donne-t-il la loi qui, en fait, ne sert qu'à nous rendre plus coupables? Mystère impénétrable à la raison humaine, *altissime latet*. Les nouveaux scolastiques ne trouvent pas de mystère, parce qu'ils font intervenir leur grâce suffisante, mais cette explication est en opposition formelle avec saint Augustin. Par la multiplicité des péchés, qu'ils ont commis, Dieu a brisé l'orgueil des Juifs, si fiers de leur loi; il les a convaincus de leur faiblesse et de la nécessité d'un Rédempteur; ainsi il les a forcés à lui demander le secours de la grâce : *quid nisi superbiam lege fractam tradit ut gratiæ adjutorium quæreretur*, c. XI.

La loi est un *pédagogue;* car elle conduit à la grâce par la crainte : *pædagogus ad gratiam per terrorem;* elle fut un gardien, *custos*, du peuple qu'elle retenait dans le culte du vrai Dieu et qu'elle empêchait de recourir aux idoles; par la menace et par la crainte, elle a conduit le peuple juif à la connaissance de la vraie grâce de Jésus-Christ, c. XII.

Jansénius veut expliquer l'économie de la loi. La loi, dit-il, a été donnée pour la justification et le salut des hommes. Le fruit direct et immédiat de la loi est de faire connaître très exactement la règle de conduite à la lumière de laquelle on peut apprécier la perversité du mal; elle fait rougir de la multiplicité des prévarications; elle fait craindre les châtiments qui menacent et amène ainsi à demander la grâce du libérateur dont on sent la privation; elle écrase l'orgueil par la constatation des nombreuses fautes commises. Cette accumulation des fautes ne fut point dans l'intention et l'ordre de Dieu législateur, mais dans ses prévisions. Il savait qu'à la lumière de la loi l'homme apercevrait le remède opportun pour guérir son orgueil et la concupiscence. Aussi les chutes ont été profitables à l'homme et elles n'étaient imputables qu'à lui et nullement à Dieu législateur : *Lex data est ut gratia quæreretur, quæ data est ut lex impleretur.* Aussi la loi a été utile à l'homme, parce qu'elle lui a fait prendre conscience de sa faiblesse et de sa maladie et l'a excité à chercher un remède. On est d'autant plus malade qu'on ne se croit pas malade, c. XIII.

L'admirable économie de la dispensation de la loi et de la grâce apparaît dans l'humanité en général et dans chaque homme en particulier. Dieu conduit par degré à la vertu. *Avant la loi*, l'homme est ignorant; il n'y a ni combat, ni victoire; *sous la loi*, l'homme apprend à discerner ce qui est bon et ce qui est mal, mais il ne peut triompher; il y a combat sans victoire. *Sous la grâce*, l'homme connaît sa maladie et recourt au médecin; il y a combat et victoire; enfin *dans la paix*, l'homme est pleinement heureux; c'est la fin du combat et le repos dans la victoire. Ces quatre états ont existé pour l'humanité : le premier d'Adam à Moïse; le second de Moïse à Jésus-Christ; le troisième depuis Jésus-Christ; le quatrième à la fin des temps, et ils existent pour chaque homme qui passe successivement par chacun de ces états. Ainsi, conclut saint Augustin, la fin de la loi est l'humilité qui détruit l'amour de soi; la connaissance de la maladie fait appeler le médecin, c. XIV.

Pourquoi Dieu a-t-il donné en divers temps aux hommes d'abord la loi, puis la grâce ? O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Admirable justice de Dieu à l'égard de son peuple! Ce peuple charnel, semblable à un enfant, ne pouvait comprendre une loi toute spirituelle; c'est pourquoi il le détourne du mal par la crainte des châtiments; ensuite, il lui donne une loi spirituelle pour lui faire connaître le caractère temporel et terrestre des biens qu'il a reçus, pour l'en détacher et ainsi le préparer à recevoir le Sauveur quand il viendra. Dieu a donné et donne à chacun ce qui lui convient, c. XV.

Ce qui est vrai de la loi est également vrai de toutes les grâces de l'intelligence : promesses, exhortations, révélations, etc., dont le but est d'apporter la vérité, de faire connaître et discerner le bien et le mal. Ces grâces éclairent l'intelligence, mais elles font abonder le péché, car elles sont tout à fait impuissantes à libérer la volonté; elles montrent le mal sans le guérir : *dat scire, non velle, multo minus facere;* elles ne touchent la concupiscence que pour l'exciter et pour lui faire produire des péchés plus nombreux, car la volonté demeure toujours garrottée de ses liens, c. XVI.

On voit ainsi l'erreur profonde de Suarez et de Vasquez qui parlent de pensées *congrues* naturelles, capables de faire agir; ils les appellent *congrues*, parce que Dieu prévoit, que par elles, le sujet agira. Rien de plus opposé à la doctrine de saint Augustin. Nous ne pouvons avoir aucune bonne pensée sans la grâce. Toute pensée sainte est une grâce de Dieu qui imprègne la volonté et la fait agir. Par elles seules, les pensées sont des lumières qui éclairent sans échauffer, si Dieu ne vient pas fortifier la volonté pour les suivre et inspirer une dilection victorieuse de la cupidité qui tient la volonté captive. Les pensées seules n'aboutissent qu'à une sorte de contemplation spéculative de ce qu'il faut faire; il faut que la véritable grâce de Jésus-Christ tourne vers Dieu, après avoir détourné des créatures. Suarez et Vasquez, par leurs théories, vont rejoindre les pélagiens et les semi-pélagiens qui, avant eux, avaient trouvé le congruisme et que saint Augustin avait vivement combattus, c. XVII.

Enfin Jansénius indique la raison fondamentale pour laquelle aucune grâce de l'intelligence, quelle qu'elle soit, aucune doctrine, aucune loi, aucune grâce congrue, ne peut délivrer la volonté de la captivité du péché : cette délivrance est un changement radical qui transforme la servitude en liberté. Le terme initial de ce changement est la concupiscence dominante; le terme final est l'amour de Dieu qui rompt les liens, détache de la créature et tourne vers Dieu. Ce changement qui rend la volonté formellement libre n'est possible que par l'amour même de Dieu, par la charité qui est la vraie grâce de Jésus-Christ, la vraie grâce de la volonté. La délectation de l'amour céleste arrache la volonté à la concupiscence et, ainsi, la délivre de cette servitude du péché et lui donne la liberté, c. XVIII.

2° *La vraie grâce de volonté* (Livre II). — 1. *Distinction fondamentale entre la grâce d'Adam et la grâce de l'homme déchu* (c. I-V), — Les théologiens distinguent ordinairement la grâce habituelle et la grâce actuelle, la grâce suffisante et la grâce efficace. Jansénius prend une division tout autre : il distingue la grâce de la nature saine et entière et la grâce de la nature malade et corrompue; ces deux grâces ont des propriétés absolument différentes, au point que, si l'une est appliquée à la place de l'autre, elle ne sert à rien ou même elle nuit au lieu d'aider, comme lorsqu'on donne à un estomac malade qui a du dégoût pour les aliments une nourriture qui convient à un

estomac en bonne santé, non seulement on ne détruit pas la maladie, mais peut-être accélère-t-on la mort. La distinction des deux grâces forme le point capital de la dispute entre Pélage et saint Augustin : pour celui-là qui nie le péché originel, la nature n'a pas été corrompue par le péché et elle a conservé tout son pouvoir primitif : elle peut faire le bien et le mal, comme avant la chute; pour celui-ci, la nature a été viciée, la liberté a contracté une maladie et elle a besoin d'un sauveur et d'une grâce médicinale pour retrouver le pouvoir de vouloir et de faire le bien. L'homme déchu est comme un aveugle et un sourd. Saint Augustin affirme catégoriquement que la grâce est nécessaire non seulement pour remettre et effacer le péché (ce qu'admet Pélage), mais encore et tout d'abord pour donner les forces suffisantes afin de triompher de la concupiscence, c. I.

La grâce médicinale nous délivre de ce corps de mort dont parle saint Paul, des blessures du péché; elle guérit la volonté. Jansénius prouve ces affirmations par de nombreux textes de saint Augustin, empruntés spécialement aux traités *De natura et gratia* et *De perfectione justitiæ*, c. II.

La volonté d'Adam était pleinement indifférente : elle pouvait, à son gré, vouloir ou ne vouloir pas; mais tombée librement dans le péché, elle est devenue captive du péché, enveloppée de ténèbres épaisses, enchaînée au point que la grâce lui est strictement nécessaire d'abord pour la délivrer; elle ne peut, par ses propres forces, que faire le mal et elle est privée du pouvoir de faire le bien. Adam innocent avait besoin de la grâce pour faire le bien, mais il en restait le maître absolu, comme celui qui a de bons yeux, a besoin de lumière pour voir, mais reste maître de se servir de la lumière. Après le péché, l'homme a perdu ses prérogatives, en particulier le pouvoir de faire le bien; devenu esclave du péché qu'il a aimé, il est engagé dans l'amour des créatures de sorte que tout ce qu'il désire, tout ce qu'il fait maintenant n'a d'autre but que de contenter sa concupiscence. La liberté n'a pas été détruite; elle est demeurée en son entier, mais elle a changé d'état : autrefois elle embrassait le bien et le mal avec une complète indifférence; maintenant ce pouvoir est restreint; il ne s'étend plus qu'au mal. Les bienheureux n'aiment et ne veulent que le bien; l'homme déchu n'aime et ne veut que le mal et il l'aime toujours jusqu'à ce que Dieu le délivre et lui inspire un amour victorieux de celui qui l'attache aux créatures.

Chemin faisant, Jansénius attaque, sans les nommer, tantôt les thomistes qui attribuent à la nature innocente la grâce qui n'est nécessaire qu'à la nature déchue, *adjutorium quo*, tantôt les molinistes qui n'accordent à la nature tombée que la grâce qui était propre à la nature innocente, *adjutorium sine quo non*. Saint Augustin, ajoute-t-il, ne fait pas de semblables confusions : il enseigne positivement qu'Adam avait le pouvoir de faire le bien et le mal; mais qu'en voulant librement le mal, il avait perdu le pouvoir de faire le bien; celui qui n'a pas voulu aimer Dieu, quand il le pouvait sans peine, ne peut plus l'aimer, même quand il le veut. Saint Augustin nie formellement chez le pécheur avant la grâce l'existence de la liberté de contrariété : *In peccatoribus ante gratiam a concupiscentia nutus imperialis invasus est*, c. III.

Il faut donc, avec saint Augustin, distinguer deux sortes de secours : le secours *sans lequel* une chose ne se fait point, *adjutorium sine quo non*, et un secours *par lequel* une chose se fait, *adjutorium quo*. Ainsi la nourriture est un secours sans lequel on ne peut vivre, mais qui ne fait pas vivre celui qui veut mourir; ainsi la lumière est un secours sans lequel l'œil ne peut voir, mais non point un secours qui fasse voir celui qui ne veut pas voir; par contre, la béatitude est un secours qui produit le bonheur chez celui à qui il est accordé.

La grâce que Dieu donna aux anges et au premier homme innocent était un secours du premier ordre, une grâce laissée à leur libre arbitre, un secours tel qu'ils pouvaient ne pas s'en servir ou s'en servir, à leur gré. Ils étaient pleinement indifférents entre le bien et le mal, bien que, par eux-mêmes, ils fussent capables de faire le mal, tandis qu'ils ne pouvaient faire le bien qu'avec le secours de Dieu.

La grâce de Jésus-Christ est bien différente; c'est un secours *par lequel* l'homme pécheur fait le bien et persévère : les saints ne peuvent pas persévérer *sans* ce don; mais *par* ce don, ils persévèrent infailliblement. C'est que la volonté de l'ange et de l'homme innocent n'éprouvait aucun mouvement de concupiscence et avait, par elle-même, le pouvoir de persévérer, parce qu'elle était saine.

Mais après le péché originel, la volonté de l'homme est devenue malade; le péché a introduit en elle une telle faiblesse qu'il lui faut des secours plus puissants pour la guérir et la faire agir : il lui faut la grâce du libérateur pour la délivrer de l'esclavage du péché, il lui faut la grâce médicinale. Adam, par son péché, ressemble à un homme qui se jetterait volontairement dans un précipice, sur des pierres; il se brise et se blesse dans toutes les parties du corps et meurt enfoui dans la boue, sans pouvoir s'en retirer lui-même. Son âme, auparavant unie à Dieu par une affection toute sainte, s'est tournée vers les créatures; son esprit, auparavant plein de lumières, s'est couvert de ténèbres et son corps qui obéissait à son âme s'est révolté contre elle. Il lui faut une grâce toute-puissante pour rompre ses chaînes.

Cette grâce ne dépend plus du libre arbitre, mais tout au contraire elle se soumet le libre arbitre; ce n'est plus le libre arbitre qui la détermine et l'applique à l'action; c'est elle qui le détermine et l'applique au bien.

Dans l'état d'innocence, il n'y avait que la grâce suffisante, la grâce de création était un secours sans lequel, *sine quo non;* les grâces de la rédemption sont un secours par lequel, *quo*. Les premières sont soumises au libre arbitre, ce sont des grâces suffisantes; les secondes se soumettent le libre arbitre, ce sont des grâces efficaces; par suite, dans le premier cas, le libre arbitre étant cause principale de l'action, peut acquérir des mérites propres (mérites humains); dans le second cas, la grâce étant la cause principale, le libre arbitre ne peut acquérir des mérites propres (dons de Dieu).

En résumé, la différence des grâces s'explique par la différence des états. Dans l'état d'innocence, la volonté est maîtresse de la grâce; elle peut faire le bien, quand il lui plaît, parce qu'elle est parfaitement indifférente. Dans l'état de péché, la volonté malade est sous l'empire des créatures; elle a besoin de secours plus puissants pour vaincre les difficultés qui l'arrêtent et la délivrer de la servitude; la grâce est devenue maîtresse du vouloir.

Dans le premier état, Dieu a voulu montrer ce que pouvait la grâce sous l'empire de la volonté; dans le second, il montre ce que peut la volonté sous l'empire de la grâce, c. IV.

De ces affirmations, Jansénius tire plusieurs conclusions : *a*) le secours *sine quo non*, autrement dit, la grâce suffisante, n'existe pas dans l'état actuel, car la grâce ne dépend plus de la volonté et le secours *sine quo non* ne saurait constituer la grâce médicinale de Jésus-Christ. Donc ni la loi, ni la révélation, ni la rémission des péchés, ni la grâce habituelle, ni la grâce congrue de Molina, Suarez, Lessius ne peuvent être cette grâce médicinale dont la volonté ne dispose pas, alors qu'elle est maîtresse de toutes les grâces

citées, dont elle use à son gré. Jansénius rejette les théories des congruistes et des molinistes, car la grâce dont ils parlent laisse la volonté indifférente; leur erreur fondamentale est de ne pas distinguer la volonté malade de la volonté saine et de s'appuyer, pour prouver leurs thèses, sur des textes où saint Augustin parle de la grâce d'Adam. — *b*) Le secours *sine quo non* ne saurait jamais devenir le secours *quo*, car les deux secours diffèrent essentiellement, non seulement dans leur effets, mais encore dans leur nature intime : ce qui donne le pouvoir d'agir sans la force de déterminer la volonté est radicalement distinct de ce qui détermine à vouloir. Ainsi la lumière est un secours sans lequel l'œil ne saurait voir, elle ne peut être un secours par lequel je veux voir actuellement, car il dépend de moi de m'en servir. La médecine n'est utile que là où il y a maladie. De plus, ces deux secours agissent dans des conditions absolument différentes. La liberté de l'homme innocent était vigoureuse, robuste; elle dominait la grâce; la liberté de l'homme déchu est dominée par la concupiscence; elle a perdu sa vigueur, et, pour agir désormais, elle a besoin d'un secours plus puissant qui la délivre d'abord et lui donne la force de vaincre la concupiscence. La lumière est un secours sans lequel on ne peut voir; la vision est ce qui nous fait voir. L'un ne peut devenir l'autre, c. v.

2. *Effets différents de ces deux grâces* (c. VI-XIV). — Pour mieux mettre en évidence les caractères essentiels de ces deux secours, Jansénius montre leurs effets différents : *a)* Le secours accordé à Adam n'était pas la cause principale de l'action et du mérite; la cause déterminante de l'action était la volonté d'Adam qui commandait et se servait de la grâce comme d'un instrument pour agir, aussi l'action est attribuée à la volonté, comme la vision est attribuée à l'œil et non point à la lumière. La grâce dans l'état actuel, tout au contraire, est la cause principale et déterminante de nos actions, elle se sert de la volonté qu'elle fait agir; ainsi c'est Dieu qui donne le mérite par la grâce. — *b)* Le mérite d'Adam était un mérite humain, car il était l'œuvre de la volonté humaine; maintenant le mérite est divin, car il est l'œuvre de la grâce divine. La volonté produisait le mérite *quoiqu'avec la grâce;* la grâce produit le mérite *quoiqu'avec la volonté.*— *c)* La béatitude éternelle eût été la récompense du mérite, maintenant c'est un don de la grâce divine, car la récompense suit le mérite et lui est proportionnée. Dieu eût couronné ses dons en couronnant nos bonnes œuvres; maintenant il couronne nos bonnes œuvres en couronnant ses dons. La félicité est une récompense donnée au mérite qu'on a par la grâce toute gratuite de Dieu. En résumé, l'homme n'a plus de mérites propres, de mérites humains, fruit de son libre arbitre, mais simplement des mérites de grâce, des dons particuliers de la miséricorde divine, non que les mérites des anges aient été produits sans grâce ou que les mérites des saints soient sans libre arbitre, mais parce que le libre arbitre des anges était la cause qui donnait le mouvement à la grâce laquelle ne faisait que suivre, et par suite, il avait la principale part dans l'action et dans le mérite; au contraire, la grâce de Jésus-Christ prévient le libre arbitre qui ne fait que la suivre et lui obéir et ainsi elle est la cause de l'action et c'est à elle et non point au libre arbitre qu'il faut attribuer l'action et le mérite. Toujours il faut le libre arbitre et la grâce, mais, dans l'état d'innocence, c'est la liberté qui agit avec le secours de la grâce sans laquelle l'action est impossible; après le péché, c'est par la grâce que le libre arbitre fait l'action, c. VI. — *d)* C'est par leur libre arbitre que les bons anges sont restés dans la vérité et ont persévéré dans la grâce. Maintenant cette persévérance dans la vérité et dans la grâce doit être attribuée à la grâce médicinale. En d'autres termes, la persévérance des anges est due à leur libre arbitre, tandis que la nôtre doit être attribuée à la grâce, parce qu'il dépendait de la volonté des anges d'appliquer la grâce et maintenant il dépend de la grâce d'appliquer notre volonté. Dans la conduite des anges, Dieu a montré ce que peut le libre arbitre, et maintenant dans notre conduite, il montre ce que peut la grâce, c. VII. — *e)* Le discernement des prédestinés et des réprouvés se fut fait, dans l'état d'innocence, par le mérite des hommes; maintenant il se fait par la grâce de Dieu. Jansénius s'élève avec force contre certaines expressions de Lessius qui dit, après les semi-pélagiens et avec les scolastiques, qu'actuellement c'est la volonté *aidée* de la grâce qui fait le discernement; en réalité, c'est nier la grâce de Jésus-Christ, car c'est à la cause déterminante qu'il faut attribuer le mérite de l'action, donc ce n'est pas à la volonté, mais à la grâce seule qu'il faut attribuer le discernement des prédestinés, c. VIII.

Jansénius s'appuie sur une polémique de saint Augustin avec les pélagiens pour indiquer une autre distinction entre les deux secours accordés par Dieu. Contre les pélagiens, saint Augustin soutient que la vraie grâce est une grâce de volonté et non d'intelligence et que cette grâce de volonté est non point une grâce de *possibilité* qui donne à l'homme le pouvoir d'agir, en lui laissant la liberté d'en disposer à son gré, mais une grâce *d'action* qui donne l'acte. Ainsi, tandis que la grâce accordée à Adam était un simple secours de possibilité, celui qui est donné à l'homme déchu est une grâce de volonté et d'action *adjutorium quo*, c. XI. Les nouveaux théologiens ont repris les thèses pélagiennes et admettent un secours de possibilité surnaturelle, une grâce suffisante ou congrue, tandis que saint Augustin rejette toute espèce de grâce qui ne conférerait qu'un pouvoir d'agir; s'ils diffèrent des pélagiens par leurs principes, les molinistes sont d'accord avec eux dans les conséquences auxquelles ils aboutissent, c. X.

Jansénius trouve une quatrième preuve de sa thèse dans l'horreur des pélagiens pour la grâce de volonté et d'action qui, d'après eux, anéantirait le libre arbitre, apporterait la coaction et la nécessité, introduirait la paresse et enlèverait à la volonté tout mérite, tout droit à une récompense. Malgré ces difficultés, jamais saint Augustin n'a voulu admettre que la grâce de Jésus-Christ fut soumise à la volonté et il a toujours affirmé que la grâce efficace par elle-même donne à l'homme déchu le vouloir et le faire, c. XI.

Enfin les Marseillais reconnaissent la grâce de possibilité qui aide la volonté de l'homme déchu et ils ont été condamnés comme détruisant la grâce de Jésus-Christ, parce qu'ils soutenaient que la volonté pouvait se déterminer elle-même; c'est donc que la grâce de Jésus-Christ est autre chose que cette grâce de possibilité, *auxilium sine quo non;* c'est une grâce d'action, *auxilium quo*, c. XII.

De tout cela il faut conclure, avec saint Augustin et ses disciples, Prosper et Fulgence, avec les conciles et les pontifes, que la grâce accordée à Adam innocent ne donne pas la santé, mais la suppose; à l'homme déchu, il faut le secours médicinal qui guérit la volonté malade et la fait agir, c. XIII; elle donne la volonté, non pas seulement en ce sens que Dieu accorde sa grâce afin qu'avec elle la volonté agisse et fasse le bien, mais en ce sens que cette grâce donne l'action au point que saint Augustin appelle l'acte fait un don et une grâce de Dieu, tellement l'acte est l'œuvre de la grâce et non de la volonté, c. XIV.

3. *La grâce de l'homme déchu et la grâce habituelle* (c. XV-XVIII). — Contre les semi-pélagiens, Jansénius

s'applique à montrer que cette grâce nécessaire à l'homme déchu n'est pas la grâce habituelle, car, d'après l'Apôtre, c'est l'opération du Saint-Esprit qui nous discerne et ne se trouve pas en tous; d'ailleurs les anges et Adam innocents avaient la grâce habituelle qui aidait leur volonté et qui ne suffit plus aujourd'hui; enfin les Marseillais ont été combattus par saint Augustin et ont été condamnés pour avoir soutenu qu'il ne s'agissait que d'une grâce habituelle. Dans ce chapitre xv, se trouve, en termes explicites, la 4e proposition condamnée par Alexandre VII : « Les semi-pélagiens admettaient la grâce pour le commencement de la foi et ils étaient hérétiques parce qu'ils enseignaient qu'on peut y résister. » Jansénius rappelle ce qu'il a déjà dit dans son traité sur l'hérésie pélagienne, l. VIII, c. IV, sq.

Dans les chapitres suivants, c. XVI-XXI, l'évêque d'Ypres continue à prouver que saint Augustin ne parle pas de la grâce habituelle, mais d'une grâce actuelle qui inspire même aux justes le vouloir et le faire, après avoir purifié l'âme de la concupiscence et qui, ensuite, communique une délectation céleste. Le pape Zozime, reprenant les expressions de saint Augustin, parle d'instinct, d'inspiration, de tact pour libérer la volonté infirme, la guérir et la fortifier, c. XVI.

La même thèse est prouvée par les prières de l'Église qui demande à Dieu la grâce actuelle de volonté et d'opération. Preuve irréfutable, écrit Jansénius, car il serait ridicule qu'un juste demandât ce qu'il a déjà ou ce dont il n'a pas besoin, *da quod jubes*, c. XVII. C'est également la doctrine des pontifes romains et de toute l'Église; c'est en particulier, la doctrine du pape Innocent Ier dans sa lettre synodale aux conciles de Carthage et de Milève; c'est la doctrine exposée au canon 9 du concile d'Orange, c. XVIII.

4. *Nécessité de la grâce actuelle proprement dite* (c. XIX-XXIII). — Cette nécessité d'une grâce, d'une motion *actuelle* pour chaque action, est prouvée par de multiples textes de saint Augustin. La grâce habituelle donne la santé par laquelle la volonté est libérée de la concupiscence, par laquelle la liberté est reconquise avec le pouvoir de vivre justement et saintement; c'est un *état* que saint Augustin distingue nettement du secours nécessaire pour faire un acte bon, c. XIX; il soutient cette thèse *ex professo* dans ses polémiques avec Pélage; il exige un secours actuel pour chaque action; cette grâce *actuelle* est donnée pour fortifier la volonté contre les mouvements *actuels* de la concupiscence qui ne sont point détruits par la grâce habituelle; c'est aussi la doctrine de saint Jérôme dans sa lettre à Ctésiphon et dans ses *Dialogues*. Dieu doit toujours nous aider, c. XX.

Une conclusion s'impose donc : la grâce de Jésus-Christ nécessaire à l'homme déchu pour lui donner le vouloir et le faire n'est pas une grâce habituelle; autrement, l'œuvre serait attribuée à la volonté de l'homme, car la grâce habituelle n'a pas sur la volonté une influence et un pouvoir suffisants pour qu'on puisse lui attribuer l'acte, c. XXI.

La nature même de la grâce médicinale ne permet pas de l'assimiler à une grâce habituelle. Par ses oraisons, l'Église demande à Dieu de déterminer notre volonté à vouloir et à faire, *fiat voluntas tua;* elle demande que les fidèles croient, qu'ils vivent saintement, qu'ils triomphent des tentations, etc... et non pas seulement qu'ils puissent croire, car elle sait qu'ils ne voudront pas d'eux-mêmes, si Dieu ne détermine pas leur volonté; elle connaît notre faiblesse depuis que nous sommes captifs du péché. Cette prière, elle la fait non seulement pour les pécheurs, mais encore pour les justes qui ont déjà la grâce habituelle. Ce n'est pas non plus la grâce suffisante que le juste demande, puisque cette grâce ne manque jamais, d'après l'École, mais cette grâce actuelle efficace qui fait vouloir et agir : *da quod jubes*, c. XXII.

De plus, c'est à Dieu qu'est donnée toute la gloire du bien que nous faisons. En effet, depuis la chute, il n'y a , dans l'homme, rien de bon et il ne peut faire un acte bon que par la grâce de Dieu. La détermination de la volonté au bien est, elle-même, une grâce. Saint Augustin attribue à Dieu tout ce qui se trouve dans la volonté, quand elle consent, veut, se décide, se détermine et agit, quand elle triomphe d'une tentation ou se convertit à Dieu. Tout appartient à Dieu, car tout vient de Dieu; donc c'est la grâce elle-même qui détermine la volonté; penser autrement, ce serait vouloir partager avec Dieu le mérite de nos œuvres, c. XXIII.

5. *Propriétés spéciales de cette grâce* (c. XXIV-XXXIV) — Saint Augustin attribue à la grâce médicinale de Jésus-Christ des propriétés spéciales qui en déterminent bien la nature : Elle a une souveraine efficacité pour persuader et accomplir ce que Dieu veut que nous fassions; elle est toute-puissante. Elle emporte la volonté avec tant de douceur qu'elle-même ne sait pas qu'elle agit; elle est si suave que la volonté agit avec un plaisir extrême et une liberté entière. Elle entraîne la volonté et amollit sa dureté naturelle. Toutes les bonnes actions que nous faisons appartiennent à Dieu et notre volonté est entre ses mains comme un instrument animé. Cette grâce est appelée *victorieuse*, car elle brise tous les obstacles. L'homme ne peut lui résister, parce que Dieu opère dans nos cœurs ce qui lui plaît (2e proposition). La grâce n'attend point le consentement de notre volonté; elle le produit. La grâce de la nature saine a été remplacée par cette grâce médicinale qui nous fait vouloir et agir, *qua fit ut velit*, c. XXIV.

Jamais cette grâce n'est privée de l'effet pour lequel elle est donnée; elle produit infailliblement son effet en tous ceux auxquels elle est donnée; elle est efficace; elle fait que l'homme veut; elle ne fait pas que, celui qui ne veut pas croire, croie, mais elle fait que celui qui ne voulait pas croire, veuille croire et ainsi elle transforme la volonté. Tandis que la grâce, chez Adam innocent, avait son effet, *si* Adam le voulait, la grâce du Sauveur fait que l'homme veut et veut le bien, car cette grâce détermine la volonté au bien : *prima gratia est qua fit ut homo habeat justitiam si velit; secunda ergo plus potest qua fit ut velit.* — La grâce de Jésus-Christ est inséparable du bien, au point que pour saint Augustin, grâce et bonnes œuvres sont synonymes : l'une est la cause, l'autre suit comme l'effet; contre Pélage, à maintes reprises, saint Augustin affirme que cette grâce donne la volonté, l'œuvre même et contre les semi-pélagiens, il affirme que la grâce donne la volonté de croire. Il appelle la grâce, *incrementum*, parce qu'elle produit toujours son effet. La deuxième proposition est exprimée explicitement déjà dans le titre de ce chapitre XXV : *ejus efficacissima natura declaratur ex eo quod nullo prorsus effectu caret*, c. XXV.

Cependant on trouve, chez saint Augustin, des propositions qui paraissent contradictoires, dans lesquelles la bonne œuvre est attribuée tantôt à la volonté, tantôt à la grâce. C'est que, répond Jansénius, dans les premiers textes, saint Augustin parle de la volonté avant la chute, alors que les œuvres étaient des œuvres de l'homme; dans les seconds, il parle de la grâce après la chute, maintenant que ces bonnes œuvres appartiennent à la grâce. D'ailleurs, même avant la chute, la grâce avait une place dans la bonne œuvre qui était faite par la volonté, mais *avec* la grâce. Après la chute, la volonté intervient encore comme instrument de la grâce; autrefois la volonté commandait à la grâce dont elle était maîtresse; maintenant, c'est la grâce qui commande et domine la volonté et la fait agir, c. XXVI.

Toute grâce obtient son effet. Est-ce à dire qu'aucune grâce n'est accordée à ceux qui ne font pas le bien? Est-ce à dire que toute grâce fait toujours faire le bien? Il y a des hommes qui ont ressenti intérieurement l'illumination de la grâce dans leur intelligence, une excitation dans leur volonté et qui cependant résistent à la grâce et ne suivent pas son inclination... C'est que toutes les grâces ne sont pas égales. Quelquefois la grâce ne produit qu'une complaisance pour le bien qui ne plaisait pas auparavant, mais elle n'est pas encore assez forte pour détacher de l'amour des créatures; cependant elle produit certains désirs qui font soupirer vers le bien; Dieu tient dans cette langueur pour humilier et faire connaître la nécessité de sa grâce jusqu'à ce qu'il donne enfin une grâce forte et vigoureuse qui déterminera la volonté à accomplir l'acte complet. Ces désirs sont les effets d'une grâce faible, à la vérité, mais qui provoque Dieu à en donner de plus grandes jusqu'à ce que tous les liens soient brisés et les passions assujetties. Il y a des grâces *imparfaites, petites*, qui ne produisent que des effets imparfaits, comme il y a des volontés faibles qui ne sont que de simples vues et désirs et des volontés fermes et résolues. L'une et l'autre sont de véritables effets de la grâce : la velléité est le fruit d'une grâce moindre; la volonté ferme est le fruit d'une grâce victorieuse. Toujours la grâce est efficace et produit l'effet pour lequel elle a été donnée, mais elle peut ne donner qu'un acte faible et médiocre. Dieu le veut ainsi, afin que le désir précède l'action. Un fornicateur souhaite d'abord, par la grâce, de sortir de son péché; cette grâce ne lui suffit pas encore, car il n'a pas un pouvoir prochain et complet pour se convertir; il doit prier Dieu et enfin la grande grâce lui fait exécuter sa résolution.

Les jansénistes font remarquer qu'en cet endroit, saint Augustin parle toujours de la grâce efficace et non point de la grâce suffisante qui lui est totalement inconnue, car il n'admet que la seule grâce efficace qui a toujours *son* effet. Depuis que la volonté est captive de la concupiscence, il lui faut une grâce plus puissante, une grâce médicinale qui détermine la volonté à l'action. Croire qu'il y a encore des grâces simplement suffisantes, c'est supprimer le virus du péché originel et affirmer que les forces du libre arbitre sont restées intactes. La grâce de Jésus-Christ est une grâce médicinale et il n'y a pas de grâce médicinale inefficace, c. XXVII.

La grâce qui suffisait à Adam pour persévérer doit suffire encore, dit Lessius. A cette objection Jansénius répond que les deux sortes de grâces sont essentiellement différentes; car la première ne donnait que le pouvoir, tandis que la seconde donne le vouloir, *fit ut velit;* elles sont distinctes par nature et elles opèrent de deux manières absolument différentes : bref, la grâce qui suffisait à Adam ne peut plus nous suffire à cause de la corruption de la nature, c. XXVIII. Jansénius répond également aux objections de Bellarmin, de Suarez et des scolastiques qui proposent, avec la grâce habituelle qui suffisait à Adam, des grâces particulières, des excitations et des protections. Toutes ces hypothèses doivent être rejetées comme formellement contraires à saint Augustin, c. XXIX.

Les scolastiques ont allégué divers textes de saint Augustin pour nier l'efficacité absolue de la grâce de Jésus-Christ; ils citent, en particulier, deux textes du traité *De spiritu et littera* où saint Augustin parle de la grâce de *puissance, potentialis*, et cette grâce, ils la regardent comme une grâce suffisante ou une grâce congrue (Molina, Suarez, Lessius, Bellarmin). Singulière remarque, dit Jansénius : ici les scolastiques prennent les objections des pélagiens pour la solution de saint Augustin lequel déclare formellement que la volonté de croire et les bonnes œuvres sont des dons de Dieu, *objectionem pro solutione, pelagianam responsionem pro Augustini doctrina, errorem pro veritate.* Si on trouve chez saint Augustin des textes équivoques à ce sujet, c'est dans les traités composés par lui avant son épiscopat, alors qu'il partageait encore l'erreur qui sera plus tard celle des Marseillais, c. XXX. Ces mêmes théologiens ont commis des erreurs semblables, quand ils citent le livre I *Ad Simplicianum* où saint Augustin se cite lui-même pour réfuter la thèse qu'il avait soutenue avant son épiscopat, c. XXXI.

Suarez, en particulier, a cru trouver dans ce passage la grâce congrue, celle qui est donnée en tel temps et en tel lieu où Dieu, par sa science moyenne, prévoit que la volonté de l'homme lui accordera son consentement; la grâce à laquelle la volonté peut consentir ou ne pas consentir. Or, saint Augustin ne parle que de grâces *externes*, agissant hors de la volonté. Dieu ne violente jamais les hommes; il tient compte de leurs dispositions; lui-même prépare la volonté et il accommode sa grâce aux dispositions qu'il a mises lui-même dans l'âme qu'il veut convertir. Ce sont des miracles, des visions, des prédications, la punition des méchants et la récompense des bons. La vocation est ainsi toujours proportionnée à la créature, car elle est toujours conforme à l'affection que Dieu met dans l'âme et elle obtient l'effet qu'il désire produire en elle, c. XXXII.

On objecte encore l'hypothèse que fait saint Augustin, *De civitate*, l. XII, de deux hommes ayant même qualité d'esprit et de corps et également tentés, dont l'un cependant succombe, tandis que l'autre triomphe, la différence venant donc de la seule volonté. Dans ce passage, répond Jansénius, saint Augustin veut seulement indiquer les causes de la volonté mauvaise, laquelle dépend de nous seuls, puisque, dans l'état de nature déchue, notre volonté se porte au mal de son propre mouvement; mais il reste toujours que la volonté bonne vient de la seule miséricorde de Dieu. D'ailleurs, la conclusion serait vraie, s'il s'agissait de la volonté d'Adam innocent et non de la volonté de l'homme déchu; laquelle, en punition du péché, ne peut plus, par elle-même, que faire le mal, c. XXXIII.

Enfin Jansénius explique quelques autres textes de saint Augustin où le saint docteur semble attribuer à la volonté humaine des actes bons. C'est que, dit-il, tous ces actes supposent la volonté, mais ils ne sont pas déterminés par elle; ils viennent de la volonté informée par la grâce ou plutôt c'est la grâce qui a la part principale. Ces œuvres sont nôtres, parce qu'elles exigent l'intervention de notre volonté, mais il ne faut pas oublier que saint Augustin répète sans cesse : *Quid habes quod non accepisti?* Bref, l'action de la grâce est une action vitale; la volonté ne reste pas sans rien faire; elles n'est point comme une cire qui ne reçoit que des impressions du dehors. Dieu nous meut de telle sorte que nous nous mouvons; l'action appartient et à la grâce et à la volonté, celle-là ayant la part prépondérante. Les bonnes œuvres sont des fonctions de la volonté déterminée par la grâce, c. XXXIV.

Cf. AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2377-2380, 2383, où le P. Portalié montre l'évolution de la pensée de saint Augustin relativement au problème de la grâce.

3° *Critique du concept de grâce suffisante* (LIVRE III). — Dans ce livre, Jansénius ne fait que tirer les conclusions des principes posés aux chapitres précédents; puisque la grâce médicinale, la seule qui existe actuellement, est efficace, il suit évidemment qu'il n'y a pas de grâce suffisante.

1. *Critique générale* (c. I-IV). — La grâce suffisante dont la volonté disposerait à son gré est une chimère. Saint Augustin déclare à maintes reprises que la grâce

efficace seule est vraiment suffisante pour produire l'acte; seule, elle donne le vouloir et l'action. Le secours de simple possibilité a été inventé par les pélagiens et il a été condamné avec les Marseillais, parce qu'il permettrait à l'homme de s'attribuer ses œuvres et il rendrait la prière inutile, étant donné que la grâce suffisante est accordée à tous; bref, cette grâce serait préjudiciable à l'homme, puisqu'elle étouffe la prière et nourrit l'orgueil, c. I.

La grâce suffisante est un bienfait de la nature plutôt qu'un don du rédempteur; elle est due à la nature et elle n'est point une grâce du rédempteur dont le but est de guérir l'infirmité de notre nature blessée par le péché; la grâce suffisante ne peut être utile qu'à la nature saine; aujourd'hui, l'homme déchu a besoin d'un remède. Si un homme est laissé en prison sans nourriture, il ne peut vivre; si, ensuite, on lui donne une nourriture, cette nourriture ne saurait le guérir, car, en soi, les aliments ne sont pas des remèdes. Aussi la grâce de Jésus-Christ n'est pas seulement une grâce « alimentaire »; c'est une grâce médicinale; une grâce qui donne non seulement le pouvoir d'agir, si on veut, mais qui donne de vouloir ce qu'on peut. Bien plus, la grâce suffisante serait pernicieuse, car elle ne peut que faire encourir une plus grande damnation, puisqu'elle ne servirait qu'à rendre nos péchés plus énormes; cette grâce demeure toujours sans effet réel, puisque de cette grâce jamais personne n'a usé, n'use et n'usera. Il vaudrait donc mieux ne pas recevoir une telle grâce qui rend criminel quand on la reçoit, car elle ne permet jamais de faire l'acte, tandis que l'homme est innocent, s'il ne la reçoit pas, c. II.

C'est une grâce « monstrueuse » qui n'a jamais son effet, quoiqu'elle puisse toujours l'avoir et qui, par suite, conduit à une damnation plus terrible; grâce « singulière » que notre volonté pourrait transformer en grâce efficace. Ainsi on retrouverait la grâce des anges et de l'homme innocent, ce qui serait nier la chute et le péché originel. Jansénius fait la même observation pour la grâce congrue de Suarez, *quæ dat posse si vellet et non velle quod possit*, c. III.

Les nouveaux théologiens prétendent que cette grâce suffisante est accordée à tous les hommes, mais cette opinion est absolument contraire à la pensée certaine de saint Augustin : la grâce de Jésus-Christ ne peut être inefficace relativement à ce pour quoi elle est donnée; aussi le grand docteur oppose cette grâce à la loi et à la doctrine qui ne font qu'ajouter la prévarication au péché, parce que la loi n'était donnée que pour humilier les orgueilleux et leur faire connaître leur impuissance radicale à observer la loi. C'est donc que la loi n'était pas toujours accompagnée de la grâce, puisque la loi ne produit directement que le péché; puisqu'il faut demander la grâce d'accomplir la loi, c'est donc qu'on n'a pas toujours la grâce suffisante pour l'accomplir. La loi est donnée à l'homme pour qu'il demande à Dieu la grâce de l'observer, c. IV.

Jansénius complète ce qu'il a dit ailleurs de la loi et de son impuissance. La loi a été donnée aux juifs sans aucune grâce suffisante dans le dessein de confondre leur orgueil et de leur apprendre, par expérience, la nécessité de la grâce. Aussi, la loi, sans la grâce, est, en elle-même, plutôt pernicieuse, car elle entretient et développe la concupiscence. Dieu, encore aujourd'hui, agit de la même manière à l'égard de quelques chrétiens qu'il abandonne à leurs passions, en leur refusant sa grâce; alors ces chrétiens, par leurs propres forces, non seulement ne peuvent pas modérer leurs passions, mais encore ils y succombent et, ainsi, ils apprennent leur faiblesse et ils sont amenés à demander la grâce qui, seule, peut leur donner la victoire, c. V.

2. *La grâce suffisante et les diverses catégories d'hommes* (c. V-XII). — *a) Les juifs.* — Pour compléter sa thèse, Jansénius décrit la condition de ceux qui vivaient sous la loi. Dieu a d'abord traité les hommes comme des enfants incapables d'user de leur raison; il leur a donné une loi toute charnelle et leur proposait des récompenses temporelles et terrestres. Les hommes, alors, adoraient Dieu en tant que distributeur de ces seuls biens temporels, ils l'aimaient d'un amour mercenaire, charnel, vicieux; comme l'avare aime Dieu et le glorifie de ce que ses greniers sont pleins de blé et ses caves de vin. Cela était vrai même des meilleurs observateurs de la loi : toujours, ils avaient des motifs charnels qui corrompaient leur amour de Dieu. Quelques-uns, très rares, aimaient sincèrement Dieu; mais ceux-là n'étaient pas enfants de la synagogue, car la synagogue, en tant que telle, n'était qu'un peuple terrestre, lié à Dieu par une religion toute charnelle qui leur était utile en apparence, mais qui, en réalité, était très éloignée de la véritable justice. Ceux qui aimaient vraiment Dieu étaient déjà des enfants de l'Évangile dont l'esprit inspirait leur amour et faisait, par anticipation, couler en eux le sang et la grâce de Jésus-Christ.

Cependant Dieu préparait ce peuple à une vie plus haute, plus divine; il le préparait à la venue du Messie par une série de prophètes durant des siècles. Dieu, en effet, ne permettait ces désordres que pour en tirer de plus grands biens; ils se servait de ce peuple pour être le truchement et la figure des mystères du Messie. Les uns en étaient pleinement informés, comme les prophètes; les autres n'y pensaient point et se contentaient d'observer à la lettre les cérémonies sans savoir leur signification. L'Ancien Testament n'a été que « comme une grande comédie » dans laquelle on représentait tout autre chose que ce qui paraissait au dehors, qui était jouée non pas tant pour elle-même que pour ce qu'elle préfigurait, c'est-à-dire, pour le Nouveau Testament, pour l'Église. On a beaucoup reproché à Jansénius cette comparaison; Arnauld s'est appliqué à la justifier. *Seconde apologie, Œuvres*, t. XVII, p. 163 sq.

Par cette crainte et par cet amour charnel, les justes alors gardaient charnellement ou plutôt croyaient garder le Décalogue et les méchants le violaient ouvertement. Toute leur justice naissait de cet amour et de cette crainte; aussi elle n'était qu'apparente et les juifs ne l'emportaient guère sur les gentils. Leur seule supériorité venait de ce qu'ils s'adressaient au vrai Dieu pour obtenir les biens de la terre, tandis que les gentils demandaient ces biens aux idoles et au démon; les uns et les autres n'aimaient la divinité que pour eux-mêmes et pour obtenir d'elle des biens temporels, c. VI.

Les fils de l'Ancien Testament avaient la loi, mais ils n'avaient aucune grâce suffisante pour l'observer et pour faire leur salut; leur esprit était attaché à la terre et ils ne songeaient point à la vraie justice laquelle suppose la charité. Dans l'Ancien Testament il n'y avait et il ne pouvait y avoir qu'une observation toute matérielle et terrestre, née de l'amour ou de la crainte des choses temporelles. Et les juifs se sont glorifiés, comme l'ont fait les gentils, de cette observation toute matérielle qui constitue une vraie faute. En effet, celui qui observe un précepte par crainte ou par amour charnel, l'accomplit à contre cœur, malgré lui et il est coupable de violer la loi plus que digne de louanges pour l'avoir observée, car il ne l'a observée qu'extérieurement. Il est impossible d'observer vraiment un précepte sans aimer la justice de ce précepte; sans cet amour, on n'obéit point à la loi, on n'accomplit pas même un seul précepte. Il était réservé à l'Évangile de donner à l'homme cet amour victorieux pour le bien-aimé en lui-même. L'esprit de l'Évangile est la plénitude de la loi, c. VII.

Ainsi l'Ancien Testament n'est qu'un état figuratif et prophétique; il ne révèle point les mystères et il laisse la première place aux choses temporelles. Peu de juifs ont compris cela; presque tous acceptaient les figures en elles-mêmes et pour elles-mêmes et s'y attachaient à la lettre; c'était la servitude charnelle avec la crainte des châtiments et l'apparence des vertus. Les juifs ignoraient la grâce cachée et voilée dans l'Ancien Testament, car la grâce commence par la foi et opère par la charité. C'est pourquoi les juifs, pour la plupart, ont nié l'auteur de la grâce de qui ils n'attendaient d'autres biens que ceux que pouvait leur procurer un roi de la race de David. Trop grossiers pour comprendre, ils ont rejeté le médecin dont ils ne croyaient pas avoir besoin. La grâce donnée aux juifs fut plutôt une grâce *empêchante*, car elle ne faisait qu'éclairer leur intelligence, en excitant la concupiscence et en augmentant les mauvais désirs, c. VIII.

L'Ancien Testament n'était donc pas un état de justice, mais un état de péché et de mort. Il y avait bien peu de justes qui eussent la foi de Jésus-Christ et la grâce pour accomplir vraiment la loi. Presque seuls, les patriarches et les prophètes attendaient le Messie et les biens éternels dont la félicité temporelle n'était, à leurs yeux, qu'une figure. Eux seuls, quoiqu'enfants de l'Ancien Testament, étaient cohéritiers de Jésus-Christ, et, à ce titre, ils ont reçu des grâces efficaces. La plupart des juifs étaient esclaves des promesses temporelles et attachés aux signes; aussi l'Ancien Testament a peu servi aux juifs; il a servi surtout aux chrétiens, qui, avec le Nouveau Testament, ont compris les figures de l'Ancien, c. IX.

Après avoir montré que la grâce suffisante a été refusée aux juifs, Jansénius montre qu'elle est refusée aux pécheurs aveugles et endurcis : ceux-ci sont privés de tout secours suffisant, car ils ne peuvent ouvrir les yeux et se tourner vers le bien. Cet aveuglement est la peine de leur péché. Dieu ne les aide point; il les abandonne complètement de telle sorte qu'ils ne peuvent vouloir le bien et qu'ils ne peuvent même pas le voir, c. X.

b) *Les infidèles.* — Les infidèles manquent également de la grâce suffisante éloignée et prochaine et leurs œuvres sont toutes des péchés; en effet, ils n'ont pas la foi, or la foi est la première grâce, car il faut tout d'abord connaître Dieu. Ils ne peuvent avoir une grâce suffisante de foi sans que les vérités à croire leur soient proposées; donc ils ne peuvent aimer Dieu qu'ils ne connaissent pas; ils sont privés de la vraie foi qui est absolument nécessaire pour bien agir, car il est impossible de bien faire quand on croit mal; sans la foi, il ne saurait y avoir la moindre volonté du bien, car celle-ci est inspirée par la foi. La foi règle l'intention et l'intention bonne fait la bonne action. La grâce, autrement dit, l'amour de Dieu, la charité, vient par la foi qui en montre la nécessité et qui fait implorer la grâce. Ainsi la conversion d'une âme commence toujours par la foi; par la foi, l'âme connaît son infirmité et implore l'assistance de Dieu, ce qu'elle ne saurait faire, si la foi n'avait préalablement fait connaître le libérateur.

En résumé, pour saint Augustin, être sans foi, c'est être sans grâce et sans charité, *esse sine fide = esse sine gratia = esse sine charitate;* car la foi est la base de toutes les vertus. Celles-ci ne sont et ne peuvent être qu'apparentes, si la foi ne règle pas les intentions et ne nous apprend pas à recourir à l'auteur de la grâce, c. XI.

Les infidèles n'ont pas même des grâces suffisantes pour garder les préceptes d'ordre naturel. Qu'est-ce d'ailleurs que cette grâce inventée par les semi-pélagiens? Ils imaginent en Dieu la volonté de sauver tous les hommes; par suite, Dieu doit accorder à tous, même aux infidèles, des grâces suffisantes pour observer la loi naturelle et se sauver. Ces prétendues grâces ne sont que des secours extérieurs incapables de porter au bien qu'il faut aimer pour lui-même, sans considérer autre chose que Dieu, auteur de tout bien. Tout autre motif est vicieux; seule, la charité permet de faire le bien. En dehors de la grâce, il n'y a que l'amour des créatures ou la crainte des châtiments et ces deux principes ne sauraient détruire le péché et faire accomplir vraiment le précepte, c. XII.

c) *Les justes.* — Dieu n'accorde de grâce suffisante ni aux juifs ni aux infidèles, ni même aux justes qu'il abandonne quelquefois Sur ce point, se présentent de nombreuses objections. Saint Augustin dit formellement que Dieu n'ordonne jamais des choses impossibles, or, il ordonne d'obéir au Décalogue, donc il doit donner des grâces suffisantes pour obéir au Décalogue; d'autre part, les infidèles pèchent, quand ils violent les lois naturelles, donc ils doivent avoir les grâces suffisantes pour les observer, autrement Dieu leur ordonnerait des choses impossibles. Enfin, les prédications, les remontrances, les exhortations, les conseils sont inutiles, si on n'a pas les grâces suffisantes pour les suivre. Toutes ces objections, répond Jansénius, sont tirées de la raison humaine qui devrait se taire; pour le moment, il ne veut parler que de la possibilité des commandements.

3. *Impossibilité d'accomplir certains commandements* (c. XIII-XIV). — Le principe de saint Augustin est que Dieu ne commande que ce qu'on peut faire ou par ses propres forces ou par des forces étrangères auxquelles on peut recourir. Dieu commande des choses que l'homme ne peut pas faire par lui-même mais qu'il peut faire avec la grâce; cela suffit pour qu'on puisse dire que ces commandements sont possibles, puisqu'ils peuvent se faire de quelque manière et que Dieu les commande, afin qu'ils deviennent possibles. Lorsqu'il commande des choses que nous ne pouvons faire et qu'il ne nous accorde pas la grâce nécessaire pour les accomplir, c'est afin que nous nous mettions en peine de l'obtenir, ce que nous ne ferions pas, si nous avions toujours la grâce. *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis*, et le concile de Trente ajoute : *et adjuvat ut possis.* Donc si Dieu commande des choses que l'homme ne peut faire par ses propres forces et, en même temps, soustrait son secours qui permettrait d'exécuter l'ordre, ce n'est point pour désespérer l'homme et le faire pécher, mais pour l'humilier et lui apprendre à demander le secours divin dont il est privé. Ainsi Dieu a donné la loi au peuple juif pour lui faire constater son impuissance et l'obliger à demander sa grâce; il commande à des hommes estropiés de marcher droit, afin que, reconnaissant qu'ils ne le peuvent faire, ils aient recours à un médecin. Dieu donc ne commande rien qui soit *absolument* impossible, car si nous ne pouvons obéir à ses ordres de nous mêmes, nous le pouvons, quand Dieu nous accordera sa grâce. C'est à lui à commander et à nous donner sa grâce, quand il lui plaît. Il donne la grâce à certains qui la lui demandent afin de les faire avancer dans la perfection; il la refuse à d'autres pour les instruire, eux ou les autres et toujours, dans ce refus, il est équitable. C'est pour cela que saint Augustin répète souvent qu'il faut demander à Dieu les secours nécessaires pour accomplir ses commandements.

De ce principe, Jansénius déduit les conséquences suivantes : *a)* Il y a quelques préceptes qui sont impossibles dans l'état et avec les forces que nous avons : c'est ce qui arriva au peuple juif et ce que prouvent les prières que nous faisons pour obtenir de Dieu ce que nous ne pouvons pas faire. — *b)* On n'a pas toujours la grâce qui suffit, c'est-à-dire, celle avec laquelle nous pouvons réellement accomplir un précepte, puisque

nous devons la demander à Dieu, ce qui serait ridicule, si nous avions déjà cette grâce. — *c)* Cette impuissance ne se rencontre pas seulement chez les pécheurs endurcis et aveugles et chez les infidèles, mais encore chez les fidèles et chez les justes qui ont reçu la foi de Jésus-Christ et ont la charité et qui sont capables de demander comme il faut. Quelques justes sont quelquefois dans l'impuissance d'accomplir un précepte, puisqu'ils doivent demander à Dieu ce pouvoir. — *d)* Cette impuissance existe chez les fidèles non seulement quand ils ne veulent pas accomplir le précepte, mais même quand ils le veulent.

De ces quatre propositions, on peut conclure que, pour ne pas pécher, pour triompher d'une tentation, pour accomplir un précepte, pour faire le bien, il ne suffit pas de le vouloir, à cause de notre infirmité, à cause de la concupiscence qui nous détourne de vouloir le bien; les forces de la volonté sont tiraillées de-ci delà et on ne peut vouloir assez fortement, assez entièrement, autant qu'il faut pour faire et pour vouloir. La volonté veut et agit, quand elle a la force, mais cette force dépend de Dieu seul. On doit toujours demander la grâce, précisément parce qu'on n'a pas la grâce suffisante pour accomplir les préceptes.

e) En fait, à plusieurs cette possibilité d'accomplir les commandements n'est pas donnée et elle doit être implorée par des prières. Beaucoup de fidèles n'ont pas recours à cette prière pour demander la grâce; la plupart, pleins de présomption et d'orgueil, ne demandent pas ce secours et Dieu permet leur chute pour montrer la nécessité de sa grâce. Ainsi saint Pierre voulait mourir pour son maître et il croyait avoir les forces pour cela, alors qu'effectivement il n'avait pas la grâce nécessaire. Ainsi l'homme apprend ce qu'il est capable de faire, si Dieu ne le soutient pas et ne lui inspire pas une charité victorieuse, qui détruit par sa douceur, les charmes des créatures.

En résumé, beaucoup tombent, parce qu'ils ne demandent pas la grâce qui leur donnerait le pouvoir d'accomplir les préceptes; ou bien ils ne demandent pas comme il faut pour obtenir, parce que Dieu ne leur accorde pas la grâce de demander ou de demander comme il faut.

Dieu donc n'ordonne pas des choses impossibles en ce sens que tout ce qu'il commande peut être fait par la volonté de l'homme aidée de sa grâce toute-puissante, mais cette grâce n'est pas accordée à tous : *potest homo, si velit, esse sine peccato, adjutus a Deo*, c. XIII. Cette question particulièrement importante sera étudiée en détail, au sujet de la 1[re] proposition condamnée par Innocent X en 1653.

Mais si la grâce de la prière est refusée au pécheur, le précepte lui devient impossible, et, par suite, il ne pèche pas, en ne faisant pas ce qu'il devrait faire ou en faisant ce qu'il ne devrait pas faire. Objection grave à laquelle, dit Jansénius, les scolastiques, eux aussi, doivent répondre. Si celui qui est exposé à une tentation ne demande que faiblement le secours dont il a besoin pour la surmonter, il reste incapable de vaincre cette tentation.

La réponse de saint Augustin est très nette : cette privation de la grâce nécessaire est imputable au pécheur lui-même; c'est une peine du péché. Le pécheur est privé de ce secours à cause de ses péchés passés ou au moins du péché originel. Il a péché et les désordres qui suivent son péché lui sont justement imputables, de sorte que la nécessité de pécher où il se trouve maintenant ne l'excuse point, quoiqu'il puisse actuellement alléguer son impuissance. Les cœurs endurcis en arrivent à l'impossibilité de se convertir et cependant les actes mauvais qu'ils font leur sont justement imputés, car les derniers péchés ne sont que le châtiment des premiers.

Dieu a pitié de quelques-uns et pas des autres. Pourquoi? C'est le secret de Dieu, dit saint Paul. Il fait miséricorde à qui il lui plaît et aux autres il applique sa justice. Il y a là certainement un mystère; or, il n'y aurait rien de mystérieux, si Dieu accordait à tous une grâce suffisante, comme le veulent les nouveaux théologiens et le pécheur ne pourrait rien dire, puisqu'il pécherait pour avoir refusé de profiter des grâces suffisantes à lui accordées. Saint Paul, et, après lui, saint Augustin ne parlent que de la volonté de Dieu : Dieu fait ce qu'il veut et qui peut lui résister? Il accorde sa grâce à qui il veut; il endurcit qui il lui plaît, en n'accordant pas sa miséricorde et en laissant agir sa justice. La grâce est gratuite; donc Dieu peut ne pas la donner; c'est le péché originel ou les fautes actuelles qui ont très justement provoqué cette sévérité de Dieu. Dieu serait-il injuste, parce qu'il refuse sa grâce à ceux qui en sont indignes? Sans doute, le péché originel est effacé par le baptême; cependant, en punition de ce péché, Dieu ne donne pas la grâce à quelques-uns, par justice; s'il donne la grâce à d'autres, c'est uniquement par miséricorde.

La solution des scolastiques est empruntée à la seule raison et elle est injurieuse à saint Paul et à saint Augustin dont les paroles les plus nettes deviennent inintelligibles. Il est fou de suivre une raison trompeuse qui craint sottement de se soumettre à Dieu de peur de le rendre cruel ou injuste; il est bien plus raisonnable de suivre saint Paul et de dire, avec lui, que Dieu est le maître souverain de la grâce qu'il distribue comme il veut, librement et libéralement, c. XIV.

4. *Objections et réponses* (c. XV-XIX). — Jansénius revient à la solution des objections qu'il a proposées en tête du chapitre XIII. Il faudrait admettre l'impossibilité d'accomplir les commandements, si on rejette la grâce suffisante qui donne le pouvoir de les observer. Il a donné la réponse de saint Augustin aux chapitres XIII et XIV. Il va maintenant donner la sienne qui sera reprise, sous des formes diverses, par les jansénistes, après la condamnation de la 1[re] proposition.

Il faut, dit Jansénius, distinguer quatre sortes de pouvoirs. *a)* Un pouvoir *très éloigné* qui existe chez tous les hommes et qui vient de *la nature* et du *libre arbitre* de la *volonté flexible* au bien et au mal durant toute cette vie; en ce sens, l'homme est capable de faire quelque chose : *posse credere, suscipere charitatem*, parce que croire et avoir la charité sont en son pouvoir. En fait, ce pouvoir, sans la grâce, ne produit rien. C'est l'état de *nature*. *b)* Un pouvoir *moins éloigné* qui vient de la *foi* chez les fidèles, parce que la foi est inspiratrice de la prière par laquelle on demande la grâce; par la foi, on peut bien vivre, alors même qu'on n'a pas la grâce, car, bien qu'en fait, on ne puisse bien vivre avec la seule foi, cependant celle-ci peut obtenir la grâce qui fera bien vivre en réalité. C'est l'état de *foi*. *c)* Un pouvoir *encore moins éloigné* qui vient de la *charité imparfaite*, parce que cette charité imparfaite fortifie contre les tentations la volonté faible et languissante; elle se trouve chez les fidèles *justes* en qui l'état de grâce produit les mêmes effets que les dons habituels; on peut prier, aimer, vaincre les tentations, même quand on dort, à cause de ces habitudes qui demeurent d'une manière permanente. C'est la *petite charité*. *d)* Un pouvoir *prochain* et *immédiat*, *complet* qui vient de la charité *parfaite*, c'est-à-dire de la grâce actuelle efficace, laquelle fait vouloir et agir; elle se trouve chez les justes à qui Dieu donne la grâce victorieuse. C'est la charité *parfaite*, *efficace*.

En quelqu'état qu'il soit, l'homme a toujours un de ces pouvoirs; dès lors il est vrai de dire que l'homme peut toujours observer les commandements de Dieu, et que, s'il ne les observe pas, c'est parce qu'il ne veut

pas, car l'un quelconque de ces pouvoirs suffit pour qu'on puisse dire que l'acte ne lui est pas impossible. Mais il n'y a que le dernier pouvoir qui soit un pouvoir prochain et complet et, sans celui-ci, on n'a pas, en fait, tout ce qu'il faut pour agir. Mais alors les infidèles ou les fidèles qui n'ont qu'un des trois premiers pouvoirs sont excusables, puisque ces trois pouvoirs sont imparfaits, puisque, s'ils sont seuls, sans le dernier, il est impossible que le précepte soit réellement observé, aussi certainement qu'il est impossible de voler sans ailes.

A cette objection, Jansénius répond d'abord en disant qu'il y a une différence entre *agir* et *pouvoir* agir. Si tous les hommes avaient le pouvoir prochain (le quatrième), c'est-à-dire, la grâce victorieuse qui donne le vouloir et fait faire le bien, les commandements ne seraient pas seulement possibles, mais ils seraient toujours accomplis, car ce pouvoir n'est pas autre chose que l'*action* elle-même. Ainsi Dieu ne nous commande rien d'impossible en ce sens qu'il ne commande rien sans que nous ayons un des quatre pouvoirs; mais, en commandant, il nous avertit de faire ce que nous pouvons (avec les trois premiers pouvoirs de *nature*, de *foi* et de *petite charité*) et de demander ce que nous ne pouvons pas faire, c'est-à-dire de prier continuellement, afin que Dieu nous accorde le dernier pouvoir, le pouvoir prochain et complet.

Mais ceux qui sont dépourvus de ce dernier pouvoir, de la grâce efficace, sont réellement dans l'impossibilité d'accomplir le commandement; oui, mais cette impuissance n'excuse pas, car elle accompagne l'action, elle ne la précède pas; elle n'est pas cause qu'on fait ce qu'on ne voudrait pas faire ou qu'on ne fait pas ce qu'on devrait; mais elle se rencontre seulement avec la volonté de ceux qui agissent, laquelle ne veut pas, parce qu'elle est attachée à la créature et ne veut pas s'en détourner. Cette impuissance ne vient donc que du défaut de volonté, de son obstination au mal, La volonté est dépravée par le péché antécédent; si elle était ce qu'elle doit être, elle accomplirait facilement le précepte; mais actuellement elle ne l'accomplit pas, parce qu'elle ne veut pas fortement et elle ne veut pas fortement à cause de sa perversion, à cause de la dureté du cœur qui s'est rendu esclave du péché. Pourquoi certains ne peuvent-ils pas croire? Parce que vraiment, ils ne veulent pas croire et ils ne veulent pas croire, parce qu'ils sont attachés au mal par des chaînes que la volonté a elle-même forgées et avec lesquelles elle s'est liée.

L'impuissance ne vient donc que de notre volonté : on pourrait accomplir l'acte, si on le voulait. Qu'on veuille, qu'on veuille pleinement, fortement et aussitôt on accomplira l'acte; mais on ne veut pas, parce qu'on s'est fait volontairement l'esclave du péché auquel on ne peut s'arracher : ce qui veut dire qu'on veut le péché avec ténacité : *obstinata voluntas et voluntaria obstinatio*. On ne peut pas, parce qu'on ne veut pas et l'impuissance actuelle est la conséquence du choix par lequel volontairement on est devenu pécheur. Dès lors, cette impuissance, au lieu d'excuser rend plus criminel. La nécessité où nous sommes de faire le mal ne détruit point la liberté, parce qu'elle est née de l'obstination de la mauvaise volonté qui fait adhérer au mal d'une manière permanente; on fait le mal avec toute la liberté possible, puisqu'on le fait quand il plaît et les actions continuent d'être mauvaises comme les actions qui dérivent d'habitudes mauvaises. L'impuissance réelle, l'absence du pouvoir prochain pour accomplir les préceptes n'excusent donc pas, puisque cette impuissance, cette absence de pouvoir sont nées de la corruption de notre nature, sont une peine du péché; elles n'excuseraient que si elles venaient de la nature et du créateur.

On peut résumer la réponse de Jansénius dans ce dilemme : ou bien les hommes ont toujours tout ce qui leur est nécessaire pour accomplir les préceptes de Dieu et alors à quoi bon prier pour demander des forces que nous avons déjà? et alors comment le concile de Trente peut-il dire que Dieu ne commande rien d'impossible, mais en commandant nous avertit de demander ce que nous ne pouvons pas? Ou bien les hommes n'ont pas toujours tout ce qu'il faut et alors ils sont parfois dans l'impuissance de faire ce qui leur est demandé, c. XV.

Mais que penser du texte de saint Augustin dans son *Exposition de quelques propositions de l'Épître aux Romains*, où il dit que la désobéissance de Pharaon ne lui aurait point été imputée, parce que, dans son endurcissement, il ne pouvait obéir et qu'il était seulement coupable de s'être endurci par son infidélité? A l'époque où saint Augustin écrivait cet ouvrage, dit Jansénius, il ne s'était pas encore complètement dépouillé d'une opinion semi-pélagienne sur l'indifférence qu'il admettait même dans la nature corrompue; mais depuis, sa pensée s'est précisée : avant le péché, l'homme pouvait indifféremment se porter au bien ou au mal, parce qu'il n'était pas esclave de la concupiscence. Aussi le péché d'Adam fut un vrai péché, un péché pur et complet. Cela n'est rigoureusement exact que du seul péché originel, car ce péché fut chez Adam le fruit de la seule liberté; il y a encore des *restes* de cette liberté; mais la grâce médicinale est devenue absolument nécessaire pour éviter le péché. Ainsi Pharaon ne put obéir aux ordres de Dieu et cette impuissance ne venait point de son libre arbitre, mais du châtiment des péchés antérieurs; sa désobéissance ne lui est point imputable comme venant actuellement de sa liberté, mais comme étant la punition méritée par le mauvais usage de sa liberté, c. XVI.

Les préceptes, conseils, exhortations ne sont pas inutiles à ceux qui n'ont aucune grâce suffisante, car la grâce ne fait pas le bien *toute seule;* il faut aussi la volonté; or les conseils, les exhortations servent au libre arbitre avec le secours de la grâce. Cela indique ce que l'homme doit faire par sa propre volonté, afin que, s'il le peut, il fasse ce qui est ordonné et afin que, s'il ne le peut pas, il gémisse de la faiblesse engendrée par le péché et il demande les forces nécessaires. Dieu a établi tous ces moyens pour le salut des hommes; il faut se servir de ces moyens, bien qu'en fait ils soient inutiles, si Dieu, par un mouvement intérieur de sa grâce, ne touche pas le cœur et ne le gagne pas pour qu'il profite de ces préceptes, de ces conseils, de ces exhortations, de ces châtiments.

Tous ces moyens ont pour effet : *a)* de faire connaître à l'homme ce qu'il doit faire et de dissiper son ignorance; *b)* d'engager à remercier Dieu, s'il donne la grâce d'exécuter ce qui est proposé et connu, de prendre conscience de son infirmité et d'exciter à demander la grâce, si Dieu ne l'a pas donnée; *c)* de rendre inexcusables à leurs propres yeux ceux qui n'obéissent pas aux commandements, *scientes peccant; d)* de faire connaître le juste châtiment de Dieu à la volonté orgueilleuse qui est instruite et qui peut constater sa faiblesse et ses désordres; *e)* de servir à ceux qui recevront la grâce et qui sont prédestinés; *f)* d'apprendre que ces moyens ne servent que si Dieu donne sa grâce parce que, sans la grâce, la volonté est aveugle, inerte, esclave du péché.

En tout cela, la justice de Dieu ne saurait être incriminée, car Dieu n'est pas tenu de donner à l'homme pécheur la grâce qu'il lui donnait avant son péché, ni de substituer à la grâce qu'il accordait à Adam innocent une grâce nouvelle qui puisse réparer les forces de l'âme perdues par la mauvaise volonté de l'homme et lui rendre le pouvoir de faire le bien, c. XVII.

Contre sa thèse, Jansenius cite des textes scripturaires, en particulier, le texte d'Isaïe : *Quid debut facere vineæ meæ et non feci ?* Ce texte semble prouver l'existence de grâces suffisantes pour les juifs. Tout le mal, répond Jansénius, vient de la mauvaise volonte de l'homme : Dieu a fait à sa vigne tout ce qu'il a dû faire, mais il n'est pas tenu d'accorder sa grâce à tous. Dans ce passage d'ailleurs, Isaïe ne parle que du peuple juif, en faveur de qui il a multiplié les miracles. Du texte de saint Jean : *Si non venissem,.... peccatum non haberent*, Suarez conclut que les juifs eussent été excusables, si Dieu ne leur avait pas donné des secours dont ils pussent se servir à leur gré. Jansénius explique ce texte tout autrement : les juifs eussent été excusables de n'avoir pas cru Jésus-Christ parlant et faisant des miracles, s'ils avaient ignoré son existence, car cette ignorance d'un fait n'eut pas été coupable. L'ignorance est excusable en elle-même, mais ce qu'on fait par ignorance n'est pas, *ipso facto*, excusé, car il y a deux ignorances dont l'une est excusable, comme il y a deux impuissances dont l'une excuse. Si Jésus-Christ ne fût point venu, ne se fût pas fait connaître aux juifs, ce n'eût point été une faute de ne le pas connaître, comme ce n'eût pas été une faute pour Adam de violer le commandement de Dieu, s'il n'avait pas eu le pouvoir suffisant pour l'observer; mais depuis le péché, l'ignorance de droit naturel, comme l'impuissance, est devenue, par le péché, imputable, et, par suite, ce qu'on fait par ignorance ou par impuissance ne cesse pas d'être péché. Il serait absurde de supposer que Dieu est tenu de détruire cette ignorance et cette impuissance, car l'homme n'est plus dans l'état d'innocence, mais dans l'état de péché où il a besoin de la grâce de Jésus-Christ, laquelle lui est refusée par justice et ne lui est accordée que par miséricorde, c. XVIII.

Que penser du texte du concile de Trente : *Deus non deserit, nisi prius deseratur ?* Ces paroles sont de saint Augustin lui-même et elles signifient que Dieu ne prive pas de la grâce sanctifiante, ne retire pas sa justice, si l'homme ne pèche pas mortellement; il s'agit donc de la grâce habituelle et non de la grâce actuelle. Lorsque Dieu justifie une âme, il reste en elle, à moins qu'il n'en soit chassé par le péché; il est la vie de l'âme, qui meurt, dès qu'il s'éloigne. Ainsi le médecin de nos âmes ne ressemble point au médecin de nos corps. Celui-ci nous abandonne, quand il a guéri le corps; celui-là ne nous abandonne point : il s'établit dans l'âme dont il est la vie. Le premier nous laisse, parce qu'il n'est pas lui-même la santé du corps; le second reste en nous, car il est notre santé et notre vigueur, et, par suite, il doit conserver son opération en nous par une présence continuelle; c'est ce qu'il fait, à moins que le péché ne le chasse.

D'ailleurs, saint Augustin dit formellement que Dieu, par un jugement secret, peut retirer aux justes des grâces actuelles. C'est pour cela que les fidèles demandent à Dieu de ne pas les abandonner à la tentation; c'est pour cela qu'il faut prier toujours, afin d'obtenir cette grâce actuelle. Dieu peut donc nous abandonner parfois, sans quoi il serait inutile de le prier pour qu'il nous donne sa grâce, c. XIX.

5. *La volonté salvifique universelle* (c. XX-XXI). Jansénius examine ensuite le fameux texte de saint Paul à Timothée : *Deus omnes homines vult salvos fieri.* Les scolastiques, Lessius, Suarez, Bellarmin s'appuient sur ce passage pour conclure que Dieu veut sauver tous les hommes, autant qu'il est en lui et que si, en fait, tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est que certains ne coopèrent pas à la grâce dont l'efficacité dépend de cette coopération. Voilà précisément, répond Jansénius, l'explication donnée par les pélagiens et les semi-pelagiens; mais les Peres anciens ont pensé tout autrement. Les Pères grecs ont écrit parfois d'une manière imparfaite, parce qu'ils ont ecrit avant les hérésies contre la grâce, mais les Pères latins et, en particulier, saint Augustin, ont parlé nettement. Le consentement de la volonté dépend surtout de Dieu et ce consentement n'est pas toujours requis; ainsi les enfants qui meurent avant le baptême ne sont pas sauvés et cependant, pour eux, il ne saurait être question de consentement; c'est donc que Dieu ne veut pas à la lettre sauver *tous* les hommes. Saint Augustin dit même que Dieu ne veut pas sauver certains enfants, malgré les efforts des hommes qui voudraient les sauver et cela, parce que, par un juste jugement, il les a exclus positivement de son royaume. D'ailleurs dans ce même passage, saint Paul exhorte les fidèles à demander la grâce, c'est donc qu'ils ne l'ont pas déjà.

Quel est donc le sens de ce texte? Saint Augustin donne trois interprétations : *a)* Un homme n'est pas sauvé, si Dieu ne veut pas qu'il soit sauvé; c'est pourquoi il faut le prier pour qu'il veuille nous sauver, car alors ce qu'il veut, arrivera nécessairement. Bref, tous ceux qui sont sauvés, sont sauvés par la volonté formelle, expresse et efficace de Dieu. *b)* Saint Paul parle de tout le genre humain : juifs et gentils, libres et esclaves, princes et sujets, savants et ignorants, adultes et enfants, hommes et femmes, en sorte que, dans chacun de ces groupes, il y a des élus. Dieu veut que, parmi les hommes sauvés, il y en ait de *toutes* les conditions et de *tous* les pays, non point qu'il veuille sauver tous les particuliers de chaque condition, mais, dans chaque condition, il prend des particuliers pour les sauver. *c)* Dieu veut que nous souhaitions le salut de tous et que nous priions dans cette intention. Comme la volonté de Dieu sur le salut de tous est secrète et impénétrable, quand nous parlons aux hommes, nous devons *dire* que Dieu veut les sauver *tous;* il faut prier pour le salut de tous et vouloir le salut de tous.

Jansénius emprunte une quatrième explication à saint Jean Damascène. Celui-ci avait dit : Dieu veut sauver tous les hommes d'une volonté *antécédente*, d'une volonté de *bonté*, mais non d'une volonté *conséquente*, d'une volonté de *justice* qui punit les pécheurs. Dieu veut le salut de l'homme en ne voyant en lui que la grâce qu'il lui a donnée, mais trouvant l'homme souillé par le péché, il le punit en le privant de sa grâce et en le condamnant par un jugement de justice. Ce qu'il voulait par sa volonté de créateur, pour la créature *innocente*, il ne le veut plus par sa volonté de *juge juste* pour sa créature devenue *coupable*, car il ne peut laisser sans châtiment une créature corrompue, souillée par le péché originel et par les péchés actuels.

Les auteurs anciens ont adopté tantôt un sens, tantôt un autre, mais le mot *omnes* ne doit pas être pris à la lettre, car la volonté de Dieu étant toute-puissante et réalisant tout ce qu'elle veut, il suit que Dieu veut vraiment et seulement le salut des prédestinés, c. XX.

A cette question se rattache logiquement une autre question : en quel sens Jésus-Christ est-il mort pour tous les hommes, est-il le rédempteur de tous les hommes? Tel est l'objet du c. XXI, où se trouve la 5e proposition condamnee par Innocent X.

Jesus-Christ est mort pour tous les hommes : de cette proposition les scolastiques et, en particulier, Lessius, concluent *ad nauseam* que Dieu accorde à tous la grâce suffisante. C'est encore aux pélagiens et aux semi-pélagiens que cet argument est emprunté.

On pourrait dire, avec l'École, que Jésus-Christ a payé par son sang, un prix suffisant pour le rachat des peches de tous les hommes, mais qu'il ne les a pas tous rachetés effectivement, par une réelle application de ses merites. Il s'est donne pour tous, c'est-a-

dire pour toutes sortes de personnes, grands et petits, nobles et roturiers, de toute qualité et de toute condition. Mais de là on ne peut conclure que tous reçoivent une grâce suffisante, parce que la proposition de saint Paul veut dire que Jésus-Christ est mort pour tous *suffisamment*, pour racheter non seulement tous les hommes, mais encore tous les démons, s'il l'avait voulu. En ce sens, Jésus-Christ est mort pour tous les hommes sans exception, sans qu'on puisse affirmer l'existence de la grâce suffisante. Saint Augustin d'ailleurs donne une autre explication : le mot *omnibus* signifie *multis* comme dans saint Matthieu, xx, 28, *pro redemptione multorum*, car il n'est pas mort *efficacement* pour tous, autrement tous seraient sauvés, puisqu'on ne peut résister à la volonté divine; aussi saint Augustin ne dit jamais que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, mais qu'il est mort pour l'*Église*, pour ceux à qui son sang a profité.

En fait, Jésus-Christ n'a pas eu la volonté formelle de mourir pour tous, par exemple, pour les enfants qui meurent sans baptême et pour les infidèles; il n'a pas versé son sang pour tous les fidèles, qui, tous, ne participent pas au même degré au fruit de sa mort. Les uns ne reçoivent qu'un fruit passager, sans persévérance; les autres, les élus, persévèrent par la grâce qui leur est miséricordieusement accordée. Notre-Seigneur n'est vraiment mort que pour ces derniers, car celui qu'il a racheté, dit saint Augustin, ne peut périr.

Il n'est pas conforme aux principes de saint Augustin de dire que Jésus-Christ est mort pour le salut des infidèles qui meurent dans leur infidélité, ni pour le salut des fidèles qui ne persévèrent pas; il n'a pas plus prié pour le salut de ceux-ci qu'il n'a prié pour le salut du diable. La volonté de Dieu de sauver tous les hommes ne se réalise vraiment que pour les élus.

Cependant Jansénius ne dit pas que Jésus-Christ n'est mort que pour les prédestinés, car Dieu donne des grâces à beaucoup de fidèles auxquels il n'accorde pas la grâce de la persévérance, ce don n'existant que pour les seuls prédestinés. Jésus-Christ est donc mort : *a)* pour les prédestinés; *b)* pour les fidèles qui ne persévèrent pas; *c)* pour ceux qui n'ont pas encore connu la grâce, mais qui l'obtiendront un jour, qu'ils soient prédestinés ou non; *d)* il n'est pas mort pour les infidèles et les pécheurs endurcis.

C'est une erreur semi-pélagienne de prétendre que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, en particulier, sans exception aucune, en sorte que la grâce nécessaire au salut soit présentée à tous sans exception et qu'il dépende seulement de la volonté de chacun d'arriver au salut par cette grâce générale et sans le secours d'aucune grâce efficace, c. XXI.

Bref, cette proposition : Jésus-Christ est mort pour le salut de tous les hommes est susceptible d'un sens légitime et d'un sens mauvais. *Sens légitime : a)* il est mort pour une cause commune à tous les hommes, pour le péché qui a souillé la nature humaine; *b)* il a payé un prix suffisant pour tous : il a payé pour la rançon de tous, même pour le salut des démons ; ces deux sens, les plus larges, sont empruntés à saint Prosper ; *c)* il est mort pour toutes sortes de personnes (état, condition, nation, âge, sexe, etc.) *non pro singulis generum, sed pro generibus singulorum* ; *d)* il est mort pour tous les fidèles qui, tous, reçoivent quelque fruit de la mort du Sauveur, au moins la délivrance du péché originel par le baptême. *Sens mauvais :* Jésus-Christ est mort pour mériter des grâces suffisantes toujours offertes à tous les hommes et dont tous les hommes peuvent user comme il leur plaît, en sorte qu'il dépendrait d'eux seuls de croire et de pratiquer toutes les vertus chrétiennes.

4° *Nature de la grâce; essence et division* (Livre IV).

1. *La délectation céleste* (c. I-V). — La grâce médicinale de Jésus-Christ n'est point ce qu'ont imaginé les scolastiques : ce n'est ni une sainte pensée, ni des mouvements indélibérés d'amour, de crainte, d'espérance, qui exciteraient l'âme à aimer, à craindre Dieu et à espérer en Lui, ni une prémotion physique de la volonté, ni un être incomplet pour lequel Dieu, en tant que cause principale, se servirait de la volonté humaine comme d'un instrument. La grâce, d'après saint Augustin, n'est qu'une suavité céleste, ineffable, qui prévient la volonté et l'amène à vouloir et à faire tout ce que Dieu a établi qu'elle doit vouloir et faire; c'est une dilection qui passe dans le cœur et dans la volonté, qui opère en nous et se répand en nous avec une douceur spirituelle; c'est un plaisir victorieux qui porte au bien. Pour prouver sa thèse, saint Augustin s'appuie sur de nombreux textes d'Écriture où la grâce est désignée par les termes de « suavité, délectation, dilection, douceur, » c. I.

Une seconde preuve de cette thèse est tirée de l'analyse des éléments qu'on trouve dans toute œuvre bonne : c'est du plaisir que dérivent toutes les œuvres de piété et de justice, car la volonté est toujours gagnée par l'amour, *trahit sua quemque voluptas*. La créature raisonnable ne se porte au bien ou au mal que par le plaisir qu'elle y trouve. On va à Dieu par la foi qui attire par sa douceur; cette douceur de la foi engendre la prière qui nous fait demander à Dieu les secours nécessaires pour combattre l'amour des créatures; après la foi et la prière, naît l'amour du bien et de Dieu. Cette sainte suavité de la grâce arrache l'âme à la tyrannie du péché, délivre des craintes qui troublent notre repos et nous porte à accomplir la loi de Dieu par amour; ainsi la grâce, suavement, opère le bien et répand dans nos cœurs la délectation victorieuse. Le bien ne peut être pensé, désiré, exécuté sans cette suavité de la grâce; il vient de la délectation sainte et spirituelle de la grâce qui fait vouloir et faire ce que Dieu veut qu'on veuille et qu'on fasse. Ce plaisir qui vient de la grâce, de l'amour de Dieu, est nécessaire dans cette vie pour nous soutenir et mettre dans nos âmes l'oubli ou le mépris des créatures, c. II.

Par contre, le mal vient de la délectation terrestre qu'on cherche dans les créatures; on ne pécherait pas si le mal ne plaisait pas, ne délectait pas; le mal de quelque nature qu'il soit (pensée, parole, action), vient d'un plaisir illicite, d'une délectation mauvaise c. III.

La lutte, en nous, des deux délectations, terrestre et céleste, permet d'arriver aux mêmes conclusions. Ces deux délectations sont la source de toutes nos actions : Il y a péché, toutes les fois que, dans ce conflit, la délectation terrestre triomphe, et il y a œuvre bonne, quand la délectation céleste l'emporte. Saint Augustin répète sans cesse : le céleste amour, né de la délectation sainte, est le fruit de la vraie grâce, *non amatur nisi quod delectat*, c. IV. Saint Augustin parle de la lutte de ces deux délectations, spécialement dans les écrits qu'il a composés contre les ennemis de la grâce et il y expose *ex professo* la force suave de la grâce du Christ. Nous voulons une chose dans la mesure où elle nous plaît, c. V.

2. *La délectation victorieuse* (c. VI-XI). — C'est dans ces écrits qu'on trouve l'expression elle-même de délectation victorieuse, *delectatio victrix seu vincens*, appliquée à la grâce de Jésus-Christ, ainsi que le célèbre axiome qu'il faudrait écrire en caractères d'or : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.* Ainsi la grâce du Sauveur est vraiment et nécessairement une délectation victorieuse; lorsque l'âme est privée de cette délectation de la grâce, elle ne peut que rechercher et suivre la délectation des choses terrestres qui devient alors victorieuse, c. VI.

Cette nécessité et cette toute-puissance actuelles de la délectation victorieuse viennent de l'infirmité de notre volonté. C'est une erreur de croire que, lorsque une tentation nous assaille, notre volonté peut, à son gré, se porter où elle veut, tant que la raison demeure entière, car elle ne peut modérer les passions et s'en rendre maîtresse. La délectation céleste est absolument nécessaire pour vaincre la délectation terrestre, déposée dans l'âme par le péché originel. La volonté est devenue infirme et, par ses propres forces, elle ne peut s'arracher à la concupiscence, même avec la loi qui ne fait que nous rendre prévaricateurs; elle n'a plus la vigueur et la santé qu'elle avait reçue à la création. Le péché l'a tellement affaiblie que la moindre tentation l'abat, si Dieu ne vient pas à son secours. Aussi l'Église, dans ses prières, demande à chaque instant cette grâce. Avec elle, la volonté fait tout ce qui lui est commandé, parce que la grâce rend délectable ce qui ne l'était pas; elle fait aimer le bien pour l'amour de lui-même; sans elle, la volonté peut faire le bien *à la lettre*, mais ne peut le faire *comme il faut*, parce que, sans la grâce, l'homme n'a que des motifs de crainte, d'intérêt, de vanité,d'orgueil, qui vicient l'acte. Bref, c'est la faiblesse de notre volonté qui est la raison pour laquelle la délectation céleste est absolument nécessaire, afin de soulever et de fortifier l'âme; c'est « comme l'huile et la graisse nécessaires pour faire tourner le gond de la volonté, » *ex delectatione dilectio, ex dilectione operatio*, c. VII.

Afin de confirmer cette théorie par une nouvelle preuve, Jansénius soutient que les anges et les bienheureux dans le ciel sont fixés immuablement dans le bien, parce que la vision de Dieu produit en eux une délectation perpétuelle. Les bienheureux n'aiment que Dieu; Lui seul leur plaît et comme cette délectation est constante, leur amour est constant. Voilà la raison de leur impeccabilité: ils ne peuvent pécher, tant qu'ils aimeront Dieu et ils aimeront toujours Dieu, parce que Dieu les tient toujours dans les délices de son amour. Par contre, les démons pèchent toujours, parce qu'ils sont toujours dans la délectation du péché.

Cela s'explique aisément. *a)* La délectation de la divine charité est si grande qu'elle absorbe les autres plaisirs comme la mer engloutit les ruisseaux, comme le soleil fait éclipser les étoiles. *b)* La volonté, recevant cette abondance de saintes voluptés, non seulement s'unit à Dieu par des liens invincibles, mais encore y attache l'entendement qu'elle oblige à ne se détourner jamais d'un objet si ravissant. La volonté consomme le bonheur du ciel, en attachant l'entendement élevé par la lumière de gloire à la contemplation de son objet, de telle sorte qu'il ne peut s'en distraire. Ce n'est donc pas dans la vision béatifique ou simple contemplation de Dieu que consiste la béatitude, c'est dans l'amour, car les bienheureux sont impeccables et il n'y a que la charité qui puisse les rendre tels. La simple connaissance même de la Vérité souveraine ne peut, en soi, réfréner les passions inférieures et suspendre le consentement que la volonté pourrait leur donner. Saint Augustin ne parle jamais de la vision aride, de la contemplation abstraite de Dieu, séparée de la charité, *semper concupiscendo diligat et diligendo concupiscat*. Seule, la charité triomphe de la délectation terrestre et la pure contemplation de la vérité ne saurait rendre impeccable, c. VIII.

La nécessité de cette délectation céleste pour faire le bien ne tient point à la nature même de la volonté, mais elle vient du châtiment qui lui a été infligé en punition du péché. Certains ont dit que la volonté doit être touchée de quelque plaisir, en voyant un objet aimable; mais cette opinion est insoutenable, car il y a beaucoup de biens très différents; il n'est pas exact non plus que la volonté, par elle-même, n'agisse que par le plaisir, car cela n'existait pas au paradis terrestre où Adam a commis son péché, uniquement parce qu'il l'a voulu. Dans l'état d'innocence où la volonté se déterminait elle-même, parce qu'elle était maîtresse de tous ses mouvements, cette délectation n'était pas nécessaire; mais le péché originel a engendré la concupiscence, la délectation des choses terrestres qui tyrannisent la volonté et l'entraînent au mal; cette délectation est donc née de la volonté affaiblie. La répugnance pour le bien est un châtiment infligé à la faute du premier homme et la concupiscence a engendré les difficultés du bien, la nécessité du mal qui ne peuvent désormais être surmontées que par la grâce victorieuse. Ainsi la délectation céleste est un remède pour la volonté malade et non point un secours pour la volonté saine et forte, c. IX.

Cette théorie de la délectation victorieuse est parfaitement d'accord avec la distinction des deux états. En effet, *a)* l'état d'Adam était bien différent du nôtre; sa volonté, avant le péché, était pleinement indifférente; elle pouvait vouloir le bien ou le mal sans aucun plaisir; aucune délectation n'était nécessaire pour entraîner son consentement. Après le péché, cette indifférence n'est plus; la volonté est détournée du bien, et, d'elle-même, elle court au mal; elle n'a plus le pouvoir de faire le bien, parce qu'elle est esclave du péché. *b)* Dans le ciel, la délectation céleste fixe la volonté dans le bien; par suite, la perte de l'indifférence n'entraîne pas la perte de la liberté; donc l'indifférence n'est pas essentielle à la liberté. *c)* La délectation céleste fait vouloir et faire le bien, car la volonté suit toujours la délectation victorieuse. *d)* La première grâce est la foi, car la délectation céleste se rapporte au bien immuable qui est Dieu; par suite, les infidèles ne peuvent faire de bonnes actions, car n'ayant pas la foi, ils ne peuvent avoir la délectation céleste qui suppose la connaissance de Dieu par la foi. *e)* Enfin toutes les grâces du Sauveur sont des grâces efficaces, puisqu'elles ne sont que des délectations victorieuses des autres plaisirs; elles nous font vouloir et agir, puisque l'homme actuellement agit toujours d'après ce qui lui plaît le plus, c. X.

En quoi consiste cette délectation céleste qui constitue la grâce? C'est un acte vital, un acte d'amour et de désir précédant le consentement; c'est un acte indélibéré venant de Dieu pour que le bien proposé plaise à la volonté et provoque son désir; c'est la première complaisance dans le bien, par laquelle on s'attache à ce bien qui apparaît comme convenable. Ce mouvement vers le bien délectable est déjà suave et agréable; il ressemble un peu à la joie par laquelle l'âme se repose dans le bien dont elle jouit, mais avec cette différence cependant qu'elle précède le désir, tandis que la joie le suit et en est le terme. C'est comme un désir qui nous pousse à consentir, à vouloir, à agir. C'est une opération vitale de la volonté qui cherche ce qui lui est convenable, un acte par lequel Dieu fait aimer ce qu'il commande. Cet acte comprend essentiellement une complaisance dans le bien proposé et un désir qui porte directement à faire ce qui est proposé, parce que ce qui est proposé apparaît comme convenable et agréable, c. XI.

3. *Principales espèces de grâces : grâce prévenante et grâce subséquente* (c. XII-XIX). — Après avoir analysé les éléments qui constituent la grâce, Jansénius signale les principales espèces de grâces : il goûte fort peu les divisions classiques des scolastiques qui s'appuient sur une fausse définition de la grâce. Pour les modernes, la grâce est un mouvement indélibéré par lequel la volonté comme endormie, est éveillée et passe à l'acte, après avoir été ainsi prévenue; c'est la grâce *opérante* que Dieu produit en nous sans nous, sans notre coopération. Elle est aussi *excitante*, puisqu'elle réveille la volonté; elle

est *prévenante*, puisqu'elle précède le consentement libre. La grâce est *coopérante*, quand la volonté collabore; *adjuvante*, puisqu'elle aide notre faiblesse dans l'ordre surnaturel; *concomitante*, parce qu'elle accompagne notre consentement; enfin *subséquente*, quand elle vient après la grâce prévenante. Cette division factice est fondée sur une spéculation métaphysique, plus que sur la réalité des choses, car c'est toujours la même grâce considérée à des points de vue différents

Saint Augustin procède tout autrement contre les pélagiens et les semi-pélagiens. Ceux-ci enseignaient que la grâce est utile, nécessaire pour agir, mais qu'elle suppose le mérite de la volonté, car la volonté, par elle-même, peut désirer la guérison. Au contraire, saint Augustin a toujours affirmé que la grâce doit prévenir la volonté, même pour le commencement du salut; la grâce précède tout mouvement de la volonté vers le bien. La grâce est donc *prévenante;* elle ne suppose aucun mérite et elle commence la justification avant tout changement de la volonté. Toutes les autres grâces sont *subséquentes*, puisqu'elles suivent ce premier mouvement qui commence la conversion de la volonté, qui la fait vouloir ce qu'elle ne voulait pas. La grâce prévenante fait que nous voulons, la grâce subséquente fait que nous faisons ce que nous avons voulu, en fortifiant la volonté pour que les aintes affections de la grâce prévenante ne soient pas touffées, dès leur apparition, par les tentations, c. XII.

La grâce conséquente ou subséquente suit les premiers mouvements de la volonté; elle aide, elle fortifie la volonté jusqu'à ce qu'elle soit assez robuste, assez parfaite pour ne plus céder aux attraits de la délectation terrestre. La grâce prévenante ne saurait être demandée par la prière, car la prière suppose la foi et la foi vient de la grâce. Il faut donc avoir la grâce prévenante pour pouvoir prier. La prière demande la grâce subséquente, après que Dieu, par pure miséricorde, a éclairé notre entendement des lumières de la foi. La foi et la volonté pieuse sont données par la grâce prévenante et alors on peut prier pour obtenir la grâce subséquente, c. XIII.

D'après saint Prosper, saint Fulgence, les conciles d'Orange et de Trente, la grâce prévenante précède toute bonne volonté, tout bon mouvement; elle est gratuite. La grâce subséquente suit la bonne volonté née de la grâce prévenante, laquelle opère le premier changement de la volonté pervertie; elle ne prévient point la puissance de la liberté, car cela est vrai aussi de la grâce subséquente, mais elle prévient tout bon mouvement, elle produit le commencement de la justification, c. XIV.

D'après saint Augustin et les Pères, la grâce opérante n'est que la grâce subséquente, considérée, non pas en tant qu'elle prévient la volonté, mais en tant que, *seule*, elle opère dans l'homme la première bonne volonté, sans que l'homme ait fait le moindre mouvement, le moindre bien pour la mériter. La grâce coopérante est la grâce subséquente, considérée en tant qu'elle n'opère plus seule en nous, mais en tant qu'elle agit avec notre collaboration : elle suppose la prière et nous lui donnons notre concours : *ut velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, ut faciamus, nobiscum operatur*. La grâce opérante fait que nous voulons; la grâce coopérante fait que nous voulons *fortement* de manière à renverser tout obstacle et à agir reellement. La première fait la bonne volonté, la seconde fortifie cette bonne volonté et la rend efficace. Toute bonne volonté, en effet, ne se traduit pas nécessairement par des actes, car beaucoup de volontés, en présence de tentations violentes, sont brisées et vaincues. La bonne volonté naît sans aucun travail personnel intérieur, par la seule grâce prévenante ou opérante, mais, par la grâce subséquente ou coopérante et l'effort simultané de l'homme, elle prend de l'accroissement, grandit et atteint la perfection, c. XV.

Chez les Pères, la grâce excitante n'est pas autre chose que le premier mouvement qui excite et réveille la volonté inerte, morte, éteinte. La grâce est appelée adjuvante, quand, après avoir excité le premier mouvement de la volonté, elle aide la volonté éveillée et la fortifie pour qu'elle fasse ce qu'elle veut et qu'elle veuille plus fortement; elle aide la volonté qui déjà veut, consent et lutte. C'est la grâce subséquente qui suit la bonne volonté et vient à son aide : *gratia voluntates hominis malas præveniendo mutat in bonas, easdemque bonas voluntates adjuvando subsequitur*, c. XVI.

Les scolastiques emploient ces mêmes mots, mais dans des sens très différents, parce qu'ils donnent à la grâce un rôle très différent; ainsi la grâce prévenante ou excitante ne fait qu'éveiller la puissance de la volonté qui peut, à son gré, donner ou refuser son consentement, tandis qu'en réalité cette grâce gratuite agit sur la volonté qu'elle transforme, qu'elle arrache à la servitude du péché, qu'elle rend bonne et capable de faire le bien. La grâce est prévenante, excitante, opérante, en tant que, tout d'abord, elle donne la bonne volonté à ceux qui ne voulaient pas; elle est subséquente, coopérante, adjuvante, en tant qu'elle suit, qu'elle aide l'effort de la volonté qui déjà veut; la grâce, en effet, ne reste point oisive et inerte dans la volonté et elle n'a pas besoin d'une autre grâce pour agir, c. XVII.

Les Pères ont parfois employé ces mots dans des sens différents pour désigner la grâce actuelle, mais ils ne les ont jamais employés dans le sens où les emploient les modernes, c. XVIII. Pour saint Augustin qui en parle souvent, la grâce qui prépare la volonté ne se rapporte point à la puissance de la volonté, mais à l'acte même de la volonté, à la volition. La volonté est préparée par la grâce, quand elle veut : *Deus donat voluntatem*. Après cet exposé, qu'il déclare objectif, de saint Augustin, Jansénius ajoute ici qu'il se soumet entièrement, avec ses écrits, au jugement du souverain pontife, c. XIX.

5° *Les effets de la grâce* (Livre V). — Ce livre reproduit, en partie, les idées déjà développées au l. IV *De la nature corrompue*, mais il importe cependant de préciser encore quelques points qui permettront de saisir la thèse janséniste sur l'accord de la liberté avec la grâce efficace par elle-même. Jansénius veut montrer que la grâce de Jésus-Christ est essentiellement une inspiration de la charité et que la crainte n'est point un effet de cette grâce, laquelle est l'amour de Dieu engendré par la délectation victorieuse.

1. *L'amour de Dieu* (c. I-VII). — La grâce de Jésus-Christ est nécessaire pour aimer Dieu et accomplir ses préceptes; elle commence, dans l'homme, la bonne volonté; puis elle l'aide et la fortifie; elle l'enflamme pour qu'elle puisse observer les commandements divins : *ex mala mutatur in bonam et cum bona fuerit* (*voluntas*) *adjuvatur*. L'effet principal de cette grâce est de produire la bonne volonté, l'amour de Dieu par-dessus tout; c'est la charité. Cette grâce suave qui répand en nous l'amour de Dieu est le vrai et l'unique secours par lequel Dieu nous fait faire le bien et cette suavité par laquelle nous aimons Dieu est la vraie et unique grâce médicinale de Jésus-Christ qui nous detourne du mal et nous tourne vers le bien; car nous ne triomphons du mal que par la suavité du bien qui lui est opposée; cette grâce chasse la crainte et nous fait agir par amour, c'est-à-dire qu'elle nous fait accomplir des œuvres bonnes, puisque, sans amour, il n'y a pas d'œuvre bonne. Cette grâce est donc radicalement distincte et de la nature et de la loi, et de la doctrine et de la connaissance des preceptes et de la remission des péchés. C'est la charité, c. I.

Seule l'inspiration de la grâce répandue en nos cœurs par la charité opère le vouloir et le faire, nous fait éviter le mal et faire le bien; une œuvre n'est bonne que lorsqu'elle est faite par l'amour de Dieu et de la justice; car cette justice qu'il faut aimer est la justice immuable qui s'identifie avec Dieu. C'est qu'en effet, il n'y a pas de milieu entre la cupidité vicieuse qui fait le mal et la charité qui fait le bien, entre l'amour de la créature et l'amour du créateur. L'homme doit ou aimer la créature par la cupidité qui est toujours vicieuse parce qu'elle détourne de notre fin, ou aimer le créateur par la charité. Pour aimer la créature et faire le mal, la grâce n'est pas utile, car les forces de la volonté corrompue par le péché suffisent. La grâce n'est nécessaire que pour l'amour du créateur qui est Vérité et Justice, c. II.

La vertu n'est pas autre chose que cet amour de Dieu. Cette proposition toute contraire aux principes d'Aristote, est absolument conforme à la doctrine chrétienne. En effet, le souverain Bien auquel tout doit être rapporté et dont la possession fait et constitue la béatitude, c'est Dieu seul; or, on ne peut adhérer à Dieu que par l'amour, la charité; donc la vertu qui conduit au souverain Bien ne peut être que l'amour souverain de Dieu : *virtus est charitas*. Par cette vertu, on aime ce qui doit être aimé et on aime comme on doit aimer; c'est pourquoi la vertu, si elle est vraie, participe plus ou moins à la charité.

De là découlent certains principes très nettement affirmés par saint Augustin : *a)* la vertu consiste uniquement à aimer ce qui doit être aimé et recherché pour soi-même; ainsi saint Augustin se sépare des épicuriens qui placent la vertu dans les biens du corps, des stoïciens et des péripatéticiens qui la placent dans l'action elle-même. *b)* La vertu, c'est la volonté bonne ou le ferme propos de bien faire et de vivre saintement par la charité qui s'attache à Dieu seul. *c)* La vertu consiste à diriger sa vie par des règles dont la vérité est immuable, des règles qui montrent ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut faire et auxquelles on rapporte toutes ses actions; or, ces règles ne se trouvent que dans l'éternelle vérité, dans la loi éternelle, c'est-à-dire, en Dieu lui-même. Cette justice n'est point une qualité passagère des choses, mais l'éternelle substance du souverain Vrai et du souverain Bien que l'on a toujours devant les yeux. On n'est bon et vertueux que lorsqu'on suit, en les aimant, les vérités éternelles que nous imprimons dans nos cœurs et que nous exprimons dans notre conduite. *d)* La vertu est l'affection bonne de l'âme, l'amour de Dieu.

Cet amour de Dieu établit ou plutôt rétablit l'ordre que Dieu avait mis entre Lui et sa créature raisonnable et que l'amour de la créature avait troublé, c. III.

Toutes les vertus se ramènent à l'amour. Les vertus cardinales ne sont que des manières différentes d'aimer Dieu. La *prudence*, c'est l'amour en tant qu'il recherche la vérité pour discerner le bien du mal et connaître ce qui convient au bien-aimé. La *tempérance*, c'est l'amour en tant qu'il adhère à la vérité et qu'il se détache des voluptés terrestres. La *force*, c'est l'amour adhérant fortement à cette vérité afin de n'en être point séparé. Enfin la *justice*, c'est l'amour qui se subordonne à Dieu, à côté des créatures raisonnables et au-dessus du monde corporel. C'est qu'en effet, seul, l'amour est capable de faire le bien. Celui qui aime ce qu'il faut et comme il faut, que ne fait-il pas pour plaire à celui qu'il aime? Il affronte les dangers, supporte les épreuves, brise les obstacles, méprise les attraits et ne songe qu'à posséder ce qu'il aime, c. IV.

Toutes les autres vertus sont des modes de l'amour de Dieu, puisque toutes les vertus se ramènent aux quatre vertus cardinales. Saint Augustin place à part la vertu de *religion*, la plus élevée des vertus morales; elle se rattache à la justice qui rend à chacun ce qui lui est dû. La vertu de religion elle-même n'est qu'un mode particulier d'aimer Dieu et de le servir; elle comprend le culte que nous rendons à Dieu, or Dieu n'est vraiment honoré que par l'amour; autrement on ne l'honore que pour les biens que nous espérons de lui ou que par la crainte de perdre les biens que nous possédons. L'honorer ainsi, ce n'est pas pratiquer la vertu de religion, c. V.

Enfin les vertus théologales elles-mêmes se ramènent toutes à l'amour de Dieu. En effet, la *foi* vraie vient de la charité d'après saint Augustin, car *a)* la foi suppose une première affection de l'âme qui est le commencement de la bonne volonté, laquelle vient de la charité (ceci contre les pélagiens); *b)* c'est en obéissant que l'on croit, or on ne peut obéir à Dieu sans l'aimer; *c)* nous n'avons la volonté de croire que si nous avons le désir du bien qui commence à naître à mesure que nous commençons à croire; *d)* notre justification commence par la foi, or la foi ne peut être sans la charité; *e)* pas de précepte qui puisse être accompli sans la charité, donc on ne peut observer le commandement de croire sans la charité; *f)* il faut être attiré pour croire, or, il n'y a que le plaisir qui attire et le plaisir suppose l'amour, *amando trahitur homo ad veritatem*. L'amour seul meut la volonté à croire, c. VI. Il faut remarquer en passant que Jansénius parle souvent de l'espérance en même temps que de la foi, dans les c. VI et VII.

L'amour ou dilection qui engendre la foi (et l'espérance) est une charité imparfaite, mais une charité sincère et vraie. Pour saint Augustin, en effet, la charité est un amour par lequel nous aimons Dieu vraiment, sincèrement et gratuitement, du fond du cœur, et pour lui-même et non point en vue d'une créature, mais pour lui seul. Cette charité, quelque faible qu'elle soit, est toujours un fruit de l'amour pur de Dieu, sans aucun mélange de concupiscence. C'est cet amour là qui nous porte à croire, car autrement notre foi serait semblable à celle des démons, laquelle est née de la crainte des peines ou de l'amour des créatures. La foi naît d'un amour commençant qui soumet l'intelligence de l'homme à l'autorité de Dieu et la captive sous l'obéissance de Dieu. Cette charité imparfaite ne suffit point à la justification, car elle n'aime pas Dieu *par-dessus tout*. Ce n'est qu'une simple complaisance qui n'est pas assez forte pour vaincre tout ce qui s'oppose à la bonne volonté; c'est un amour par lequel on aime sincèrement Dieu, mais pas d'un amour parfait; c'est la *petite charité*. Elle ne justifie pas encore, car la justification ne se produit que lorsque l'amour de Dieu l'emporte sur la concupiscence. Cette petite charité fait que la vérité éternelle qui nous révèle les mystères nous plaît et fait naître en nous un certain respect, une certaine révérence. C'est en cela précisément que la foi se distingue de la charité; elle a le même objet que la charité parfaite : à savoir, Dieu aimé pour lui-même, sans aucune considération de récompense mercenaire, c. VII.

2. *L'espérance* (c. VIII-XII). — Enfin Jansénius aborde directement la question de l'espérance dont il parle parfois dans les deux chapitres précédents. *L'espérance* procède de l'amour. C'est un mouvement qui porte l'âme vers le bien absent et l'encourage à poursuivre des choses difficiles à atteindre, dont l'amour a engendré le désir. L'espérance vient donc de l'amour qui se porte vers le bien par le désir. Parce que la vérité et la justice commencent à être aimées, l'amour de Dieu devient l'espérance de posséder cette vérité et cette justice, par le fait même que ce bien, grand et ardu, nous attire et nous apparaît comme pouvant être atteint, c. VIII.

L'espérance chrétienne ne naît donc pas de l'amour

de concupiscence, mais de la vraie charité, laquelle, comme l'espérance elle-même, désire posséder la chose et en jouir. En effet, quoi qu'en disent les scolastiques, tout amour, comme tel, tend à la possession et l'amour qui exclurait la possession de ce qu'il aime n'est qu'un fantôme d'amour. Il est donc faux que l'amour d'amitié exclue la jouissance de son objet. On désire, on espère avoir ce qu'on aime; par suite, l'amour de charité espère posséder ce qu'il aime; seulement, tandis que l'amour de concupiscence désire posséder l'objet pour soi, le rapporter à soi et se regarde comme fin dernière, l'amour de bienveillance ou de charité, en désirant posséder son objet, s'oublie lui-même, rapporte tout à l'objet qu'il aime et n'en souhaite la jouissance que pour l'aimer davantage. L'amour de concupiscence désire la chose *pour lui-même;* l'amour de charité et de bienveillance désire la chose *pour elle-même.* La charité *espère* être avec la Christ, c. IX.

La pensée de la récompense ne détruit point la pureté de la charité et ne répugne pas à l'amour désintéressé de Dieu. La charité aime Dieu; non point parce que cela nous est agréable, utile, glorieux ou pour quelqu'autre considération personnelle, mais parce que tel est l'ordre. En effet, la créature doit être soumise à son créateur. Celui-ci, par sa bonté et sa vérité souveraines, est digne d'être aimé souverainement pour lui-même. Ainsi l'unique récompense de celui qui Le contemple, c'est d'aimer la Vérité et la Bonté, non point parce que cela est agréable et utile à celui qui aime, mais parce que cela est conforme à la vérité et à la justice. L'homme qui se considérerait lui-même, qui se proposerait Dieu comme récompense ,comme terme de ses désirs, aurait un amour mercenaire, parce qu'il ne songerait qu'à lui-même. Mais il n'en est pas ainsi de la charité et de l'espérance. L'amour consommé dont brûlent les bienheureux dans l'autre vie est l'unique récompense de l'amour commencé dans celle-ci; l'un et l'autre amour sont désintéressés, car c'est l'amour de Dieu pour lui-même. Cet amour est d'autant plus pur que l'amour imparfait de cette vie désire être perfectionné et être récompensé par l'amour parfait : *prœmium Dei, ipse Deus.* Notre récompense n'est que Dieu lui-même. Le propre de la charité est d'aimer Dieu. Le voir et le contempler face à face ne sont qu'un moyen de l'aimer davantage. On ne se propose donc d'autre récompense que Dieu lui-même, dans le dessein de l'aimer plus intimement dans l'éternité. Cela est un vrai motif de pure charité, bien qu'en fait, cela procure notre propre bonheur. L'oubli, le mépris de notre avantage dans l'amour de Dieu, voilà ce qui est le plus avantageux pour nous, c. X.

Pour être vertueux, il faut donc faire le bien comme il faut et on ne fait pas le bien comme il faut, quand on le fait pour soi-même. Il faut faire le bien pour l'amour de Dieu. Tout autre motif est mauvais à cause de la fin poursuivie.

Mais qu'est ce qu'agir *comme il faut, sicut oportet?* Que signifient ces expressions de saint Augustin, reprises par les conciles d'Orange et de Trente? D'après Jansénius, saint Augustin veut dire par là qu'il n'y a pas d'œuvre moralement bonne sans la grâce, c'est-à-dire, sans l'amour de la justice, sans la charité, sans l'amour de Dieu qui doit inspirer tous les actes. Ce n'est pas faire un acte *comme il faut* que de le faire par crainte des châtiments, par intention charnelle, pour quelque cupidité terrestre. Ainsi les juifs semblaient accomplir la loi, mais ils n'étaient pas vraiment vertueux, parce qu'ils observaient matériellement la loi, par crainte des châtiments ou par amour des biens temporels; c'est aussi, pour cette raison que toutes les œuvres des infidèles sont des péchés. Les conciles d'Orange et de Trente, au dire de Jansénius, ont employé ces expressions dans le même sens, c. XI.

Les docteurs scolastiques sont absolument dans l'erreur à ce sujet. Il n'y a aucune bonne œuvre, même imparfaite, même stérile, qui précède et prépare l'œuvre surnaturelle faite sous l'influence de la grâce, pas d'œuvre stérile pour le ciel, car toute œuvre bonne est méritoire et nous sommes mauvais, si nous sommes bons *sans fruit.* Saint Augustin n'a jamais admis que la grâce fût nécessaire seulement pour les œuvres surnaturelles, faites comme il faut et méritoires de la vie éternelle. La grâce ou charité de Dieu est nécessaire pour toute œuvre bonne, c. XII.

3. *La crainte de Dieu* (c. XIII-XXVII). — Jansénius consacre toute la dernière partie de ce livre à la grave question de la crainte des peines. (Une faute d'impression dans l'édition de Rouen fait passer du c. XII au c. XXI. Mais la table des chapitres, en tête du volume, donne la numérotation correcte.)

La crainte de l'enfer, en soi, est licite et bonne, d'après saint Augustin et le concile de Trente, car elle fait éviter le mal et, par suite, elle est inspirée par le bien auquel ce mal est opposé. On craint et on fuit le mal, parce qu'il est contraire au bien. La crainte de l'enfer est conforme à l'ordre, quand on craint la faute plus que la peine; elle est désordonnée, quand on craint la peine plus que la faute (crainte servile); dans ce dernier cas, le défaut tient non point à la crainte elle-même, mais au sujet qui craint et qui, manquant de charité, ne voit pas assez la faute qui est la raison de la peine et s'attache surtout à cette peine qui n'est que la conséquence de la faute. Bref, il ne faut pas s'arrêter à la crainte comme à un motif ou à une fin. Elle est comme les plaisirs qu'on ne doit pas rechercher pour eux-mêmes. Celui qui s'arrête à la crainte trouble l'ordre de la nature, parce qu'il jouit de choses dont il ne faut que se servir et se propose pour fin ce qui ne doit être qu'un moyen, c. XIII, XXI. La crainte de la peine est le commencement de la sagesse, parce qu'elle commence la conversion du pécheur; elle n'est pas capable de produire un tel effet, comme principe *intérieur* de justification. Elle ne fait que préparer de l'*extérieur* les voies à la charité qui est la vraie sagesse des enfants de Dieu; mais elle ne fait pas partie intrinsèque de la sagesse; elle éloigne les obstacles, mais elle-même disparaît, dès que la sagesse entre dans l'âme, comme l'aiguille pique le canevas pour y introduire la soie qui n'y entre que lorsque l'aiguille en est sortie. *Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem; major charitas, minor timor; minor charitas, major timor; intrans charitas pellit timorem.* Jansénius semble parler surtout de la crainte servile propre aux esclaves et non de la crainte filiale qui demeure toujours et est un fruit inséparable de l'amour, c. XIV, XXII.

L'esprit de crainte peut venir de Dieu, sans être pour cela l'effet de la vraie grâce du rédempteur. Elle est plutôt comme une certaine *grâce générale,* un effet d'une providence particulière de Dieu qui fait naître des pensées propres à détourner du mal. C'est une grâce de Dieu que nous craignions les peines futures, mais ce n'est pas la vraie grâce de Jésus-Christ qui produit dans l'âme l'amour de Dieu, l'amour céleste, lequel chasse la crainte, comme le fils chasse l'esclave. C'est une grâce générale qui suppose la croyance en un jugement futur et fait naître la haine du péché pour ne pas encourir le châtiment, qui amollit le cœur et fait penser à la vie éternelle, mais qui ne fait que préparer à la vraie grâce qui est charité. Cette grâce a été accordée parfois même aux infidèles et cela seul suffit à montrer qu'elle n'est pas la vraie grâce de Jésus-Christ, laquelle ne peut être accordée qu'aux fidèles, c. XV, XXIII.

La crainte des peines de l'enfer est attribuée à la miséricorde de Dieu, parce que *a)* elle suppose la foi

qui est un don de Dieu; *b)* Dieu fait connaître ces peines en un temps où elles peuvent détourner du mal; *c)* Dieu s'en sert parfois pour amollir le cœur des endurcis; ce sont des grâces extérieures, comme celles dont parlent les pélagiens, car elles viennent surtout de la connaissance de la loi et aussi de l'amour de soi et des créatures. Il faut donc attribuer cette crainte à la nature, car elle ne touche que l'esprit auquel elle fait connaître les supplices éternels, sans toucher la volonté qu'elle laisse dans son état naturel. La connaissance de ces tourments dépasse les forces naturelles de l'entendement, mais l'appréhension qui est dans la volonté ne dépasse pas la nature; pour convertir la volonté, il faut l'amour plus chaste, plus saint, plus pur, plus agréable à Dieu, qui est la charité, c. XVI, XXIV.

La crainte de la peine ne vient donc point de la grâce et la justice qui naît de cette crainte vient seulement de la loi observée matériellement, elle établit notre propre justice et non celle de Dieu. La justice qu'elle nous fait atteindre vient de nos propres forces et non de la grâce de Dieu, bien qu'elle suppose une lumière surnaturelle dans l'esprit. Elle ne justifie point, parce qu'elle ne change point : « le loup reste toujours loup, bien que les aboiements du chien l'empêchent de faire le mal. Dieu seul peut changer le loup en brebis. » Ainsi la crainte qui vient des menaces de la loi fait notre propre justice, mais nous n'aimons pas vraiment la justice. Seule, la charité, vraie grâce de Jésus-Christ, nous fait aimer la justice et nous rend justes, c. XVII, XXV.

C'est que la crainte et l'œuvre inspirée par cette crainte ne procèdent pas de la grâce de Dieu, mais seulement des forces de la nature. Cette crainte qui suppose déjà une foi commencée ne dépasse pas les limites de la providence naturelle; elle ne produit que la justice de la loi dont parle saint Paul, cette justice qu'on obtient par le seul secours de la loi et qui est opposée à celle que Dieu produit en nous par sa charité, c. XVIII, XXVI.

La seule crainte de la peine ne peut nous faire éviter le mal, car elle ne peut changer la volonté du pécheur pour lui faire détester le péché. Celui qui fuit le péché par la seule crainte du châtiment que ce péché lui attirerait, ne commet pas un péché d'après la plupart des scolastiques, parce que l'attrition née de la crainte de la peine est une disposition suffisante pour donner la justification, si elle est jointe au sacrement de pénitence. Mais saint Augustin, en de nombreux passages, soutient une théorie très différente : la seule crainte ne change pas la volonté, au point de lui faire détester et éviter le péché, car la volonté de mal faire subsiste toujours; seule, la main est arrêtée; la crainte force à éviter le péché extérieurement, alors que la volonté désire que ce qui n'est pas permis soit permis, si cela est possible; il y a toujours affection au péché que l'on commettrait, si le châtiment n'épouvantait pas; on n'a pas banni la volonté de pécher; on reste coupable dans la volonté, et, par suite, on ne saurait être vraiment justifié devant celui qui voit le fond des cœurs; en effet, on ne hait pas le péché; mais on redoute la punition du péché et si on espérait l'impunité, la volonté montrerait ce qu'elle aime en réalité. Aussi Dieu a en horreur cette perfidie qui se cache et qui, en dépit des apparences, reste attachée au mal, c. XIX, XXVII.

Cela est vrai non seulement de la crainte des peines temporelles, mais aussi de la crainte des peines éternelles. Les textes de saint Augustin s'appliquent à la crainte de l'enfer, aussi bien qu'à celle des peines temporelles : *timens invitus et non ex animo facit et proinde reus est. Timuisti pœnam, non dilexisti justitiam.* On craint l'enfer, on n'aime pas Dieu. « On ressemble à la femme qui ne commet pas l'adultère uniquement parce qu'elle craint son mari; ainsi elle conserve dans son cœur la volonté de commettre l'adultère... » *Lupus venit fremens, lupus redit tremens, lupus est tamen et tremens et fremens... Concupiscentiæ motum amor tollit, sed timor premit.* Le désir de mal faire est comprimé et non pas détruit par la crainte. Alors on conserve la justice devant les hommes (justice légale), mais on n'a pas la justice de Dieu, c. XX, XXVIII. Les chapitres suivants, XXI-XXIII, XXIX-XXXI, ne font que revenir, avec une insistance fatigante, sur les mêmes idées.

La justice qui vient de la crainte est une justice de la loi et de la nature, celle que l'apôtre appelle *detrimentum et stercora;* car elle n'est qu'une justice extérieure avec un cœur mauvais qui voudrait faire ce que la crainte seule empêche de faire. La volonté reste pécheresse, tant qu'elle n'évite le péché que par la crainte des châtiments, c. XXIV, XXXII.

Ainsi la douleur du péché qui procède de la crainte ne saurait produire le ferme propos de ne plus pécher et donc ne saurait être une disposition suffisante pour obtenir la justification, même avec les sacrements de baptême et de pénitence. La thèse des scolastiques, sur ce point, est absolument contraire à la doctrine de saint Augustin. Pour le saint docteur, non seulement on ne peut faire le bien, mais on ne peut même pas désirer le bien, sans la charité; par la crainte de la peine ce n'est pas le bien qu'on veut, mais la préservation du châtiment; par suite, l'attrition ne saurait engendrer ni la volonté de se corriger ni le moindre bon propos, parce qu'elle n'exclut pas totalement la volonté de pécher. Dès lors, on a tort de prétendre que l'attrition, ou crainte des peines peut être une disposition suffisante à la justification devant Dieu. Elle ne prépare pas plus à cette justification que l'amour par lequel on aime l'intégrité de son corps; elle détourne non du péché, mais des douleurs qui naissent du péché et elle ne tourne pas vers Dieu. La crainte des peines est un motif trop bas pour produire un effet d'ordre si élevé qui ne peut être obtenu que par une aversion vraie et sincère du péché. Jansénius va jusqu'à déclarer qu'il ne comprend pas qu'on puisse défendre une autre théorie : *prorsus non intelligo... captum meum omnino superare fateor,* c. XXV, XXXIII.

Le concile de Trente établit précisément cette même doctrine. Il définit que la matière de la pénitence est la contrition, sess. XIV, c. IV. Il parle de la contrition *imparfaite* ou attrition qui est un *don* de Dieu; mais cette attrition est une vraie contrition, quoiqu'elle soit imparfaite et elle comprend une douleur de l'âme et une détestation du péché commis avec un ferme propos de ne plus le commettre; donc elle comprend le repentir où il y a de l'amour de Dieu, quoique faible; en même temps cette attrition renferme le ferme propos de ne plus pécher. L'attrition dont parle le concile n'est donc pas cette attrition servile qui vient de la seule crainte des peine et qui n'exclut pas la ferme volonté de ne plus pécher. Le pécheur baptisé n'a qu'un seul moyen d'arriver à la justification, c'est la contrition engendrée par la douleur de l'offense faite à Dieu. Le sacrement de pénitence apporte une plus grande facilité pour obtenir la rémission des péchés. Cette contrition est également nécessaire pour le baptême des adultes, car, seule, elle peut faire naître la pieuse douleur de l'esprit dont parle le concile. C'est ainsi qu'Estius et Sylvius ont expliqué les définitions du concile, c. XXVI, XXXIV.

Cependant la crainte des châtiments peut avoir d'heureux effets qui expliquent les expressions du concile de Trente : *a)* elle arrête la main et empêche de passer aux actes extérieurs; or les péchés de simple désir sont moins graves que les péchés d'actes; *b)* elle

empêche de forger des chaînes qu'on ne pourrait rompre, car la répétition des actes engendre la nécessité; elle est *initium sapientiæ* : *c)* elle chasse l'habitude des actes mauvais et laisse aux actes bons une place libre, car les habitudes mauvaises s'opposent au bien et finissent par le rendre impossible : la vertu paraîtra moins austère et on goûtera moins les faux plaisirs des actions mauvaises; elle fait naître une certaine facilité pour le bien et apprivoise avec la vertu, car la douceur de la vertu vient en partie de l'abstention du mal; *d)* pressé et forcé par la crainte des châtiments, le pécheur a recours à la miséricorde de Dieu et le supplie de le délivrer des châtiments, en le priant de lui accorder sa grâce pour éviter le péché lui-même.

Ainsi la crainte prépare à la vraie sagesse et c'est pour cela que saint Augustin la déclare bonne, utile, très salutaire; c'est pour cela que le concile de Trente a très justement condamné Luther qui prétend que la crainte de la géhenne rend les hommes plus méchants, alors qu'en réalité, la crainte ouvre les voies à la charité. C'est un mouvement de l'Esprit qui n'habite pas encore en nous, mais qui nous excite et nous prépare à le recevoir dans la charité, c. XXVII, XXXV.

6° *Le libre arbitre* (Livre VI). — Après avoir étudié la nature de la grâce qui consiste essentiellement dans la délectation victorieuse de la charité et non point dans la crainte des châtiments, Jansénius aborde le problème délicat de la liberté et de son accord avec la grâce. A cette grave question, il va consacrer les livres VI, VII et VIII, où il ne veut, dit-il, que souligner et reprendre les thèses de saint Augustin. Le livre VI expose plutôt ce que n'est pas le libre arbitre; le livre VII essaie d'en préciser le concept positif; le livre VIII aborde le redoutable problème de la conciliation entre grâce et liberté.

1. *Définition du libre arbitre* (c. I-V). — Le mot de libre arbitre, pour saint Bernard, désigne le jugement de la raison, *arbitrium* et le caractère essentiel de la volonté, *liberum*, mais pour saint Augustin le libre arbitre ne comprend que la puissance ou l'acte de la volonté qu'il appelle vouloir; la raison n'intervient qu'indirectement, par l'intermédiaire de la volonté elle-même. Saint Augustin emploie indistinctement les mots : *voluntatis arbitrium*, *arbitrium libertatis*, *libera voluntas*, et il entend surtout l'acte de la volonté ou volition, c. I.

Être libre s'oppose à être captif, détenu, empêché; être libre, c'est n'être pas soumis à la domination d'un autre, s'appartenir à soi-même; par suite, la liberté s'oppose à l'esclavage, car l'esclave dépend d'un maître. Bref, le libre arbitre exclut toute sorte de domination étrangère, de servitude à l'égard d'autrui; par suite, le libre arbitre est quelque chose de positif, de réel qui signifie qu'on est en possession de son droit, qu'on est maître de son action, qu'on fait sans contrainte et sans violence ce qu'on veut, parce qu'on le veut. Aristote et les pélagiens eux-mêmes admettent cette définition, ainsi que les Pères grecs, en particulier, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, ainsi que saint Thomas et les scolastiques nouveaux qui ne s'écartent pas de cette définition du libre arbitre : *actuum suorum dominum esse*. Être libre, c'est avoir un empire sur ses actes et les produire quand on veut, c. II, III.

Saint Augustin a résumé toutes ces idées dans une définition célèbre : « c'est être à soi-même, avoir ses actions en son pouvoir : *quid sit esse in nostra potestate, nisi actum habere in potestate.* » Les scolastiques disent qu'une chose est en notre pouvoir, lorsqu'ayant tout ce qui est nécessaire pour agir, nous pouvons, à notre gré, agir ou ne pas agir. Saint Augustin est très éloigné d'une semblable pensée : avoir un acte en sa puissance, c'est le faire quand on veut : *hoc habemus in potestate quod, cum volumus, facimus.* Pour savoir si ce que nous faisons est en notre puissance, il suffit de voir si nous le faisons, quand nous voulons. Une action est en notre pouvoir, lorsqu'elle vient de notre volonté et la seule présence de notre volonté indique d'une manière infaillible que l'acte est en notre pouvoir, donc qu'il est libre. C'est pourquoi les passions que nous subissons ne sont pas en notre pouvoir, ne sont pas libres; c'est pourquoi les mêmes actes peuvent être libres ou ne l'être pas, suivant les cas : ainsi les mouvements de nos membres sont libres, quand ils dépendent de notre volonté, en tant que nous les faisons, quand nous voulons et ils sont libres dans la mesure même où le commandement de la volonté se fait sentir, c. IV.

Toute action de notre volonté est donc en notre pouvoir et, par suite, libre. La volition est essentiellement libre, parce qu'elle est essentiellement en notre pouvoir, car il n'est pas possible que nous ne voulions pas, quand nous voulons. La volonté ne peut être, si elle n'est pas libre, car, si elle agit, c'est évidemment qu'elle a en sa puissance ce qu'elle fait; autrement elle n'agirait pas. La prescience divine ne peut, en rien, compromettre cette liberté, car elle ne saurait empêcher que notre volonté soit en notre pouvoir. Dieu prévoit ce que nous faisons, mais nous restons libres de le faire, car il ne prévoit que ce que nous pouvons vouloir librement et ce que nous faisons en le voulant. Rien n'est donc plus en notre puissance que notre volonté; l'essence de la liberté est dans la volonté; aussi toutes les actions qui se font par ordre de la volonté sont nécessairement libres, parce qu'elle sont en notre puissance. Par suite, volonté libre, volition libre et libre volonté sont des termes équivalents : *nihil tam esse in nostra potestate quam ipsam voluntatem.* Par contre, une chose n'est pas libre, quand elle n'est pas en notre puissance, quand elle est faite, lorsque nous ne le voulons pas ou qu'elle n'est pas faite, quand nous le voulons, *quod fit nobis nolentibus.* Cela arrive, quand nous sommes contraints par quelque nécessité qui produit son effet malgré la résistance que nous y opposons, lorsque l'action procède d'une contrainte extérieure. Celui qui est contraint ne veut pas, donc n'est pas libre, c. V.

2. *Liberté et nécessité* (c. IX). — Pour préciser, Augustin distingue deux sortes de nécessités : l'une simple et volontaire qui ne répugne pas à la liberté; l'autre de coaction, de contrainte, involontaire qui détruit la liberté. La nécessité de coaction produit son effet, malgré la volonté; elle opprime la volonté comme un poids qui l'accable et l'empêche d'agir (naître, vivre, grandir, dormir, mourir, etc.). Mais la nécessité simple et volontaire nous laisse libres, bien que les actes soient déterminées dans l'état où on se trouve. Si la volonté ne résiste pas, si elle désire ce qu'elle fait, si elle s'y attache inviolablement, elle agit avec liberté, bien qu'elle agisse nécessairement, car, malgré cette nécessité simple, elle veut ce qu'elle fait, elle prend plaisir à l'acte, puisqu'elle ne fait aucune résistance; bref, la volonté reste volonté, donc demeure libre. Il faut que l'acte se fasse, mais de telle manière que la volonté consente et veuille sans violence, spontanément, qu'il en soit ainsi; l'acte dépend de la volonté et se trouve en la puissance de cette volonté, de telle sorte que, si elle ne voulait pas, l'acte n'existerait pas. Dieu a connu de toute éternité que j'écrirai ces lignes; comme il ne peut se tromper, il faut que cela arrive, néanmoins il ne contraint point ma volonté; je suis maître de mon action, je reste libre. C'est une nécessité simple et volontaire. La volonté, quoique déterminée à un acte par cette nécessité qui nous faire dire : cela est nécessaire, ne cesse pas cependant d'être libre, parce qu'elle ne cesse pas d'être volonté. Vouloir une chose ardemment,

avec ténacité et persévérance, la vouloir au point qu'on ne peut vouloir le contraire, c'est vouloir et être libre au même degré, car, si la liberté ne peut être sans la volonté, la volonté ne peut être sans la liberté. C'est la thèse formelle de saint Thomas, *De veritate*, q. XXII, a. 5; *De potestate*, q. X, a. 2, ad 5um. Cette nécessité volontaire n'est appelée nécessité que très improprement, car la volonté reste maîtresse de ses actes; seule, la nécessité de contrainte ou de coaction détruit la liberté, c. VI.

3. *Liberté et pouvoir de mal faire* (c. VII-XXXIII). — Dans les chapitres suivants, Jansénius s'attache à prouver cette thèse : Dieu est souverainement libre; cependant il ne peut faire le mal. Julien a donc tort de prétendre que la liberté suppose le pouvoir de faire le mal. En Dieu, cette nécessité de ne pas pécher, c'est la volonté très ferme, absolument immuable d'adhérer au bien. C'est l'amour parfait de la justice qui détermine la volonté de Dieu au bien. C'est une nécessité simple ou plutôt une volonté immuable d'aimer le bien et la justice qui le rend incapable de changer. Les anciens théologiens ne plaçaient pas la liberté de Dieu dans le pouvoir de choisir tel ou tel bien, comme le font certains modernes, mais dans le fait qu'il voulait le bien très librement, quoique nécessairement, c. VII.

De même, les bienheureux et les anges, par une volonté immuable, aiment Dieu, au point qu'ils ne peuvent pécher : ils sont dans cette heureuse nécessité de ne pouvoir aimer que le bien et cependant ils sont parfaitement libres. Donc l'indifférence de contrariété et de contradiction n'est pas essentielle à la liberté. La volonté, affermie dans le bien, est très libre, bien que n'étant plus en état de tomber dans le péché. Dieu a supprimé l'infirmité, l'inconstance de la volonté et l'âme reste immuablement attachée à ce qu'elle aime le plus. Pour saint Augustin, la liberté n'est point détruite, *avant la grâce*, par la nécessité de pécher et, *après la grâce*, par la nécessité de faire le bien et l'impossibilité de faire le mal, contrairement aux thèses pélagiennes et scolastiques qui n'admettent qu'une liberté hésitante, *quasi in bivio fluctuantem* Les actions faites par une semblable nécessité, dit saint Augustin, sont libres au degré le plus infime. La liberté parfaite des bienheureux consiste précisément dans la volonté de ne plus pécher, dans la volonté de ne pas s'écarter de Dieu. Le pouvoir de pécher n'est donc point essentiel à la liberté; ce pouvoir n'est qu'une imperfection de la liberté. Les bienheureux sont très libres, non point parce qu'ils peuvent choisir entre plusieurs biens, comme le disent quelques modernes, mais parce qu'ils ne peuvent et ne veulent pas pécher. Mieux on connaît le bien, moins on a le choix entre plusieurs biens. La volonté d'Adam était moins libre que celle des bienheureux, parce que sa volonté de ne pas pécher ne fut pas assez forte pour rester immuable. Devenir incapable de faire le mal; acquérir une volonté persévérante et immuable de faire le bien, voilà l'idéal de la liberté. Ainsi saint Augustin appelle libre notre volonté d'être heureux, *voluntas qua beati esse sic volumus ut esse miseri non solum nolimus sed neque velle possimus*, Ici l'indifférence d'exercice par laquelle, dans la réalité, se manifeste cette volonté d'être heureux, n'intervient qu'accidentellement, c. VIII.

Jésus-Christ ne pouvait vouloir le mal; il était d'autant plus libre qu'il était plus éloigné du péché, comme les bienheureux et les anges, comme Dieu dont la liberté est parfaite, parce que sa volonté puissante est plus constamment tournée vers le bien et vers la justice. Certains supposent l'indifférence pour faire tel ou tel bien, mais cela est absolument étranger à la pensée de saint Augustin qui déclare, avant saint Thomas, que la nécessité n'ôte rien au mérite, c. IX.

Jansénius tire un autre argument de l'état de la volonté jouissant du souverain Bien clairement vu et connu. L'homme veut le bonheur et ne peut pas ne pas le vouloir; la volonté connaissant le souverain Bien ne peut pas ne pas l'aimer et cependant elle est maîtresse de son action, elle est libre; car ce que nous voulons constamment est en notre puissance et le voulant toujours, nous le voulons librement, quoique nécessairement. La volonté constante de rester uni à Dieu fait que nous ne voulons pas pécher; la volonté inamissible de pratiquer la justice et d'aimer Dieu porte toujours sur des actes qui sont en notre puissance, donc libres, c. X.

Les principes mêmes des scolastiques conduisent logiquement à la même conclusion. Les scolastiques, en particulier, saint Bonaventure, admettent que l'indifférence de contrariété n'est pas requise; l'indifférence d'exercice qui choisit entre plusieurs biens, qui choisit entre agir ou ne pas agir, suffit pour que la liberté existe. Mais alors Dieu ne serait pas libre. L'amour des bienheureux et la volonté perverse des damnés ne sont pas autre chose que la volonté ou élection première libre, persévérant d'une manière plus ferme et plus forte par la grâce qui fait faire le bien ou le châtiment qui suit le mal. La volonté récompensée des premiers persévère et reste ce qu'elle était dans le premier instant, c'est-à-dire libre.

Bref, l'acte béatifique s'identifie avec l'acte d'amour de Dieu fait librement sur la terre et l'acte permanent des damnés s'identifie avec le péché fait librement par le méchant, c. XI.

Et cette doctrine, dit Jansénius, n'est point une opinion personnelle de saint Augustin. Pour les Pères qui ont précédé le grand docteur, comme pour ceux qui ont subi son influence, la liberté consiste essentiellement dans l'absence de coaction et le volontaire se confond avec le libre; seule, la contrainte s'oppose à la liberté; on est libre, quand on fait ce qu'on veut. L'homme a été créé libre et Dieu ne le moleste pas, quand il le fait agir. En fait, les scolastiques ont mal interprété certains textes de saint Augustin, par exemple, quand ils identifient la nécessité et la contrainte.

Jansénius cite de nombreux textes de Pères antérieurs à saint Augustin : Denys l'Aréopagite, Clément, saint Irénée, Tertullien, Origène, saint Hilaire, saint Épiphane, Macaire, Basile de Séleucie, Eusèbe, saint Chrysostome, saint Cyrille, c. XII, et ensuite les Pères et les théologiens postérieurs à saint Augustin : saint Prosper et saint Fulgence, c. XIII, le Vénérable Bède qui exclut seulement la nécessite de contrainte, c. XIV, saint Jean Damascène qui déclare que l'homme est libre par le fait qu'il a une raison et une volonté, c. XV, saint Anselme qui affirme que Dieu est juste non par nécessité, mais par volonté, parce qu'il est juste par lui-même et que Jésus-Christ est libre, quoiqu'impeccable, c. XVI. Saint Bernard, dans son livre, *De gratia et libero arbitrio* suit de près saint Augustin auquel il emprunte le titre même de cet ouvrage, c. XVII. Enfin dans les chapitres suivants, Jansénius cite Hugues et Richard de Saint-Victor, le Maître des Sentences. Alexandre de Halès, Guillaume de Paris et Guillaume d'Autun, saint Thomas, Scot, saint Bonaventure, Henri de Gand, Richard de Mittletown, Thomas de Strasbourg, Denys le Chartreux, Marsile de Padoue, Nicolas d'Orbais, Etienne Brulefer, Gabriel, c. XVIII-XXXIII

4. *Difficultés et réponses* (c. XXXIV-XXXVIII) — Après avoir cité ces autorités, Jansénius entreprend de résoudre les difficultés qu'on peut tirer de l'Écriture et des Pères dont quelques textes semblent exiger l'indifférence comme élément essentiel de la liberté. Le texte de Eccli., XV, 14-17 : *Reliquit hominem in manu consilii sui; ante hominem vita et mors*, et les autres paraissent affirmer que, pour être libre, il faut être « flexible » au bien et au mal, n'être pas déterminé à

l'un ou à l'autre. La plupart des textes qu'on cite, répond Jansénius, ne s'appliquent qu'aux hommes *voyageurs;* ils n'expriment pas nécessairement ce qui est de l'essence même de la liberté. Il faut distinguer avec soin l'acte libre et la liberté elle-même dont les conditions peuvent être très différentes; en d'autres termes, il faut distinguer ce qui est essentiel et ce qui est accidentel dans la liberté; or l'indifférence n'est qu'accidentelle. Les bienheureux, par exemple, sont dans la nécessité de se porter vers Dieu, parce qu'ils aiment nécessairement et immuablement et cependant ils sont libres, car leur amour de Dieu ne vient pas d'une impression extérieure, d'un mouvement indélibéré, mais du choix très libre de leur volonté qui veut constamment suivre la droite raison, laquelle fait juger d'une manière sûre et parfaite que Dieu est infiniment aimable; cette nécessité, loin de diminuer, agrandit, au contraire, leur liberté. Les hommes voyageurs, eux, vont tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, parce que leur volonté est inconstante; mais leur indifférence à agir ou à ne pas agir, à choisir entre le bien et le mal, n'est point essentielle à la liberté; elle est une marque de cette liberté, mais elle n'en constitue pas l'essence, puisque Dieu est souverainement libre et que cependant il ne possède pas cette indifférence entre le bien et le mal; de même, les anges et les bienheureux, de même, Jésus-Christ. Dieu, par l'immutabilité de sa nature et de ses décrets, les bienheureux et les anges, par la constance de la grâce, sont déterminés au bien; les démons, par l'obstination de leur malice, sont déterminés au mal; Adam innocent, en sa création, était dans une parfaite indifférence entre le bien et le mal; les hommes actuels n'ont plus cette indifférence, car ils sont captifs sous la loi du péché; ils sont déterminés au mal par la concupiscence victorieuse, quand la grâce ne leur est pas accordée par Dieu et déterminés au bien par la grâce victorieuse, quand Dieu la leur accorde. Tous sont libres cependant. Par suite, la liberté, d'après la nature de chacun, d'après l'ordre établi par Dieu ou d'après la diversité des mérites, présente des états différents, permet de faire des actes différents, mais elle existe toujours, plus ou moins parfaite. Chez tous, elle consiste à vouloir soit le bien soit le mal, soit l'un ou l'autre; elle peut croître ou diminuer; elle peut être ou devenir capable de faire des actes très différents. Il y a quelques différences entre tous ces êtres qui sont libres : Dieu, Jésus-Christ, les anges, les bienheureux, Adam innocent, la postérité d'Adam, mais la différence n'existe que pour l'étendue plus ou moins limitée des actions et des vouloirs mais non dans la nature de la liberté elle-même qui, chez tous, est uniforme. L'indifférence de contrariété qui peut choisir entre le bien et le mal, l'indifférence de contradiction qui peut choisir entre agir ou ne pas agir ne sont pas essentielles à la liberté, prise en elle-même et généralement : elles sont seulement des preuves de la liberté dans les états et les sujets chez qui on les rencontre : toute personne qui a l'une ou l'autre de ces indifférences est libre, mais tout agent libre n'a pas l'une ou l'autre de ces indifférences. Pour être libre, il suffit de ne pas agir par *contrainte*, par une nécessité *involontaire*, c. XXXIV.

L'acte de la volonté raisonnable et délibérée est en notre pouvoir, quoiqu'il soit nécessaire. Quand on parle d'actes libres, ordinairement, on ne pense qu'aux actes commandés, suivant les expressions de l'École *imperati* et non aux actes élicites *eliciti*, qui sont de purs actes de volonté, des actes immédiats de la volonté. Les actes impérés par la volonté sont dits libres, quand il y a indifférence de contradiction au moins (car les scolastiques ne font pas grand cas de l'indifférence de contrariété); en d'autres termes, il faut que l'acte commence ou cesse suivant les ordres de la volonté : *quod fit cum volumus, non fit cum nolumus;* mais cette condition n'est pas requise pour les actes élicites ou immédiats de la volonté, car, ces actes, tout en étant libres, peuvent parfois être nécessaires de cette nécessité volontaire qui n'impose aucune contrainte. Ainsi un honnête homme a, par tempérament, une aversion naturelle pour l'ivrognerie, et, de plus, sa raison lui inspire une horreur extraordinaire pour ce vice dégradant, peut-il s'enivrer? Oui, sans doute, pourvu qu'il le veuille, mais peut-il le vouloir? Oui encore, si l'aversion et l'horreur qu'il a pour l'ivrognerie viennent à disparaître et si la passion vient remplacer la raison éclairée qui lui montre le mal de l'ivrognerie; mais tant qu'il demeure dans son premier état, il ne peut vouloir s'enivrer. Il y a , dans ce vouloir, quelque sorte de nécessité, mais une nécessité improprement dite, une nécessité volontaire qui ne détruit pas la liberté de l'acte. Tel est l'état des bienheureux dans l'autre vie; ils peuvent cesser d'aimer Dieu, si la connaissance parfaite qu'ils ont de Dieu en qui ils ne voient que du bien, vient à disparaître. Toute la différence vient de ce qu'il y a, dans leur état, une sécurité qui ne se trouve jamais dans l'homme voyageur. Mais la nécessité est la même. Tel est l'état de ceux qui ont la grâce de Jésus-Christ : celui qui a la grâce pour éviter une fornication, tant que cette grâce actuelle subsiste, est joyeux d'éviter cette faute; sa raison éclairée par le Saint-Esprit ne lui fait voir que du mal dans la fornication; il peut bien commettre la fornication, s'il le veut, mais la grâce lui fait vouloir le contraire et cette heureuse nécessité n'empêche pas que la volonté reste maîtresse de ses actes et s'abstienne du mal, parce qu'elle le veut et elle tomberait dans la fornication, si elle le voulait. Le *posse dissentiri, si velit* du concile de Trente est favorable à cette interprétation qui est également en parfait accord avec les explications de saint Bonaventure.

La volonté délibérée est essentiellement libre en elle-même : *velle aut nolle est essentialiter liberum.* La liberté subsiste donc, même quand on agit d'une manière constante, car elle est toujours dans son propre exercice qui est de vouloir et de ne vouloir pas. Notre vouloir est toujours en notre puissance, parce que, malgré la volonté immuable et fixée dans un sens, le vouloir n'est ni arrêté, ni violenté; plus nos actes sont fermes, plus ils sont libres, car cette fermeté, cette fixité sont l'exercice, le témoignage même de la liberté. L'inconstance n'est qu'une marque de notre faiblesse, car elle procède ou de l'ignorance des raisons et des circonstances dans lesquelles on fait un acte, ou de la légèreté et du défaut de persévérance dans ce qu'on a entrepris. Dans le premier cas, nous changeons pour une juste raison, parce qu'on s'est aperçu qu'on se trompait; dans le second, nous changeons sans raison et par pur caprice. En effet, si une lumière qui nous était d'abord inconnue nous apparaît, la volonté qui s'était engagée imprudemment doit changer; dans le second cas, la volonté éclairée et prudente devrait persévérer. Le changement tient donc à deux défauts de notre nature. Si nous connaissions toutes les raisons de nos actes et si nous étions constants en nos résolutions, nous ne changerions point et nous persévérerions toujours dans le choix que nous aurions fait librement et prudemment. Ce vouloir immuable et fixe serait toujours en notre pouvoir et nous serions parfaitement libres. Qu'on enlève ces deux défauts (c'est le cas des bienheureux), et alors la volonté ne peut tomber ni dans l'ignorance, ni dans le caprice, ni, par suite, dans l'inadvertance; dès lors, la volonté demeure immuable en ses actes et reste toujours libre de cette liberté parfaite par laquelle tout d'abord on a voulu et aimé ce que, raisonnablement, prudem-

ment, constamment, on juge devoir être voulu et aimé. On continue toujours de vouloir et d'aimer, parce qu'on n'a aucune raison de changer une volonté éclairée et prudente. Les bienheureux pourraient changer, s'ils voulaient, mais jamais ils n'auront des raisons de changer; aussi, quoiqu'ils puissent changer, en fait, ils ne changent pas : ils ont fait un choix libre qui dure éternellement, c. XXXV.

Mais alors comment comprendre les propositions de Baius condamnées par Pie V et Grégoire XIII : *Quod voluntarie fit, etiamsi necessitate fiat, libere tamen fit.... Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Il n'est pas possible, répond Jansénius, que ces deux papes aient condamné la doctrine de tant d'hommes savants et saints; d'ailleurs ces termes ne se rencontrent pas chez Baius. Dans cette condamnation, les papes ont seulement tenu compte de la signification de ces termes au temps où les scolastiques ne regardent comme libres que les actes qu'on fait avec l'indifférence de contradiction; c'est le sens vulgaire du mot et, dans ce cas, les deux propositions condamnées sont réellement fausses. On a voulu seulement affirmer que les mouvements indélibérés de la concupiscence qui précèdent la raison et la réflexion ne sont pas libres. D'ailleurs, chez l'homme voyageur, il reste toujours une certaine indifférence de contradiction ou même de contrariété dans les actes libres. En résumé, la condamnation des propositions 48, 49, 66 de Baius signifie que les mouvements indélibérés qui précèdent la connaissance ne sont pas des péchés, car la connaissance est une circonstance essentielle pour qu'un acte soit libre, c. XXXVI.

Les scolastiques insistent : les puissances raisonnables sont capables de se porter aux extrémités opposées *se habent ad opposita;* or, l'entendement peut considérer le vrai et le faux, donc la volonté, elle aussi, doit pouvoir aimer et vouloir le bien et le mal, c'est-à-dire, être indifférente.

Jansénius distingue deux sortes de nécessités : l'une *prévenante* et *dominante* qui atteint son sujet à l'un des termes opposés. Telle est la nécessité des agents naturels. L'autre est *subséquente :* elle procède de la volonté et lui demeure toujours soumise comme à un joug qu'elle s'est imposé. Ces deux nécessités se distinguent comme se distinguent la nature et la volonté : celle-là n'est point libre; celle-ci s'accorde toujours avec la liberté. La volonté ne s'oppose point à la nécessité, mais à la nature. Celle-ci conserve son mode propre d'agir qui est d'être déterminée à un acte par un autre; celle-là conserve également son mode propre d'agir qui est d'agir vraiment et non point « d'être agie », de se mouvoir, de se déterminer elle-même et non point d'être mue et déterminée par une force étrangère, d'agir librement, que ce soit par contingence ou par nécessité.

Le raisonnement des scolastiques s'applique à la liberté spécifique, à la liberté de l'homme voyageur et non point à la liberté en général, à la liberté de Dieu, des anges, des bienheureux, des démons qui agissent librement, quoique nécessairement. La nécessité qui prévient la raison et la volonté détruit certainement la liberté; mais celle qui accompagne ou qui suit la volonté n'est que la détermination à l'acte et ne détruit point la liberté. Cette dernière nécessité se rencontrerait chez l'homme voyageur lui-même qui continuerait d'être libre, si Dieu dissipait les ténèbres de son entendement et l'éclairait par les lumières de sa grâce de telle sorte que l'homme n'apercevrait plus que le bien qui se trouve dans la vertu et le mal qui se trouve dans le vice. En résumé, il est vrai que les puissances raisonnables doivent pouvoir se porter à des actes opposés ; mais, dans leur exercice concret et réel, elles se portent à un acte ou à un autre par des raisons particulières qui les déterminent, c. XXXVII.

Les anciens scolastiques et les écrivains jusqu'à saint Augustin sont d'accord sur ce point : la volonté en général, peut se rencontrer avec la nécessité simple et volontaire; la volonté, lors même qu'elle veut d'une manière fixe et nécessaire, veut toujours, se meut et se détermine toujours elle-même; elle veut toujours par mode d'élection et elle n'est point mue et déterminée. La volonté est et reste libre, par le fait qu'elle est volonté. Aussi les anciens, quand ils parlent de nécessité immuable, ne concluent pas qu'elle supprime la volonté; seules, la contrainte, la violence, la coaction sont contraires à la liberté, c. XXXVIII.

7° *Le concept positif de liberté* (livre VII). — On a vu ce que n'est pas la liberté; il reste à montrer ce qu'elle est en elle-même, ce qui la constitue essentiellement et la rend capable de produire toutes sortes d'actes. La seule exemption de la coaction ne fait pas la liberté : elle écarte les obstacles à la liberté, mais ne la fait pas. Parfois la volonté est impuissante à faire certains actes, bien qu'elle ne soit pas contrainte à en faire certains autres; en d'autres termes, bien que libres, nous n'avons pas le pouvoir de faire tous les actes possibles. Dès lors, deux questions se posent : *a)* Qu'est-ce qui rend la volonté capable de faire des actes libres; qu'est-ce qui fait que ces actes sont en notre puissance? *b)* A l'égard de quels actes, de quels objets, la volonté s'exerce-t-elle? sur la fin ou sur les moyens? sur le bien ou sur le mal? Quelle indifférence est exigée pour ces actes, c. I.

1. *Les ressorts intimes de la volonté : connaissance et plaisir* (c. II-IV). — Qu'est-ce qui nous fait vouloir ou pas vouloir? Qu'est-ce qui met un acte en notre pouvoir? Si la volonté était absolument maîtresse d'elle-même et de tous ses actes, rien n'empêcherait Dieu de vouloir et de faire le mal; rien n'empêcherait les démons d'aimer Dieu. C'est que la volonté ne se suffit pas à elle-même; il faut quelque chose qui la détermine, quelque chose d'étranger et d'extérieur à la volonté qui puisse la mouvoir. Sans cela, elle est impuissante et inerte. La foi chrétienne nous apprend que nous ne pouvons rien de nous-mêmes, que nous ne pouvons rien faire de bon sans la grâce et la prière, parce qu'il y a des obstacles, qui, s'ils ne sont pas renversés, empêchent la volonté non seulement de vouloir fortement et efficacement le bien, mais même de le vouloir faiblement et de le désirer. L'expérience confirme la foi : il y a des liens qui enchaînent la volonté au point que, malgré tous ses efforts, elle ne peut vouloir. Saint Augustin, dans ses *Confessions*, parle de la volonté nouvelle qui était incapable de vaincre l'ancienne. Les pécheurs, sans la grâce, ne peuvent s'arracher aux voluptés de la chair; il y a parfois des liens tels que la volonté ne peut vouloir certains actes, à moins que ce pouvoir ne lui soit accordé de l'extérieur. Quelle est cette chose qui, présente, fait qu'un acte est en notre pouvoir, et absente, fait que cet acte nous est impossible ? Quelle est cette chose dont la présence fait vouloir et dont l'absence fait ne pas vouloir? c. II.

Ce qui fait que nous voulons ou ne voulons pas, c'est la *connaissance* et le *plaisir*. Il faut *d'abord* la *connaissance*, car il est bien évident qu'on ne saurait vouloir ce qu'on ne connaît pas; puis il faut le *plaisir*, car, d'après saint Augustin, le plaisir est la source de tous les bons mouvements de l'âme et c'est lui qui délivre par la grâce : celle-ci désille les yeux et répand en nous cette suavité qui rend les choses divines agréables; elle rompt les chaînes de la concupiscence. Il n'y a rien qui nous rende si libres que le plaisir, parce qu'il n'y a rien dans la nature qui soit plus fort. On fait une chose, parce qu'elle plaît.

C'est cette délectation qui fait la volonté et la liberté, qui fait vouloir et vouloir librement. La connaissance

de l'objet est nécessaire, mais ne suffit pas; il faut la délectation, la complaisance dans l'objet. Saint Augustin répète souvent que c'est l'absence de délectation qui fait que la volonté ne se meut pas, ne peut pas se mouvoir. Ainsi le péché vient de la délectation que la volonté a pour le mal et le bien de la délectation pour la justice. La volonté ne peut consentir sans une telle délectation, *sine præeunte delectatione.* La volonté ne peut être déterminée et mue autrement que par la délectation. Qu'on demande à quelqu'un pourquoi il a fait et voulu tel acte; à travers des détours, il arrivera à répondre : parce que cela m'a plu, me faisait plaisir. Si on va plus loin et si on demande pourquoi cela plaît, on regarde cette nouvelle question comme inepte et ridicule. Si la coaction est opposée à la volonté et à la liberté, c'est uniquement parce qu'elle déplaît, parce qu'elle s'exerce contre ce qui plaît, c. III.

L'École prétend que la liberté apparaît surtout dans le choix des *moyens*. Contrairement à cette thèse, saint Augustin déclare que la liberté se rapporte à la *fin* plus qu'aux moyens. Nous voulons la fin pour elle-même et une chose est libre dans la mesure où nous la voulons. Or nous voulons surtout la fin; c'est donc la fin qui est particulièrement envisagée par la volonté. C'est surtout dans la poursuite de la fin qu'est la liberté, car il n'y a rien de si libre que ce qui est désiré pour soi-même. Rien de plus agréable que le mouvement vers la fin elle-même, car les mouvements vers les moyens sont plus ou moins mélangés de tristesse, plus ou moins nécessaires pour arriver à la fin. La fin est désirée avec une liberté entière, parce que nous la voulons pour elle-même; les moyens, considérés en tant que moyens, sont plus nécessaires que volontaires et spontanés, car ils ne sont voulus que pour obtenir autre chose qu'eux. Le mouvement vers la fin désirée pour elle-même provoque surtout de la délectation et il est volontaire et spontané, car il n'est point arraché par une considération étrangère à elle; la fin meut la volonté elle-même; donc le mouvement vers la fin est particulièrement libre; au contraire, le mouvement de la volonté vers les moyens est surtout nécessaire, parce qu'il n'est voulu qu'en vue de la fin. Ce que nous faisons par amour ou par crainte d'autre chose, nous ne le faisons pas librement, car nous ne le faisons pas pour soi. De ces principes, Jansénius tire les conclusions suivantes : Dieu est la fin dernière et la volonté, fortifiée par la grâce, se porte vers Lui d'une manière constante et par une délectation extrême; dès lors, les actions qui tendent vers Dieu immédiatement, comme l'amour des bienheureux, sont les actions les plus libres, quoiqu'elles soient immuables et infaillibles, c. IV.

2. *Les diverses sortes de liberté* (c. V). — Jansénius distingue plusieurs sortes de libertés : *a*) la liberté de *nécessité* ou de *coaction, libertas a necessitate, a coactione*, ou encore liberté de *nature;* c'est un terme général qui indique la condition fondamentale de toute liberté vraie; elle consiste à n'être ni contraint ni violenté. *b*) La liberté de *péché* ou de *misère, a peccato, a miseria*, est la vraie liberté; elle consiste à être délivré du péché, c'est-à-dire, à être en état de grâce. Enfin *c*) la liberté de *justice, a iustitia*, qui est plutôt un esclavage; elle consiste à être sans justice, sans grâce. « Esclaves du péché, vous êtes affranchis de la justice », écrit saint Paul; délivrés du péché, vous êtes serviteurs de Jésus-Christ. La volonté, dit saint Augustin, est toujours libre, mais elle n'est pas toujours bonne : elle est affranchie de la justice, lorsqu'elle est esclave du péché, donc mauvaise; par contre, lorsqu'elle est délivrée du péché, elle sert la justice, elle est bonne. Pas de milieu possible entre ces deux libertés, parce qu'il n'y a pas de milieu entre le bien et le mal : le bien, c'est la justice; le mal, c'est le péché. La volonté qui est essentiellement libre, se porte, suivant la délectation dominante, vers le bien ou vers le mal, vers la justice ou vers le péché, vers le créateur ou vers la créature. Si la volonté est délectée par la justice, il y a affranchissement du péché, car la volonté ne peut aimer la justice, avant d'avoir été délivrée de l'amour du péché qui arrête le mouvement de la volonté vers le bien. Si la volonté est délectée par les créatures, il y a liberté de la justice, pour la même raison. Celui qui est libre de la justice est esclave du péché et celui qui est libre du péché est serviteur de Dieu et de la justice. On est délivré du péché (terme initial, *a quo*) pour servir la justice (terme final, *ad quem*). Le péché place l'acte bon en dehors de notre pouvoir, tandis que la grâce place le bien en notre puissance, donc nous rend libres; par suite, la grâce rend libre pour le bien, parce qu'elle nous affranchit et nous arrache à la servitude du péché.

On peut ainsi connaître quelle est la cause du plaisir qui nous fait agir et qui met les actions en notre pouvoir. C'est la délectation du péché qui nous fait aimer le mal et les créatures; ou la délectation de la grâce qui nous fait aimer la justice et le créateur.

Dans les deux cas, nous sommes libres, puisque c'est la volonté qui agit, puisque nous faisons ces actes, quand nous voulons, soit que nous soyons attirés par la concupiscence qui nous conduit au péché, soit que nous soyons déterminés par la grâce qui nous conduit au bien, c. V.

3. *La* LIBERTAS A PECCATO *ou affranchissement du péché* (c. VI-IX). — Par quoi est produite cette délivrance du péché? Cette délivrance ne consiste point, comme l'affirme Suarez à la suite de Julien, seulement dans la rémission du péché avec l'effacement de la coulpe, car, le péché une fois remis, nous restons toujours faibles et cette rémission n'apporte aucun remède à nos infirmités. Saint Augustin distingue, dans le péché, un double mal : *a*) *la faute, la tache*, qui fait l'homme ennemi de Dieu et le rend digne d'un châtiment; *b*) *le mal de la concupiscence* qui vient du péché originel et qui, semblable à une habitude, est fortifié par les péchés actuels; il forme comme une seconde nature. Ce mal domine notre volonté et produit une véritable nécessité de pécher, à moins que n'intervienne le secours de Dieu. Ainsi l'âme, même délivrée de la faute, par la rémission des péchés, reste prise par cette délectation de la concupiscence à laquelle elle ne peut s'arracher et elle demeure esclave du péché.

Il faut donc à ce double mal un double remède : la grâce *habituelle* qui est une grâce de rémission des péchés et la grâce *actuelle* qui arrache l'âme à la servitude du péché et la rend maîtresse de la concupiscence. La première pardonne ce que la volonté a fait en consentant au péché; la seconde empêche d'y consentir. La première remet ce qui a été fait par ignorance ou par infirmité; la seconde donne la lumière et la force pour bien faire à l'avenir. La première ne regarde que le péché passé; la seconde est une vraie grâce libératrice qui met le bien en notre puissance et nous donne le pouvoir de faire le bien.

Bref, après la chute, la volonté n'a conservé que le pouvoir de faire le mal; mais la grâce du Rédempteur, grâce libératrice, brise les liens de la concupiscence et redonne à l'homme le pouvoir de faire le bien. Par elle, la concupiscence est vaincue et tout est soumis à la grâce victorieuse qui nous a affranchis et libérés du péché. Telle est, conclut Jansénius, l'explication de saint Augustin qui s'appuie non point sur une philosophie humaine, comme l'École, mais sur les paroles de l'Écriture qui, sans cesse, nous parle de l'esclavage du péché, c. VI.

Le terme final (*ad quem*) de cette délivrance est la liberté vraie pour faire le bien; les effets de cette déli-

vrance sont *négatifs* ou *positifs : a)* elle nous empêche de consentir à la concupiscence dont elle nous a délivrés; elle nous détache des créatures; *b)* elle nous attache si étroitement à la justice et à la vérité que rien n'est capable de nous en éloigner; elle enflamme nos affections pour le bien et produit l'amour de Dieu et de la justice; c'est la servitude très libre et très délectable du bien qui fuit le mal, parce qu'on aime le bien. Avant que la grâce libératrice ne vînt briser les liens de la concupiscence, la volonté n'avait aucun pouvoir pour le bien; mais la grâce lui redonne la vraie liberté qui lui permet de vouloir et de faire le bien; avant d'être délivrée par la grâce, la volonté n'avait qu'une liberté *servile*, comme celle des juifs sous la loi qui tue; elle n'avait point la vraie liberté suivant l'esprit qui vivifie, car elle était esclave du péché. La grâce produit un troisième effet, inséparable de l'amour : le plaisir qui adoucit le joug des commandements et le rend agréable et léger, c. VII.

La crainte ne saurait produire de semblables effets, car personne n'est plus esclave que celui qui craint. La crainte ne fait pas vraiment le bien, car, avec elle, le cœur est et reste attaché au mal. Servir Dieu par crainte, c'est le servir en esclave.

Les effets de la grâce permettent d'en déterminer la nature. La délivrance, opérée par la grâce, engendre la santé de l'âme, la force, la vigueur de la volonté pour le bien; elle détruit les maladies et les infirmités de l'âme et produit l'amour de Dieu, la charité, qui exclut tout amour vicieux. La santé parfaite, la charité sans mélange bannit tout amour de la créature et fait disparaître toute convoitise. La volonté est forte, parce qu'elle est pleinement libre, par le fait de la grâce qui l'a délivrée. Ainsi la grâce guérit la volonté et lui fait librement aimer la justice. La santé de l'âme croît et décroît avec la charité. Il y a, ordinairement, lutte en nous entre la santé et la maladie, entre la grâce et le péché, entre le créateur et la créature; aussi il faut combattre longtemps avant de parvenir à la santé parfaite, c'est-à-dire, à la pleine charité et à la pleine liberté. Plus nous sommes délivrés du péchés plus nous sommes libres, plus notre volonté a de puissance pour le bien. Bref, notre volonté est d'autant plus libre qu'elle est plus saine et d'autant plus saine qu'elle a plus de charité, car le poids de la concupiscence et celui de la charité, c'est-à-dire, de la liberté, sont en raison inverse, c. VIII.

Ces principes expliquent plusieurs propositions de saint Augustin. *a)* Le libre arbitre ne peut coexister avec la concupiscence, car, avec celle-ci, la volonté est esclave du péché, assujettie à la loi du péché. *b)* Le libre arbitre d'Adam était parfait, parce qu'il était exempt de toute concupiscence. *c)* Le libre arbitre n'augmente et ne se perfectionne que par la grâce. *d)* Le libre arbitre, au ciel, est beaucoup plus parfait qu'ici bas, non point parce qu'il peut choisir entre plusieurs biens, comme le croient les modernes, mais parce qu'il est délivré de l'esclavage du péché, plus rempli de grâces, plus affermi dans la justice. Il n'y a donc pas d'autre liberté vraie que celle qui nous arrache au péché; par suite, il n'y a pas de liberté plus grande que celle des bienheureux qui sont souverainement libres, parce qu'il sont délivrés de tout péché, c. IX.

4. *Liberté et indifférence* (c. X-XVI). — La liberté peut se présenter dans des états différents : *a)* En Dieu, la liberté ne saurait changer; elle est infailliblement et immuablement tournée vers le bien, tandis que, dans les créatures, cette liberté est changeante. *b)* Adam et les anges ont été créés dans l'indifférence : ils étaient maîtres de la grâce qui restait soumise à leur volonté. Tel est le premier état de la grâce créée. *c)* Cet équilibre qui rendait la volonté indifférente a été perdue par le péché d'Adam; désormais la volonté est déterminée au bien ou au mal. Dès lors les hommes voyageurs n'ont pas une liberté fixée et immuable : ou bien, ils sont sous l'influence de la grâce et alors ils sont déterminés au bien, ou au contraire ils sont sous l'influence de la concupiscence, et alors ils sont déterminés au mal. Durant le temps de l'épreuve, ils peuvent passer de l'un à l'autre état, mais dans tous les cas, ils sont libres, car ils sont toujours maîtres de leurs actions qu'ils font, quand ils veulent.

De ces faits, il faut conclure que l'indifférence du premier état de la création n'était point une perfection de la liberté, c'était plutôt une marque certaine d'imperfection, car elle ne donnait que la possibilité de déchoir et de perdre cette heureuse liberté qui nous unit à Dieu. Ce pouvoir qu'avait la liberté de se détourner de Dieu n'était point essentiel à la liberté; l'indifférence ou « versatilité » venait de ce que la créature était tirée du néant et n'avait pas la claire vue du bien qui l'aurait fixée dans la justice. Dieu aurait pu créer les hommes dans un état tel que le péché n'aurait pu leur plaire, dans un état tel que, seul, le bien les aurait attirés, comme maintenant, les anges et les bienheureux et cela sans supprimer l'état de voyageur; c'est d'ailleurs ce qui est arrivé pour Jésus-Christ et pour la sainte Vierge.

Bref, l'indifférence du premier état ne constitue pas l'essence et la perfection de la liberté; mais elle entrait dans l'ordre naturel des choses qui va graduellement de l'imparfait au parfait, c. X.

Cependant les pélagiens, et, en particulier, Julien, prétendent que la liberté exige le pouvoir égal de choisir entre le bien et le mal. Contre eux, saint Augustin soutient que la liberté peut consister à pouvoir faire soit l'un ou l'autre des contraires, soit le bien, soit le mal, sans pouvoir faire le contraire. La doctrine, des pélagiens est une impiété qui supprime la liberté en Dieu, puisque Dieu ne saurait être indifférent entre le bien et le mal et qu'il ne peut faire que le bien. De même que le méchant est parfaitement libre dans le mal, parce qu'il le fait, quand il le veut, bien qu'il ne soit pas libre pour le bien, étant esclave du péché; ainsi l'homme de bien est libre, dans la pratique des vertus, quoiqu'il n'ait pas de liberté pour le mal. La volonté du pécheur est libre dans le mal, parce qu'elle se délecte dans le mal, parce qu'elle le veut. Les démons et les damnés ne peuvent faire que le mal et néanmoins ils sont libres en le faisant. Ce n'est pas la nécessité qui rend le diable mauvais, mais sa volonté affermie dans le mal. Le pouvoir de faire le mal est une impuissance et une faiblesse de notre nature, blessée par le péché.

De même, les pélagiens sont dans l'erreur quand ils prétendent que les bienheureux sont libres, parce qu'ils peuvent choisir entre tel et tel bien et que les démons le sont également, parce qu'ils peuvent choisir entre tel et tel mal. Sur ce dernier point, il est vrai, quelques modernes se séparent des pélagiens et soutiennent que les damnés ne sont plus libres.

Quoi qu'il en soit, l'indifférence n'est pas essentielle à la liberté, car actuellement il n'y a pas de milieu entre la nécessité de pécher qui vient de la concupiscence et la nécessité de faire le bien qui vient de la grâce : *libertas a justitia est libertas ad malum*; *libertas a peccato est libertas ad bonum*, c. XI.

On voit, dès lors, en quel sens on doit dire que les pécheurs sont ou ne sont pas libres. Saint Augustin dit parfois que le libre arbitre n'existe que dans l'amour de Dieu, que la vraie liberté est soumise à Dieu, que celui qui fait le péché est esclave du péché. Cependant on ne doit pas refuser la liberté au pécheur. En effet, celui-ci est maître de son action, comme les gens vertueux; il a ce qu'il fait en sa puissance, donc il est libre.

Mais la volonté du pécheur est liée par des chaînes qui la captivent et la soumettent à la domination du péché. On est d'autant plus libre, qu'on est plus délivré de cette servitude et la vraie liberté est libérée de la domination de la concupiscence. En ce sens, le juste seul a la vraie, la saine liberté qui le libère du péché et le rend capable de faire le bien, tandis que le pécheur n'a qu'une liberté servile, apparente, qui, en réalité, est la servitude du péché : *omnis qui facit peccatum servus est peccati*, c. XII.

Ainsi l'indifférence de *contrariété* vient non de la nature, mais de son infirmité, de son imperfection, puisqu'elle nous donne le pouvoir de faire le mal. L'indifférence de *contradiction* ou *d'exercice* qui permet de choisir entre agir ou ne pas agir, n'est pas davantage essentielle à la liberté. Si la liberté était parfaite, elle ne choisirait pas entre les moyens; elle prendrait nécessairement et toujours les plus convenables. Lorsque l'amour de la fin est stable, immuable, l'élection commandée par cet amour ne s'exerce point sur les moyens. Celui qui aime Dieu peut, sans doute, ici bas, choisir des moyens mauvais qui détruisent cet amour, mais jamais le choix qui détruit l'amour de Dieu ne peut être inspiré par l'amour qu'il détruit. Dès lors, si l'amour de Dieu est stable et constant dans une âme, cet amour ne peut pas faire choisir des moyens qui détruiraient cet amour. Le choix des moyens suit la nature de la fin. Si un moyen, en tant que tel, paraît nécessaire pour l'obtention d'une fin qu'on aime et qu'on poursuit, on ne peut le mettre de côté et on n'a pas le choix, on doit prendre ce moyen. La liberté se rapporte à la fin et non aux moyens qui conduisent à cette fin. La liberté de contradiction n'est donc pas essentielle à la liberté en général, qui regarde la fin, tandis que l'indifférence de contradiction se rapporte aux moyens qu'on peut prendre ou rejeter, mais en gardant toujours la fin à laquelle on tend et dont on ne se détourne que par faiblesse et inconstance. C'est une infirmité de la liberté que de pouvoir choisir entre plusieurs moyens, de pouvoir dévier de la voie droite, comme c'est une infirmité de la raison de pouvoir s'écarter de la vérité, c. XIII.

Si l'indifférence de contradiction était essentielle à la liberté, on arriverait à des absurdités notables. : *a)* Plus la volonté serait déterminée, moins elle serait libre; par suite, la grâce divine qui nous détermine et fait vouloir ce qu'on ne voulait pas, lorsqu'on était esclave du péché, détruirait la liberté, puisqu'elle enlève l'indifférence d'action; et il faudrait dire que plus un homme a de grâce et de vertu, moins il est libre. *b)* Par contre, la concupiscence qui détermine l'âme au péché, supprime l'indifférence et donc détruit la liberté; ceci c'est le pur calvinisme. *c)* Toutes les habitudes, bonnes ou mauvaises, suppriment l'indifférence, car elles poussent à faire des actes déterminés, donc elles détruisent la liberté. *d)* Le mérite et le démérite devraient décroître à mesure que croissent les habitudes bonnes ou mauvaises; plus un homme a de mérite, moins il sera libre; un acte sera d'autant moins méritoire qu'il sera plus habituel, que la grâce aura été plus grande, qu'il y aura eu moins d'indifférence pour faire l'acte contraire. Par suite, les plus grands pécheurs seront les moins punissables, puisque la punition doit être proportionnée au démérite, lequel se mesure d'après le degré de liberté, c. XIV. *e)* Jésus-Christ et les bienheureux n'auraient aucune liberté pour remplir les préceptes naturels, en tant que préceptes, puisqu'ils n'ont aucune indifférence pour faire le mal; ils n'auraient plus qu'une liberté accidentelle, relative aux circonstances, aux intentions, etc... et ils n'ont aucune liberté relativement à la substance du précepte qu'ils ne peuvent violer. *f)* Aucun conseil, en tant que conseil, ne pourrait être réalisé par les bienheureux, car ils ne peuvent qu'aimer Dieu par-dessus tout. *g)* On ne peut douter que tout ce que doivent faire les bienheureux ne leur soit commandé jusque dans les moindres détails par l'immuable Vérité qui leur parle directement et leur fait connaître toutes les circonstances de temps, de lieu, de mode, de motifs. Ils sont déterminés à toujours agir de la meilleure manière par leur amour de Dieu. Si la fin est poursuivie de la manière la meilleure et la plus excellente, ils doivent nécessairement choisir les moyens les plus aptes et rien n'est plus apte que ce qui est déclaré tel par l'éternelle Vérité, donc ils n'ont plus aucune indifférence, c. XV.

La liberté ne consiste pas davantage dans l'indépendance à l'égard des créatures. La volonté, affranchie par la grâce, détachée des créatures et fixée en Dieu, participe à l'*amplitude, amplitudinem*, à l'élévation, à l'immensité de la volonté divine, mais cela ne constitue pas l'essence de la liberté comme le prétend le P. Gibieuf que Jansénius critique sans le citer. Pour saint Augustin, ceci n'est pas un effet de la liberté : celui qui adhère à Dieu et ne s'attache qu'à Lui, se délivre d'une infinité de servitudes, élargit ses puissances, car rien ne détourne plus son cœur de Dieu. Mais la liberté ne consiste pas en cela. En effet, s'il en était ainsi, α) il faudrait dire que les pécheurs ne sont plus libres, puisque leur volonté ne possède plus cette amplitude. β) Saint Augustin n'a jamais parlé de cette amplitude de pouvoir pour caractériser la liberté, mais seulement de la délivrance du mal, de la délectation victorieuse qui fait faire le bien, c. XVI.

Ce chapitre, particulièrement capital chez Jansénius, reproduit en partie les thèses de Baius dans son traité *Du libre arbitre* et peut se ramener aux conclusions suivantes : *a)* L'indifférence n'est pas essentielle à la liberté. *b)* L'indifférence de contradiction n'est requise que *servato ordine finis*. *c)* La liberté vraie apporte avec soi un détachement des créatures et nous rattache à Dieu. *d)* L'homme en état de grâce est vraiment libre et exerce un empire et une domination sur les créatures.

8° *Accord de la grâce et de la liberté* (livre VIII). — Dans une courte préface, Jansénius déclare que la question de l'accord de la liberté et de la grâce est particulièrement délicate; saint Augustin en a senti et montré toutes les difficultés et les solutions données par lui ont été admises par tous jusqu'à Molina et à Lessius qui ont enseigné une doctrine nouvelle.

1. *Critique des théories modernes : thomisme et congruisme* (c. I-IV). — Comment la grâce agit-elle sur la volonté? Il y a, sur ce point deux opinions différentes : *a)* La *prémotion physique* de la grâce efficace. La grâce est un mouvement de Dieu qui nous fait faire le bien et détermine efficacement et nécessairement la volonté à l'action, de telle sorte que, cette motion ayant été reçue passivement dans la volonté, celle-ci consent aussitôt et ce consentement ne peut pas ne pas se produire. Cette prémotion divine est exigée pour deux raisons : Les causes secondes sont subordonnées à la cause première et doivent être déterminées par elle; les causes libres sont indifférentes à agir et doivent être déterminées par une autre cause. Bref, la cause seconde et libre reçoit de Dieu le mouvement et la détermination. Telle est la thèse de saint Thomas. *b)* D'autres (Molina, Lessius, Suarez) prétendent que cette efficacité de la grâce détruit le liberté et ils font appel non point à une prémotion qui détermine la volonté, mais à une illumination qui éclaire l'intelligence et à un attrait divin qui attire la volonté à l'action et lui donne les forces nécessaires pour vouloir, en même temps que Dieu concourt avec la volonté, si elle veut. Qu'avec ce secours, la volonté veuille ou ne veuille pas, cela ne dépend point de la prédétermination physique dans un sens

ou dans un autre, mais de la libre option de la volonté qui consent ou ne consent pas, quelle que soit la grâce qui attire. C'est le congruisme.

Les premiers font de grands efforts pour ne pas détruire la liberté; les seconds, pour ne pas détruire la vraie grâce chrétienne. Les thomistes accusent les congruistes de pélagianisme; les congruistes accusent les thomistes de calvinisme.

Ces deux doctrines se distinguent, en partie, et sont d'accord, en partie, avec celle de saint Augustin. Avec les premiers, saint Augustin affirme que la grâce détermine efficacement le consentement de la volonté: avec les seconds, il affirme que c'est un acte vital et céleste, une délectation ineffable de suavité, mais cette grâce n'attend pas le consentement de la volonté; elle le donne. En somme, les thomistes ont mieux saisi la pensée de saint Augustin et se rapprochent davantage de lui, ils ont retenu ce qu'il y a de *formel*, à savoir la façon d'agir essentielle à la grâce. Les molinistes n'ont retenu que le *matériel*, c'est-à-dire, ce qui sert de sujet à l'opération de la grâce. Ils ont confondu l'état d'Adam innocent avec l'état actuel, le secours *sine quo non* avec le secours *quo;* ils ont oublié l'infirmité dans laquelle est tombée la nature après le péché et ils s'imaginent guérir la nature avec la même grâce qui suffisait à la nature saine, c. I.

Cependant le secours médicinal dont parle saint Augustin diffère essentiellement de la prémotion physique des thomistes. La grâce de Dieu doit déterminer la volonté au bien; mais à cette vérité fondamentale proclamée par saint Augustin, les thomistes ont ajouté des erreurs : *a)* la prémotion physique est quelque chose d'extérieur, d'étranger, d'accidentel, reçu passivement dans la volonté; c'est un être imparfait, incomplet, comme la couleur dans l'air, l'impulsion dans une chose qui est poussée; en réalité, c'est une spéculation métaphysique à laquelle saint Augustin ne songe point. Pour lui, c'est un vrai mouvement de l'âme, une ineffable délectation qu'elle reçoit et dans laquelle elle s'abîme, une suavité qui l'emporte et lui rend agréable ce qui lui déplaisait auparavant. *b)* La prédétermination physique n'est pas un acte vital de l'âme, mais quelque chose d'extrinsèque auquel la volonté se soumet passivement, tandis que pour saint Augustin, la grâce du Sauveur est un acte vital qui affecte l'âme et l'incline vers Dieu; c'est une délectation victorieuse qui s'empare de l'âme et l'envahit, qui détermine la volonté et la fait vouloir. *c)* La prémotion physique est telle qu'en toutes circonstances, elle surmonte toutes les résistances et détermine toujours la volonté à l'action; elle est efficace absolument; elle est toujours victorieuse. Au contraire, la grâce de saint Augustin n'est pas toujours victorieuse; elle n'est efficace que relativement : elle est victorieuse, lorsqu'elle surmonte la délectation de la concupiscence; mais, si cette dernière est plus forte, la volonté s'arrête à des désirs inefficaces; elle ne veut pas pleinement et parfaitement ce qu'il faudrait vouloir. Ce sont les petites grâces.

Remarquons ici en passant que beaucoup de jansénistes se sont appuyés sur ce passage de l'*Augustinus* pour dire qu'on peut résister à la grâce efficace. La grâce efficace a toujours *son* effet, mais elle n'est efficace réellement que lorsque la délectation est plus forte; autrement, son efficacité consiste à produire des velléités et des désirs inefficaces; c'est une petite charité qui ne triomphe pas; c'est la grâce de saint Pierre, quand il renia son Maître. Au contraire, on ne peut résister à la prémotion physique des thomistes, parce que celle ci est efficace absolument.

d) La prémotion physique des thomistes est comme un concours général de Dieu; elle est exigée par une théorie philosophique qui envisage la subordination naturelle des choses créées par rapport à la cause première. Au contraire, la grâce du Sauveur, pour saint Augustin, n'est nécessaire qu'à cause de l'infirmité contractée après le péché originel. *c)* La prémotion est nécessaire en tout temps, en tout lieu, en tout état, parce qu'elle est nécessaire à la créature, cause seconde, qui toujours, dépend de la cause première dans son être et dans son action. Au contraire, la grâce du rédempteur n'est nécessaire qu'à la nature humaine blessée et corrompue, pour la guérir et lui donner des forces.

Bref, pour saint Augustin, la grâce du Sauveur n'est point nécessaire à la nature humaine à cause de la dépendance de cette nature à l'égard de Dieu, ni à cause de son indifférence, ni à cause même de la surnaturalité des actes, mais seulement à cause de l'impuissance et de l'infirmité de cette nature dont les forces ont été brisées par le péché et dont la volonté est esclave de la concupiscence. C'est pourquoi les thomistes se rattachent à l'école philosophique d'Aristote plus qu'à saint Augustin, *magis aristotelici sunt quam augustiniani*, c. II.

Cependant Jansénius, après s'être nettement séparé du thomisme, se réconcilie avec lui et déclare que saint Augustin est, en partie, d'accord avec les thomistes. La grâce du Sauveur, comme la prédétermination physique, produit toujours son effet; elle fait efficacement ce que la volonté veut; elle n'attend pas que la volonté coopère; elle fait que la volonté coopère, en l'appliquant à vouloir et à faire tout ce que, par elle, Dieu a décrété de vouloir et de faire; elle fortifie la volonté par une ineffable suavité et elle la fait vouloir et agir librement. Elle produit ces effets, en inclinant, en appliquant, en déterminant la volonté qu'elle prévient d'une manière physique et réelle. Elle délecte la volonté et l'attire, et, comme il est nécessaire que nous agissions suivant ce qui nous délecte le plus, nous voulons et agissons toujours d'après cette délectation victorieuse de la grâce. Notre action vient de cette délectation de la grâce. La prédétermination des thomistes est physique, réelle, efficace; elle est aussi, en un sens, morale, parce qu'elle se produit en tant que la volonté est charmée, délectée par l'objet qu'elle désire. Ainsi l'opinion des thomistes, au sujet de la puissance de la grâce, est d'accord avec celle de saint Augustin : la grâce attire si puissamment la volonté que celle-ci ne résiste jamais, puisque la grâce lui est donnée pour vaincre la dureté du cœur et repousser, par par sa douce et forte suavité, les faux plaisirs de la concupiscence, c. III.

Aussi tout ce que les scolastiques ont dit pour concilier la prédétermination physique de la grâce avec la liberté peut s'appliquer à la théorie même de saint Augustin. Jansénius rappelle la célèbre distinction du *sens divisé* et du *sens composé*. Quand, avec la grâce, on fait un acte bon, il y a, dans l'âme, un *pouvoir* de faire le mal, mais un pouvoir séparé, privé de son acte, *simultas potentiæ, non potentia simultatis ut simul agat et non agat.* Quand la volonté a tout ce qu'il faut pour agir, elle peut ne pas agir, mais en fait, l'action est nécessaire. Le pouvoir de ne vouloir pas ne répugne pas à la volonté, quand elle a ce qu'il faut pour agir, mais il répugnerait qu'actuellement elle ne veuille pas. La volonté mue par la grâce divine ne peut pas résister à Dieu, ne peut pas refuser de faire ce que Dieu veut par cette grâce, ne peut être détournée et vaincue actuellement par la concupiscence contraire. Mais, au sens divisé, elle peut résister, être détournée et vaincue. Quand la grâce est donnée, une résistance actuelle est impossible, bien que la volonté conserve le pouvoir de résister, pouvoir qui pourra se traduire en acte, quand la grâce aura disparu. En résumé, les deux actes contraires ne sauraient coexister au sens com-

posé, mais qund un acte existe, la puissance de faire le contraire persévère au sens divisé, c. IV.

2. *La doctrine de saint Augustin* (c. V-XX). — Mais il est fort douteux que saint Augustin ait songé à une telle explication. Dans ses polémiques contre les pélagiens, le grand docteur donne une solution très différente au problème de l'accord de la grâce avec la liberté.

La grâce, écrit-il contre les pélagiens, nous fait vouloir, en nous gagnant, en nous ravissant, en nous délectant; la volonté n'est pas forcée, violentée par la grâce; elle agit parce qu'elle veut; la grâce ne blesse pas la liberté, elle la perfectionne; en détachant la volonté des créatures et en lui faisant vaincre la concupiscence, elle la replace dans l'ordre où Dieu l'avait créée et l'entraîne vers Dieu aimé comme fin dernière. Nous ne sommes point emportés comme une pierre par un torrent; nous sommes entre les mains de Dieu comme des instruments de sa grâce, mais des instruments animés qui connaissent et veulent ce qu'ils font, coopérant avec le principe qui les meut et se mouvant avec lui. La grâce ne fait point que ceux qui ne veulent pas veuillent, car alors elle violenterait la volonté, mais elle change les affections et fait vouloir, alors qu'auparavant on ne voulait pas. Pour être secourue, notre volonté ne perd pas sa liberté; au contraire, elle voit sa liberté accrue. Dans les opérations de la grâce, nous ne sommes pas immobiles et inertes, comme des souches, ou mus de l'extérieur, semblables à une cire qui ne fait que recevoir des impressions qu'on lui impose; nous nous mouvons, nous agissons, nous suivons avec connaissance, avec élection, avec plaisir. Avec la grâce on fait le bien, parce qu'on veut le faire : *justificat volentes..... Volendo cum gratia aliquid facit.*

Aux pélagiens qui l'accusaient de tout accorder à la grâce qui agit en nous sans nous, saint Augustin répond de diverses manières. Dieu, par sa grâce, opère en nous le vouloir et le faire, parce que c'est par son secours seul que nous pouvons vouloir et faire, mais personne n'est contraint par la grâce à faire le bien. Dieu ne donne pas la bonne volonté et le goût de la vertu à l'homme, malgré lui, mais la grâce change la volonté qu'elle tourne et qui se tourne vers Dieu, car la volonté n'est point inerte; elle agit, elle opère et elle coopère à la grâce qui la meut : *si non esses operator, ille (Deus) non esset cooperator.* Nous demandons à Dieu de venir à notre aide, c'est donc que, nous aussi, nous agissons : *Adjutor meus esto, ergo agis aliquid.* La grâce rend la volonté très libre, parce qu'elle la libère de l'esclavage du péché et elle fait vouloir le bien très ardemment et très librement, c. V et VI.

Une seconde preuve en faveur de l'explication proposée par saint Augustin est tirée des plaintes des pélagiens contre lui. La grâce ne fait pas tout : la liberté agit avec elle; la liberté ne fait pas tout : la grâce agit avec elle. Il faut que la volonté veuille, mais c'est la grâce qui la fait vouloir et la volonté n'est point forcée. *Si enim cogitur, non vult. Quid absurdius quam ut dicatur nolens velle?* L'homme, sous l'influence de la grâce, ne peut vouloir le mal; sans doute, mais il ne s'ensuit pas qu'elle est forcée, autrement il faudrait dire que Dieu n'est pas libre, puisqu'il ne peut vouloir le mal. D'ailleurs, chez l'homme justifié sous l'empire de la grâce, la concupiscence subsiste toujours avec le pouvoir de pécher, c. VII

Une troisième preuve est empruntée au livre *De la grâce et du libre arbitre*, composé par saint Augustin à la fin de sa vie pour traiter *ex professo* cette question. Il n'y parle jamais d'indifférence. Jansénius cite et commente quatre textes où ce docteur souligne le rôle de la volonté humaine dont l'opération ne doit pas être séparée de celle de la grâce. Les deux opérations se mêlent dans l'acte concret. Aussi saint Augustin attribue-t-il tout le bien à la grâce qui fait vouloir et agir la volonté libre et tout le mal à la volonté libre agissant sans le secours de la grâce, c. VIII.

Une quatrième preuve, empruntée à l'*Opus imperfectum*, l. II, est tirée de la concupiscence qui nous fait vouloir le mal, sans nous forcer; elle fait voir, contre Julien, comment la liberté se concilie avec la concupiscence dominante. Pas plus que la grâce, la concupiscence ne détruit le libre arbitre, quoi qu'en disent les pélagiens, parce que nous faisons avec plaisir et librement ce qu'elle nous propose, comme ce que la grâce nous inspire; dans les deux cas, nous sommes maîtres de nos actions. Il faut donc dire qu'on peut être libre, sans avoir le pouvoir de faire l'un ou l'autre des deux actes contraires. Le propre de la volonté est de nous faire vouloir librement; par suite, quand même nous serions emportés par un torrent de volupté, nous voulons librement, si nous voulons. La volonté malade et viciée se porte au mal librement; c'est pour cela qu'elle doit être guérie. Cette volonté, sans la grâce, ne peut s'abstenir de pécher, comme elle le pouvait avant la chute d'Adam, mais les actes qu'elle fait ne cessent pas d'être des péchés, parce que c'est volontairement qu'elle se délecte dans son péché. C'est par sa propre volonté, donc librement, qu'avec la grâce, l'homme veut et fait le bien; c'est par sa propre volonté, donc librement, que, sans la grâce, l'homme veut et fait le mal. Dans les deux cas, la nécessité ne supprime point la liberté qui reste entière, tant que la volonté demeure, c. IX.

Enfin une cinquième preuve est tirée des autres Pères de l'Église, spécialement de saint Prosper auquel Jansénius attribue le livre *De vocatione gentium*, et qui écrit : *gratia non abolet sed adolet*, c. X, de saint Cyrille d'Alexandrie, de saint Fulgence et de Pierre diacre, c. XI, de saint Grégoire le Grand, de saint Bède, de saint Anselme, c. XII, de saint Bernard et de ses deux amis Hugues et Richard de Saint-Victor, c. XIII, de Pierre Lombard, d'Alexandre de Halès, de Guillaume de Paris, c. XIV, de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Duns Scot, c. XV, de Henri de Gand de Richard de Midletown, de Marsile, c. XVI, des papes Zozime et Célestin, et enfin du concile de Trente, qui tous, proclament que la grâce efficace ne détruit pas la liberté, c. XVII.

On arrive encore à cette conclusion que l'indifférence de contrariété et de contradiction n'est pas nécessaire à la volonté pour qu'elle soit libre. La liberté subsiste entière, tant qu'il n'y a ni contrainte, ni violence, ni nécessité antécédente, parce que la volonté est maîtresse de ses actions; elle agit, parce qu'elle veut et elle ne fait rien malgré elle. La grâce ravit l'âme, la charme et, loin de forcer la volonté, elle lui fait vouloir le bien en la délivrant du péché; la grâce ne nous entraîne pas malgré nous : *non agimur et aliquid agimus, adjuvamur enim et nemo adjuvari potest, si ab ipso nihil agatur.* Dieu coopère, donc nous opérons. Avec la grâce qui lui est accordée, la volonté veut, fait, agit avec joie; elle est, pour ainsi dire, enivrée de plaisir; s'il y a une nécessité, c'est une nécessité concomitante ou plutôt subséquente, simple, volontaire, qui ne répugne point à la liberté selon Scot, saint Thomas et saint Bonaventure, c. XVIII.

Pourquoi saint Augustin explique-t-il de cette manière, sans faire appel à l'indifférence, l'accord de la liberté et de la grâce? Il faut, d'après lui, bannir le fantôme de l'indifférence, parce qu'il détruit la grâce de Jésus-Christ et met la volonté dans l'état où elle était avant le péché. Il faut un secours médicinal pour guérir la volonté malade et la relever de son impuissance; cette grâce qui prévient la volonté, ne la détruit point, car elle laisse l'acte en notre pouvoir. Que la grâce nous fasse agir nécessairement ou non,

peu importe, nous restons libres, pourvu que nous ne soyons pas contraints et que nous puissions vouloir ce que nos faisons; dès lors, elle s'accorde parfaitement avec la liberté, puisque toujours on veut ce qu'on fait, c. XIX.

Cependant, dit Jansénius, saint Augustin reconnaît, dans la volonté, une certaine indifférence, soit avant la grâce, soit après la grâce; cette indifférence qui n'est point essentielle à la liberté, consiste dans la *versatilité* de la volonté qui peut passer du mal au bien par l'action de la grâce et du bien au mal par l'action de la concupiscence. Tant que l'homme vit, soit dans l'infidélité avant la grâce, soit dans la grâce, il y a, en lui, une certaine indifférence pour vouloir et faire le bien et le mal, mais non point au sens des pélagiens et des scolastiques, qui supposent que la liberté est restée tout entière après le péché d'Adam et qu'elle peut, à son gré, faire le bien ou le mal, comme dans l'état d'innocence. Après la chute, sans la grâce, la volonté est déterminée au péché et avec la grâce, elle est déterminée au bien, mais dans le temps même où la volonté est placée sous l'influence de la grâce efficace et même quand la volonté fait le bien, il y a, en elle, un pouvoir de ne pas faire le bien et de pécher, non point qu'elle puisse arrêter l'acte bon qu'elle fait ou commettre réellement un péché (ce que demanderait le sens composé), mais parce que le pouvoir de cesser le bien ou de pécher peut coexister avec la grâce dans la même volonté. Quand, avec la grâce, nous faisons le bien, il est vrai de dire qu'on peut faire le mal, non seulement parce que la puissance de faire le mal demeure en nous, mais encore parce que le poids de la concupiscence ou pouvoir de pécher n'est pas détruit par la délectation du bien, quoiqu'elle ne puisse produire son effet, tant que la grâce domine dans la volonté. En un mot, la puissance de pécher n'est pas détruite par la grâce et, au moment même où la volonté est efficacement mue par elle, on peut dire que la volonté reste capable de pécher, quoiqu'il soit impossible que le péché et l'opération de la grâce se trouvent ensemble au même moment dans la même volonté. Ainsi on peut dire que l'infidèle qui ne croit pas peut croire, non pas qu'il dépende de lui de croire, mais parce qu'au moment où il ne croit pas, il a la puissance de croire qui pourra se traduire par l'acte de croire, quand il sera délivré par la grâce, de la même manière que « l'homme boiteux peut marcher droit, non pas qu'il le puisse réellement tant qu'il est boiteux, mais parce qu'il le pourra, quand il sera guéri. » Deux actes contraires ne peuvent coexister dans la même volonté, mais deux puissances pour des actes contraires peuvent coexister.

Si maintenant la volonté, sans la grâce, ne peut que faire le mal, cela ne tient pas à sa nature, mais c'est une punition du péché. Les actes qui viennent de cette nécessité de pécher sont de vrais péchés, bien que la volonté, étant ce qu'elle est, ne puisse les éviter.

Le pécheur vit avec plaisir dans son péché et cette habitude s'est changée en une nécessité qui le rend inexcusable. S'il voulait le bien et ne pouvait pas le faire, il serait excusable, mais il n'en est pas ainsi : il ne veut pas faire le bien. Lorsque l'âme est accablée sous le poids de la concupiscence, c'est moins le pouvoir, que la volonté de faire le bien qui lui manque. En ce cas, on ne peut faire le bien parce qu'on ne veut pas le faire. Lorsque l'âme est préparée par une forte délectation de la grâce à aimer le bien ardemment, ce n'est pas la puissance de faire le mal qui est enlevée, mais la volonté, ayant changé son affection et s'attachant au bien, ne veut plus faire le mal. Celui qui ne fait pas le bien, agit ainsi non par défaut de pouvoir, mais par défaut de volonté. Ce qui manque pour faire le bien, quand on n'a pas la grâce, ce n'est pas le pouvoir, mais le vouloir; le pouvoir ne disparaît qu'à cause du vouloir, car le pouvoir suit la volonté. Aussi le pécheur qui ne fait pas le bien est coupable de ne pas le faire et de faire le mal, parce que, s'il l'eût voulu, il eût pu éviter le mal et faire le bien.

C'est ainsi que Jansénius qui, au c. IV, avait rejeté comme étrangère à la pensée de saint Augustin, la distinction scolastique du sens composé et du sens divisé, l'a reprise ici. Arnauld, dans la *Seconde Apologie de Jansénius*, p. 243-244, traduit cette pensée de son maître : « Quelque grand et puissant que soit le plaisir victorieux de la grâce qui prévient et détermine le libre arbitre à faire le bien, il *peut encore non seulement ne pas faire le bien, mais encore faire le mal*, car cela est vrai selon la façon de parler ordinaire des philosophes, dans le sens qu'ils appellent *composé* et non pas dans le sens *divisé*, c'est-à-dire, qu'au même temps que le libre arbitre est rempli de ce plaisir victorieux de la grâce qui le meut efficacement et lors même qu'il fait actuellement le bien, la puissance de ne point faire et même de pécher est dans la volonté, non qu'il se puisse faire que la volonté n'agisse point, lorsqu'elle agit ou que le péché se rencontre effectivement avec l'influence de cette grâce délicieuse (ce qui serait nécessaire pour le sens composé) mais que la puissance de ne point faire le bien et de pécher se peut rencontrer avec la grâce dans le même arbitre... » c. XX.

3. *Différence entre la doctrine de saint Augustin et celle de Calvin* (c. XXI). — Cette explication de l'accord de la grâce et de la liberté diffère essentiellement, dit Jansénius, de celle qui a été proposée par Calvin. Pour celui-ci, la volonté est enchaînée par la grâce et elle est mue par elle comme par un moteur extérieur et étranger, tandis que pour saint Augustin, la volonté n'est pas poussée extérieurement, mais elle est mue intérieurement et elle obéit librement.

Jansénius, d'ailleurs, commence par déclarer que tout ce qu'enseignent les hérétiques n'est pas hérétique; d'ordinaire, l'erreur se mêle à la vérité, afin de surprendre même les moins crédules. Puis il indique en quoi l'opinion de Calvin diffère de celle de saint Augustin :

a) Calvin nie que l'homme puisse choisir entre le bien et le mal et il critique l'auteur de la *Vocation des gentils*, qu'il croit être saint Ambroise; or saint Augustin et saint Prosper soutiennent la thèse nettement opposée. *b)* Pour Calvin, le mouvement de la grâce est si puissant qu'il est impossible à l'homme de lui résister; pour saint Augustin, la grâce meut infailliblement la volonté, mais le pouvoir de résister à la grâce subsiste toujours, nonobstant l'acte contraire. Si ce pouvoir ne s'exerce pas, c'est que la volonté n'est pas disposée à vouloir. L'actuelle résistance ne peut pas coexister avec l'actuelle motion de la grâce, mais le pouvoir de résister coexiste avec cette motion. *c)* La volonté, pour Calvin, est la suivante de la grâce, *pedissequa voluntas*, et on ne peut pas dire que la volonté consente ou obéisse librement à la motion de la grâce; cela est tout à fait opposé à Augustin qui écrit que notre volonté consent et obéit. *d)* La vertu et le vice, dit Calvin, ne sont pas en notre pouvoir; par suite, l'homme n'est pas libre de faire le bien ou le mal. Or saint Augustin a toujours enseigné qu'il est en notre pouvoir de changer notre volonté; il dépend de la volonté de croire, puisqu'on croit quand on veut, de pratiquer la vertu et la justice, puisqu'on ne pratique la vertu et la justice que lorsqu'on le veut. Nous sommes libres, parce que nous avons en notre puissance ce que nous faisons. *e)* Calvin nie l'existence du libre arbitre; c'est un mot vide de sens qu'il faut exterminer, car lorsque Dieu donne sa grâce, l'homme n'agit pas, il « est agi ». Or ceci est encore absolument opposé à la pensée de saint Augustin qui affirme l'existence de la liberté, qui

identifie le volontaire et le libre et n'oppose à la liberté que la contrainte et la coaction, c. xxi.

Malgré cette défense de Jansénius, on a très souvent rapproché le jansénisme du calvinisme et montré que le jansénisme est « le cousin germain » du calvinisme. Cf. en particulier Fénelon, *Instruction pastorale sur le jansénisme*, IIe lettre tout entière; Deschamps, *De hæresi janseniana*, l. I. disp. II, *de libero arbitrio;* P. Leporcq, *Sentiments de saint Augustin*, p. 321-347.

Cf. Augustin *(Saint)*, t. i, col. 2387-2392, 2404-2407.

9° *La prédestination des anges et des hommes* (Livre IX). — La question de la prédestination et de la réprobation est étroitement unie à celle de la grâce, car la prédestination est la cause et le principe de la grâce. On se trouve ici en présence d'opinions diverses : les uns déclarent que la prédestination à la gloire précède les mérites des anges et des hommes; pour d'autres, la prédestination suit ces mérites. Cette seconde opinion flatte la nature qui peut s'attribuer la prédestination et le salut. La philosophie a beaucoup contribué à multiplier ces théories par les discussions qu'elle a soulevées sur des questions inutiles et frivoles. Jansénius ne veut pas s'arrêter à ces arguties; il ne veut que chercher et exposer le sentiment de l'Église sur la prédestination et la réprobation. Préface.

1. *Sens divers du mot prédestination* (c. i-vi). — D'après l'Écriture et les Pères, le mot prédestiner désigne le fait de finir, délimiter, disposer, établir, ordonner de toute éternité ce qui doit être exécuté dans le temps. C'est dans ce sens et non dans celui de quelques philosophes, que saint Augustin prend ce terme. La prédestination désigne le dessein, le projet, le conseil, le décret éternel de Dieu par lequel il veut faire quelque chose dans le temps, c. i.

Sur quoi porte la prédestination divine? *a)* La prédestination ne regarde que les choses temporelles qui doivent arriver dans le temps et non point les choses éternelles et immuables. *b)* Elle ne regarde que les choses que Dieu doit faire dans le temps : tout ce que Dieu a prédestiné dans l'éternité se réalise dans le temps et tout ce qu'il fait dans le temps, il l'a décrété de toute éternité, puisqu'il fait tout d'après un décret délibéré et non point au hasard. Dans cette prédestination, Dieu ne peut se tromper, parce qu'en prédestinant, il n'ordonne rien que ce qu'il doit faire lui-même. « Prédestination et ouvrage de Dieu sont synonymes. » *c)* La prédestination se rapporte également à la fin et aux moyens; le décret regarde tout ce que Dieu fait. *d)* Elle regarde la gloire comme la grâce, la récompense comme les mérites, car les uns et les autres sont l'œuvre et le don de Dieu. La prédestination prépare la grâce qui est un don de Dieu et la grâce est l'effet de la prédestination. Aussi l'Église, dans ses prières, demande à Dieu et la grâce et la gloire, *adveniat regnum tuum*, parce que toutes deux sont des dons divins et saint Augustin déclare formellement que la prédestination se rapporte à la fois aux œuvres, à la persévérance et à la gloire elle-même; elle s'applique à tout ce que Dieu fait dans le temps; elle s'étend au bien qu'il fait aux élus et au mal qu'il fait aux méchants; il y a prédestination des bons à la vie et des méchants à la mort : il y a prédestination de grâce et de miséricorde, de justice et de jugement.

La prédestination s'étend donc au bien et au mal, à la vie et à la mort. Sans doute, Dieu ne saurait être l'auteur du mal en tant que le mal est une coulpe, une faute, et par suite, il ne peut prédestiner au péché, mais il peut prédestiner à la peine. Par un juste châtiment, il inflige au pécheur des peines temporelles ou éternelles et ces peines, il les a décrétées de toute éternité par la prédestination : *in sua præscientia opera sua futura disponere id omnino non aliud quidquam est quam prædestinare.* Dieu a décrété ce qu'il doit faire des bons et des méchants. Saint Augustin dit souvent que Dieu a prédestiné certains à la mort et à la géhenne, au feu éternel et Dieu les condamne par un juste jugement dont il voit et approuve l'exécution. En effet, le châtiment des méchants est un bien, comme la récompense des bons. Dieu prévoit les péchés et ne les prédestine point, car il ne prédestine que ce qu'il fait lui-même et il ne fait pas le péché, mais il prédestine la peine, après avoir prévu le péché. Dieu prédestine les méchants à la mort éternelle, comme les bons à la vie éternelle.

En résumé, Dieu fait les choses dans le temps selon l'ordre de la prédestination éternelle qu'on peut définir: l'acte par lequel Dieu prévoit et prépare les moyens et les grâces qui sauvent infailliblement tous ceux qui sont sauvés, c. ii, iii.

Les scolastiques prétendent qu'il n'y a pas de prédestination à la peine. Sans doute, dans le langage courant, être prédestiné, c'est être appelé à la sainteté et à la gloire; en fait, ceux à qui Dieu donne la grâce et la gloire sont prédestinés d'une manière absolue, en ce sens que la prédestination regarde non les hommes, mais les actions que Dieu fait dans le temps par la volonté des hommes. Comme ces actes sont aussi les actes de l'homme, ont peut dire que l'homme est prédestiné, Dieu faisant en lui et par lui, ce qu'il s'est proposé de faire de toute éternité.

Quoi qu'en disent les scolastiques, *a)* l'Écriture parle de la prédestination à la mort et à la peine; *b)* il est faux que la prédestination ne regarde que les biens surnaturels; *c)* le méchant est vraiment prédestiné au sens propre et rigoureux du mot, *sensu propriissimo et rigorosissimo*, car Dieu est l'auteur des peines infligées; cette prédestination suppose la prescience d'un démérite, mais cela n'enlève point au châtiment le caractère de la prédestination. *d)* Il y a donc vraiment, suivant les expressions des Pères et, en particuliers de saint Augustin, une prédestination au bien et une autre au mal; la première est une préparation de la grâce; la seconde une préparation de la peine; la première est bonne et miséricordieuse; la seconde est juste. Aussi les Pères parlent-ils parfois de la prédestination de grâce et de la prédestination de justice, c. iv.

Cette prédestination prend dans l'Écriture différents noms : elle s'appelle *élection*, *préparation de grâce*, *discernement*, *propos de volonté divine;* ces divers termes sont souvent pris les uns pour les autres; ils sont équivalents et ne diffèrent que par le point de vue. Saint Augustin parle de discernement par amour, *diligendo discernit*, c. v.

Saint Augustin distingue la prédestination de *pure grâce* et la prédestination de *mérites*. La première est entièrement gratuite; elle est un pur effet de la miséricorde de Dieu et ne suppose aucun mérite dans la créature raisonnable; la seconde suppose quelque mérite qui la précède et vient des œuvres humaines, des forces du libre arbitre. Avant son épiscopat, Augustin n'admettait que cette dernière, parce qu'il croyait que la grâce était méritée, au moins par un commencement de foi, et, dès lors, le décret de prédestination supposait le mérite de notre foi; mais il renonça à cette erreur. L'élection existe sans les mérites. Dieu sépare les hommes en les prédestinant et il leur donne les mérites qui font le discernement. A ce sujet, l'Église a condamné trois opinions : *a)* les vertus et les bonnes œuvres sont un don de Dieu, mais le commencement de la foi est l'œuvre du libre arbitre, suivant lequel Dieu prédestine ceux qui croient; la prédestination se fait selon le mérite de la foi; c'est l'erreur des semi-pélagiens, admise quelque temps par saint Augustins. *b)* Le libre arbitre fait, par ses seules forces, pro-

duire les bonnes œuvres que suppose la prédestination; c'est l'impiété des pélagiens. *c)* Le principe du bien est mêlé, chez l'homme, à celui du mal et l'homme est prédestiné selon les mérites produits par le principe du bien; c'est la rêverie des manichéens. L'Église a défini que ce n'est ni au commencement de la foi, ni aux bonnes œuvres du libre arbitre, ni au mérite de la nature bonne qu'il faut attribuer la prédestination, mais à la seule volonté de Dieu. Il n'y a pas d'autre prédestination que la prédestination gratuite, due à la miséricorde de Dieu, c. VI.

2. *La prédestination gratuite* (c. VII-IX). — La prédestination toute gratuite, de laquelle seule il s'agit chez saint Augustin, après son épiscopat, est la prévision et la préparation des bienfaits et des grâces qui ici-bas font vivre saintement les élus et les font parvenir au ciel. En quoi consiste cette prévision? A ce sujet, on peut distinguer trois opinions principales : *a)* les uns regardent cette prévision comme une science de simple intelligence qui représente à Dieu toutes les choses possibles et le dirige dans la liberté de ses décrets; *b)* les autres font consister la prévision dans la science moyenne par laquelle Dieu connaît quelles sont les grâces qui opéreront le salut, si elles sont accordées; *c)* les autres enfin identifient la prévision avec la science de vision par laquelle Dieu voit tout ce qui doit être en réalité avec les circonstances qui accompagnent les faits. Saint Augustin ne parle pas des deux premières opinions et se rattache très certainement à la troisième, car il dit que, par la prédestination, Dieu a connu de toute éternité ce qu'il devait lui-même exécuter dans le temps; c'est un effet futur qu'il a connu dans son décret, non comme simplement futur et demeurant dans le possible, en tant qu'il est l'objet de la science de simple intelligence; il prévoit son propre ouvrage et non ce que les hommes feront (science moyenne). D'ailleurs la science moyenne est incompatible avec la grâce efficace

Cependant la science de vision ne constitue pas essentiellement la prédestination, car celle-ci consiste dans un décret de la volonté divine. La science de vision ou prescience se rapporte à l'intelligence divine; la prédestination se rapporte à sa volonté. Mais comme les semi-pélagiens prétendent que la foi des hommes est soumise à la prescience divine qui la prévoit et non point à la prédestination qui ne la donne point, saint Augustin a été amené à parler souvent de cette science de vision, après avoir prouvé que la foi et les bonnes œuvres n'ont pas été prédestinées sans avoir été prévues, car rien n'est prédestiné qui n'ait été prévu. Saint Augustin a, d'ailleurs, précisé sa pensée et distingué la prédestination de la prescience ou science de vision : la prédestination ne regarde que les œuvres de Dieu, tandis que la prescience porte même sur les œuvres de l'homme, sur les péchés par exemple. La prédestination suppose la prescience, mais ne s'identifie pas avec elle; la prescience est une simple constatation des faits et de tous les faits, même des péchés des hommes; la prédestination ne comprend que ce que Dieu fait lui-même; par suite, la prescience est beaucoup plus étendue que la prédestination : tout ce qui est prédestiné est prévu, mais tout ce qui est prévu n'est pas prédestiné.

En résumé, la prédestination est une sentence définitive de la volonté divine, *definitam sententiam voluntatis*, c. VII.

La prédestination gratuite a pour effet de délivrer les élus de la servitude du péché, de ce funeste esclavage qui nous assujettit sous la loi du péché, de la damnation encourue par le péché. La grâce et la gloire sont l'effet total de cette prédestination gratuite, car la grâce nous arrache au péché et à la damnation. Dieu discerne les hommes : il retire les uns de la masse de perdition où tous les hommes sont engagés par le péché originel et il laisse les autres dans cette masse. On ne doit pas distinguer la prédestination à la grâce et la prédestination à la gloire, car toutes les deux sont les effets de la même cause qui les produit également : la prédestination à la grâce entraîne la prédestination à la gloire. En effet, la grâce et les bonnes œuvres que nous faisons dans le temps ont été prédestinées de Dieu de toute éternité, à cause de la faiblesse actuelle de l'homme qui, par lui-même, ne peut faire aucune bonne œuvre ni acquérir aucun mérite. Dieu met la grâce en nous et, par la grâce, les bonnes œuvres et les mérites depuis le commencement de la foi jusqu'à la persévérance finale qui est suivie de la gloire. Ainsi le dessein de Dieu est de sauver quelques hommes et de les conduire à la gloire par des moyens infaillibles, tandis qu'il laisse les autres, par un juste jugement dans la masse de perdition. Donc, par la prédestination, Dieu prépare à la fois la fin et les moyens, c'est-à-dire, la gloire avec la grâce qui produit les bonnes œuvres et la persévérance.

La masse de perdition dont parle saint Paul représente la nature humaine corrompue par le péché d'Adam, péché qui, par la concupiscence, passe à toute sa postérité et enveloppe tous les hommes. La prédestination éternelle gratuite délivre de cette masse et la réprobation y laisse; par suite, être délivré de cette masse, c'est être prédestiné; y demeurer, c'est être réprouvé. Aussi, la grâce du Sauveur est vraiment une grâce médicinale, une grâce libératrice, c. VIII.

La masse de corruption dont parle Augustin, après saint Paul, c'est toute l'humanité; et la corruption qui fait fermenter cette pâte à la façon du levain, c'est non seulement la faute et l'iniquité du péché originel et des péchés actuels, mais encore toutes les suites funestes du péché : la concupiscence, le refus des grâces, les guerres, les misères de cette vie, la mortalité du corps, la servitude de l'âme, ses chutes et enfin la damnation éternelle. Être tiré de la masse de corruption, être discerné, c'est être délivré, par la miséricorde de Dieu, de tous ces maux. Trois châtiments nous accablent : le péché, la tentation, la mort. La grâce nous arrache à cette masse, par la justification qui chasse le péché; par la grâce actuelle, elle nous fait triompher des tentations; par la gloire, elle détruit la mort. Tous ces bienfaits dépendent uniquement de la volonté miséricordieuse de Dieu qui délivre qui il lui plaît, sans que les hommes contribuent et puissent contribuer en rien à cette délivrance, parce que tous sont également enfoncés dans la masse de perdition. Un homme n'est séparé de cette masse que si, par un décret libre, Dieu le délivre de tous les maux par la rémission du péché, la grâce victorieuse et la résurrection glorieuse. Ainsi le prédestiné est séparé de la masse avant même d'être baptisé, d'être converti, même lorsqu'il vit dans le péché jusqu'à la conversion que Dieu opérera dans le temps marqué par son décret. Par contre, les réprouvés, même dans le temps où ils vivent pieusement, ne sont point tirés de la masse; on les appelle enfants de Dieu, mais comme ils vivront un jour et mourront dans le péché, en vertu du décret de Dieu, la prescience de Dieu ne les appelle point enfants de Dieu: ce sont toujours des réprouvés. Cependant au moment où ils sont en état de grâce, ils n'ont pas simplement une justice apparente, selon les expressions de Calvin, ils sont vraiment justifiés selon la justice *présente* et s'ils mouraient en ce moment ils seraient vraiment sauvés; mais ils ne sont pas des enfants de Dieu selon l'élection et la prédestination divines, car celle-ci ne regarde que ce qui est éternel; ils ne sont pas tirés de la masse de perdition, parce qu'ils ne sont pas délivrés de tous les maux et Dieu ne les en a pas délivrés

parce qu'ils ne sont pas prédestinés Les bonnes œuvres que peuvent faire les réprouvés, dans le temps où ils sont justes, sont des dons de la grâce et des effets de la miséricorde de Dieu; mais cependant ils ne sont pas appelés élus, prédestinés selon les décrets éternels de Dieu, parce qu'ils ne demeureront pas dans la justice jusqu'à leur mort; par contre, les péchés dans lesquels peuvent tomber les élus pendant leur vie, ne sont point l'effet de la prédestination, car il n'y a prédestination que pour les actes que Dieu fait, mais ces péchés sont dans l'ordre de la prédestination, parce que Dieu permet que ses élus pèchent, afin qu'ils deviennent plus humbles et qu'ils connaissent mieux la nécessité de la grâce. Toutes choses tournent au bien de ceux que Dieu a prédestinés, c. IX.

3. *La prédestination de mérites* (c. X-XV). — La prédestination de *grâce* dont nous venons de parler n'existe que pour les hommes dont le chef a péché; la prédestination des anges est une prédestination de *mérite, ad gloriam electio non electione gratiæ sed meritorum.* Ils ont été élus à la gloire non point par une prédestination gratuite, mais par une prévision des mérites de leur libre arbitre et de la persévérance de leur volonté dans le bien. Si, en effet, l'ange a bien usé de la grâce à lui conférée, c'est à sa liberté qu'il faut en attribuer la mérite, parce qu'il était maître de la grâce. Il pouvait se discerner lui-même, parce que ses mérites étaient non un don de Dieu, mais des effets de sa volonté. Il pouvait persévérer par les forces de sa nature, avec le secours de la grâce; la gloire qui a suivi cette persévérance est une récompense plutôt qu'une grâce; la vie éternelle est la récompense des mérites acquis par le libre arbitre.

L'ange n'avait donc pas besoin d'être prédestiné à la grâce, parce que la grâce qui lui était nécessaire restait au pouvoir de sa volonté; par suite, les bonnes œuvres et la persévérance n'étaient pas un don de Dieu, mais le fruit de la volonté se servant de la grâce. Donc pas de prédestination à la grâce, puisque cette prédestination se rapporte à ce que Dieu doit faire et non point à ce que les anges peuvent faire.

Il faut dire la même chose d'Adam innocent et il faudrait dire la même chose de l'homme, si Adam n'avait pas péché. Ce n'est pas Dieu qui eût fait les bonnes œuvres par sa grâce, mais c'est le libre arbitre, aidé et se servant de la grâce, qui eût été la cause principale de ces bonnes œuvres; le mérites auraient été des mérites du libre arbitre. Mais depuis la chute, il n'y a plus de prédestination de mérites; c'est par la miséricorde de Dieu que les saints sont élus et obtiennent la grâce, les bonnes œuvres, les mérites, du commencement de la foi à la lumière de gloire. La damnation de tout le genre humain serait possible et juste : *etiamsi nullus liberaretur, justum Dei judicium juste nemo reprehenderet..... Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit*, c. X.

Dans l'état d'innocence comme après la chute, la grâce est nécessaire, mais chez l'homme tombé, il faut une grâce telle qu'elle donne le vouloir et la persévérance, tandis que, dans l'état d'innocence, la grâce laissait le vouloir et la persévérance au pouvoir de l'homme. Pour la nature saine, il fallait la grâce suffisante, soumise à la liberté, semblable à celle dont parlent Molina et Lessius; pour la nature corrompue et malade, il faut la grâce efficace par elle-même, accordée gratuitement et qui produit les mérites; c'est pour cela qu'aujourd'hui, il n'y a plus de prédestination de mérite, mais seulement prédestination de grâce, c. XI.

Pour les mérites et la persévérance des anges, il n'y a point eu une vraie prédestination, mais prescience de Dieu. Les anges ont été discernés et élus, séparés, non par la grâce, mais par leurs mérites. Ici Dieu a prévu ceux qu'il n'a pas prédestinés, car il a bien vu ceux qui persévéreraient avec sa grâce, par l'*adjutorium sine quo non* qu'il leur conférait. Cette grâce dépendait de leur libre arbitre et, par suite, les mérites acquis avec cette grâce doivent être attribués à la volonté des anges, c. XII. Les anges ont donc été élus à la gloire, non par élection de grâce, mais par élection de mérite, car leur gloire est la récompense de leurs mérites. Sans doute, c'est Dieu qui leur accorde la gloire et les rend bienheureux, mais ce n'est pas gratuitement, c'est une récompense due à leurs mérites; les anges se sont béatifiés eux-mêmes; Dieu les a seulement fait participer à sa gloire, parce qu'il avait décrété que la gloire serait la récompense de leurs mérites, c. XIII.

A plus forte raison, on ne peut pas dire que les anges ont été prédestinés à la gloire avant la prévision absolue de leurs mérites et de leur persévérance, puisque ces mérites et cette persévérance qui les conduisaient à la gloire dépendaient de leur volonté aidée de la grâce; mais Dieu ne pouvait décréter la gloire des anges avant d'avoir prévu l'usage qu'ils feraient de sa grâce. Au contraire, lorsque c'est la grâce qui détermine la volonté, Dieu peut prédestiner, même sans prévoir la détermination absolue de la volonté, parce que l'œuvre est attribuée à la grâce, parce que Dieu a en sa puissance la volonté qu'il fait agir comme il veut par le secours efficace qu'il lui donne, c. XIV.

Dieu n'a couronné les anges qu'après avoir prévu leurs mérites; mais il en est tout autrement des hommes après leur péché. Dieu les a prédestinés après son intention efficace et absolue de les sauver. Il a élu efficacement les hommes non seulement à la gloire, mais encore à la grâce, gratuitement et avant toute prévision des mérites. L'homme innocent eût été élu, comme les anges, avant la prévision absolue des mérites; il aurait pu faillir, car sa conduite dépendait d'une volonté saine et vigoureuse, qui usait de la grâce à son gré, mais, par le péché, l'homme est tombé dans la masse de corruption d'où il ne peut sortir; il faut que que Dieu, par un décret tout gratuit de miséricorde, vienne l'arracher et le prédestiner à la gloire avant d'avoir prévu les mérites qu'il pourra acquérir par la grâce qu'il lui accorderait. Dans ce cas, la conduite de l'homme dépend tout entière de la volonté de Dieu dont les intentions ne sauraient être frustrées, c. XIV.

Ainsi, Dieu a montré ce que le libre arbitre était capable de faire avec le secours de la grâce chez les anges qui ont persévéré en partie et chez les hommes qui ont péché; maintenant il montre ce que la grâce peut faire avec le concours de la volonté : *sic admirari angelorum et hominum vitam ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium justitiæque judicium.* Par là, Dieu a montré que la liberté saine, bien que vigoureuse, sans concupiscence, sans inclination au mal, sans ignorance, sans infirmité, est tombée et a plongé l'homme dans l'impuissance de faire le bien. Dieu, par sa miséricorde, a voulu guérir sa maladie; il a secouru le malade qui, maintenant, est infailliblement conduit jusqu'à la fin par le secours de la grâce médicinale de Jésus-Christ.

La théologie moderne n'a pas voulu accepter ces principes de saint Augustin et elle est tombée dans de multiples erreurs : *a)* Les uns n'admettent que des secours efficaces, et, dès lors, ils enseignent que toutes les créatures raisonnables sont prédestinées à la béatitude par une volonté absolue et efficace de Dieu avant toute prévision des mérites : Dieu prédestine par sa seule volonté. *b)* Les autres, en particulier Molina, suppriment le secours efficace, comme contraire à la liberté; ils n'admettent, après comme avant le péché,

qu'un secours suffisant dont l'emploi dépend uniquement de notre volonté. Dans ce cas, Dieu ne peut prédestiner avant la prévision des mérites, avant de prévoir ce que fera la volonté; il propose d'une volonté conditionnelle, inefficace, la gloire comme une récompense du combat et il veut le salut de tous les hommes, pourvu que, par leur propre volonté, ils coopèrent librement à la grâce suffisante qui est accordée à tous. Ces deux premières thèses ne s'appuient que sur la philosophie humaine. *c)* D'autres enfin, en particulier Suarez, plus timides, veulent concilier la théologie et la philosophie et n'admettent que la grâce accordée aux anges et à Adam innocent; mais, par ailleurs, ils affirment que Dieu, par une volonté efficace, prédestine à la gloire avant la prévision des mérites.

Saint Augustin a donné la vraie solution qui permet d'échapper à ces trois erreurs : les anges ont été prédestinés après la prévision des mérites qui dépendaient de leur volonté libre; maintenant, Dieu prédestine, avant la prévision des mérites; ceux-ci dépendent de sa grâce qu'il accorde miséricordieusement à qui il veut, c. xv.

4. *Réalité de la prédestination gratuite* (c. xvi-xxiii). — La doctrine de la prédestination gratuite et de la volonté efficace de Dieu pour le salut des hommes est fondée sur l'Écriture : certains croient parce qu'ils sont prédestinés; saint Paul écrit: *Omnia cooperantur in bonum iis qui secundum propositum sunt vocati. Quos præscivit et prædestinavit.*

A Lessius qui cite les textes de saint Paul où celui-ci emploie les mots, *prædestinati*, élus, alors qu'il écrit à des églises dans lesquelles plusieurs n'ont pas persévéré, Jansénius répond que saint Paul parle ainsi par charité et suppose que ceux à qui il écrit seront sauvés; d'ailleurs, dans toutes ces communautés, il y avait des élus; la grande charité de l'apôtre embrassait tous les fidèles; enfin souvent l'Écriture prend le tout pour la partie, *per synecdochen dictum accipiatur*, c. xvi.

a) Cette doctrine s'appuie sur de nombreux textes augustiniens empruntés surtout aux livres *De la correction et de la grâce, De la prédestination des saints* et *Du don de persévérance;* d'une manière générale, la volonté de Dieu est souveraine et absolument efficace avant toute prévision des mérites; il n'y a pas de volonté qui puisse résister à Dieu, car il est plus maître de nos volontés que nous-mêmes; il nous fait vouloir ce qu'il veut; il conduit au salut ceux qu'il veut et à ceux-là il donne des grâces telles que rien ne peut les empêcher de parvenir à la vie éternelle; cette volonté efficace de Dieu précède tout mérite, car le choix des grâces et des moyens vient de la volonté efficace et préconçue de Dieu, c. xvii.

b) Cette doctrine explique la providence mystérieuse de Dieu au sujet des enfants qui meurent aussitôt après le baptême : Dieu empêche la mort et les autres causes qui rendraient vain son décret et il leur procure opportunément le baptême : le bâtard est baptisé et l'enfant légitime ne l'est pas. C'est l'élection de Dieu toute gratuite. Pourquoi Dieu prédestine-t-il l'un plutôt que l'autre? C'est son secret incompréhensible que nous devons adorer avec humilité et non examiner avec curiosité et présomption. C'est un secret impénétrable. Aussi la croyance contraire est fausse, car autrement, il n'y aurait pas de mystère, c. xviii.

c) La conduite de Dieu à l'égard des adultes prouve la même doctrine : Dieu traite les uns avec bonté, les autres avec sévérité et justice; il les choisit comme il veut et c'est par cette élection que sont procurés la foi, les mérites avec la persévérance et la mort en état de grâce. Au salut de ceux qu'il a choisis, Dieu fait servir les biens et même les maux, les prospérités et les adversités, les tentations et les chutes même; il les conduit avec soin et vigilance, soit qu'il les laisse tomber dans le péché, pour les humilier, soit qu'il les relève pour les consoler. La séparation de la masse de perdition précède tous les effets temporels qui en découlent comme de leur cause. Cette élection, cette séparation sont éternelles et si efficaces que l'élu ne saurait périr. Dieu obtient l'effet de cette élection de multiples manières : il modère les tentations ou défend contre elles, il avance la mort. C'est donc la volonté gratuite de Dieu qui conduit ses élus comme il veut; par là, saint Augustin s'oppose aux théologiens modernes qui attachent la prédestination aux mérites et la regardent comme juste, c. xix.

d) La conduite de Dieu à l'égard des réprouvés est tout opposée. Il les laisse dans la masse de perdition et tout concourt à leur perte : aux uns, il accorde la foi et la charité, mais pas la persévérance et ils meurent dans le péché. Leurs bonnes œuvres sont des bonnes œuvres, mais elles leur sont funestes, parce qu'ils méritent un plus grand supplice, quand, par leur volonté mauvaise, ils abandonnent l'exercice de la vertu pour se précipiter dans le vice. Ce malheur leur arrive infailliblement, parce qu'ils ne reçoivent pas le don de persévérance; ils sont infailliblement damnés, parce que Dieu l'a ainsi décrété et qu'ils meurent dans le péché. D'autres n'entendent pas prêcher l'Évangile, parce que Dieu n'a pas voulu leur accorder la foi et le royaume du ciel. Les uns et les autres seront damnés, parce que Dieu ne les a pas séparés de la masse de perdition par une élection miséricordieuse; les corrections elles-mêmes leurs sont inutiles : *si is qui corripitur ad præstinatorum numerum pertinet, correptio, salubre medicamentum; si non pertinet, pœnale tormentum*, c. xx.

e) La vocation selon le décret divin, *vocatio secundum propositum*, se confond avec la prédestination et l'élection divine et s'étend comme elle et aux enfants et aux adultes. Contre Lessius qui distingue une volonté conditionnelle antérieure à la prévision de la coopération libre de l'homme et une volonté absolue de béatifier postérieure à cette prévision, Jansénius soutient que la volonté divine de sauver est la cause infaillible de la coopération de l'homme à la grâce; donc l'élection est absolue et antérieure à toute prévision. L'élection de Dieu suppose le dessein ferme et absolu de sauver les hommes, puis de les arracher à la masse de perdition et enfin de leur conférer la grâce qui donne le mérite et de les conduire ainsi à la gloire, en vertu de la seule prédestination gratuite, sans aucune prévision des mérites, puisque ceux-ci sont les effets de la prédestination elle-même, c xxi. Les molinistes croient que Dieu ne peut prévoir absolument les actes qui dépendent du libre consentement, de notre coopération et, que, par suite, Dieu ne peut prédestiner qu'après avoir prévu le consentement et la coopération. Mais c'est une thèse fausse. En réalité, le décret de Dieu précède cette prévision : il est la cause de l'événement futur qui arrivera nécessairement, *futuritionis absolutæ*. Dieu produit efficacement, dans la volonté des hommes, ce qu'il a décrété, c'est-à-dire, l'effet qu'il veut produire dans la libre volonté, même avant d'avoir prévu le futur, parce que la volonté très efficace de Dieu est la cause de tout ce qui arrivera. Dieu fait ce qu'il veut et son décret est la source de tout ce qui est futur. Il est ridicule d'exalter, par tant d'ouvrages, la toute-puissance de Dieu, si pour le salut de l'homme, cette prétendue toute-puissance ne veut et ne peut faire que ce que Dieu a prévu devoir faire. Un homme pourrait en faire autant, car, si un homme, même très faible, jouissait de la prescience divine, il pourrait faire dans les cieux et sur la terre tout ce qu'il voudrait et rien n'arrêterait sa volonté. Vouloir faire quelque chose qu'on voit devoir être, n'est pas vouloir en réalité que cette chose soit;

c'est simplement approuver, constater ce qui est fait : *sic aliquid velle facere quod jam futurum vides, non est velle ut aliquid fiat, sed approbare quod factum est.* La thèse de saint Augustin est formelle : Dieu choisit tel ou tel, afin qu'il croie et non point parce qu'il a cru; notre sort est entièrement entre les mains de Dieu et nous ne sommes que ce que Dieu a voulu que nous soyons, c. XXII.

f) Enfin les plaintes des Marseillais contre saint Augustin permettent de connaître la thèse du grand docteur. L'origine de l'erreur semi-pélagienne est dans ce fait que les Marseillais ne veulent pas comprendre et croire que la prédestination divine précède toute prévision des actes de l'homme. Cette prédestination, disent-ils, serait le destin, le *fatum* païen, il détruirait le libre arbitre et engendrerait le désespoir et la paresse, rendrait la correction inutile, supprimerait les conseils, les commandements, la prière, puisque les actes de l'homme dépendraient de la prédestination gratuite, laquelle est posée à priori par la volonté de Dieu, c. XXIII.

Cependant on trouve dans saint Augustin, spécialement dans le Ier livre *à Simplicien*, des textes qui sont en opposition avec cette interprétation et qui semblent indiquer que saint Augustin ne parle que de la prédestination de mérite et non de grâce. Mais, répond Jansénius, ces livres sont antérieurs à la controverse pélagienne et appartiennent à une époque où saint Augustin n'était pas encore maître de sa pensée définitive; d'ailleurs Augustin ne discute avec les semi-pélagiens que sur la *nécessité* de la grâce et souvent il distingue la prédestination et l'élection. Bien qu'il parle de prédestination à la grâce et à la gloire, il suppose chez l'élu une qualité spéciale qui le sépare du réprouvé : *nemo eligitur nisi jam distans ab illo qui rejicitur;* par suite, on est prédestiné avant d'être élu, quoiqu'en fait, le prédestiné soit élu. Quels que soient les textes allégués, ils ne sauraient détruire la thèse fondamentale de saint Augustin sur la nature de la grâce et la manière dont elle agit; or, cette thèse conduit nécessairement à la prédestination gratuite : la délectation victorieuse de la grâce fait faire le bien infailliblement; elle donne la volonté et opère invinciblement son effet, depuis le commencement de la foi jusqu'à la fin de la vie; elle est le principe nécessaire de toutes les bonnes œuvres; donc elle doit être décrétée et ordonnée avant même qu'on puisse concevoir une bonne œuvre quelconque, car la cause doit être ordonnée avant son effet; bref, il n'y a pas de mérite possible qui précède la prédestination, car tout mérite suppose la grâce, et la grâce, chez les élus, suppose la prédestination. Comme Lessius prétendait, d'après un texte de saint Augustin, que la prédestination suit la prévision des mérites, Jansénius, pour lui répondre distingue l'élection selon *l'intention* et l'élection selon *l'exécution*. La première précède, la seconde suit les mérites. Or saint Augustin distingue l'élection et la prédestination : l'élection suppose la justification et, par conséquent, la connaissance préalable du mérite qui procède de la grâce accordée gratuitement. Quand il parle de la prédestination ou élection *vraie*, saint Augustin ne fait aucune allusion à la prévision des mérites et quand il parle de prévision ou de prescience, il s'agit toujours des effets qui naissent de son décret. Ceux qui font dépendre du consentement de la volonté, l'efficacité de la grâce sont en opposition formelle avec saint Augustin; ils soutiennent la doctrine de Molina d'accord avec les semi-pélagiens, comme il le montrera dans son *Parallèle*, notes des c. I et IV, c. XXIV.

5. *Raisons de la prédestination* (c. XXV-XXVI). — Pourquoi Dieu prédestine-t-il les uns et pas les autres? Quelle est la raison de son choix? Les lumières naturelles montrent que la créature raisonnable est libre et qu'elle doit être heureuse ou malheureuse suivant ses vertus ou ses vices personnels. Comment peut-on réduire cette créature à un état tel qu'il lui soit impossible d'arriver au bonheur, par le seul fait qu'elle n'a pas été prédestinée? « De grâce, s'écrie saint Augustin, qui êtes-vous? L'homme ne voudrait pas dépendre de Dieu et il voudrait trouver en lui-même quelque chose qui explique la prédestination et la réprobation. » L'obscurité de cette question a fait naître de nombreuses erreurs, de véritables hallucinations : les uns, avec Origène, ont imaginé une vie antérieure; d'autres attribuent à l'homme tous ses mérites (pélagiens); d'autres supposent certaines affections qui naissent en nous et qui permettent à Dieu de nous élire (semi-pélagiens); des théologiens prétendent que l'homme qui vit moralement bien a certaines dispositions dont Dieu se sert et sur lesquelles il s'appuie pour lui accorder des grâces; d'autres affirment que Dieu accorde sa grâce à celui qui fait ce qu'il peut. Pour tous, c'est la liberté de l'homme qui fait la prédestination. Autant d'erreurs qui viennent de la raison et de la philosophie; ceux qui les soutiennent se sont égarés misérablement pour n'avoir pas consulté Dieu, la révélation et la tradition.

Que nous dit, en effet, la révélation? Que les anges qui ont persévéré et ceux qui se sont perdus ont été la cause de leur prédestination et de leur réprobation par l'usage qu'ils ont fait de leur liberté. Mais il n'en est pas de même pour l'homme déchu, car sa liberté n'est plus capable de choisir entre le bien et le mal.

Dieu nous avait créés libres et le sort de l'homme était entre ses propres mains; mais Adam a péché en abusant de sa liberté et, sans avoir égard au don magnifique de Dieu qui l'avait fait ce qu'il était, il a lâchement abandonné son créateur pour courir après les créatures. Dès lors, comment l'homme pourrait-il avoir les mêmes droits qu'avant sa rébellion? Dans le premier état, l'homme se serait discerné lui-même par les forces de sa nature, par sa liberté; mais cette heureuse liberté a disparu; il n'y a plus en lui que vanité et mensonge; il est esclave de ses passions, soumis à la malheureuse nécessité de pécher, incapable de faire aucune bonne œuvre, même au point de vue moral. Par lui-même, l'homme ne peut que pécher et évidemment cela ne saurait être la cause de la prédestination. On ne peut parler de nos efforts personnels pour le bien, afin de nous disposer à la grâce et à la prédestination, puisque l'effort pour le bien n'est possible que par la grâce. Nous sommes tous également misérables et Dieu n'est nullement tenu de nous secourir; entre les démons et les hommes, il n'y a qu'une différence : *hoc tantum distat inter homines malos et dæmones quod hominibus supersit, si Deus misereatur, reconciliatio, dæmonibus autem nulla est servata conversio.* Dieu choisit ceux qu'il veut, par pure miséricorde, sans commettre la moindre injustice à l'égard des autres; il délivre les uns et abandonne les autres; c'est son secret incompréhensible et impénétrable que nous devons adorer avec humilité et non point scruter avec curiosité et présomption, c. XXV.

Le nombre des élus est fixe, certain, arrêté par Dieu. *Dei præscientia definitus numerus sanctorum... ita est certus ut nec addatur eis quisquam; nec minuatur ex eis.*

Parmi ces élus, il y a les anges et les hommes. Les bons anges n'ont point été réellement prédestinés, car ils se sont discernés eux-même par leur liberté, tandis que la prédestination proprement dite est un décret efficace qui réalise la béatitude et aussi la sanctification et le mérite; ils ont été seulement prévus, *præsciti*, comme devant persévérer par eux-mêmes. Au contraire, les hommes sont vraiment prédestinés à la grâce et à la récompense à cause de la chute d'A-

dam. Comme Dieu fait tout avec nombre, poids et mesure, il a déterminé le nombre total des élus. Il est plus probable, d'après saint Augustin, que Dieu créa tout d'abord les anges et les hommes pour arriver à ce nombre et ainsi quelques hommes n'ont été créés que par accident pour remplacer les anges déchus. Si Adam n'eût pas péché, les hommes se seraient multipliés jusqu'à ce que le nombre des élus eût été atteint. Le nombre des hommes élus dans l'état d'innocence par une élection de mérite eût égalé le nombre des places déterminés par Dieu à côté des anges, si aucun des anges ne fût tombé, et le nombre total des places vacantes après la chute des anges apostats; en d'autres termes, le genre humain devait former un nombre déterminé d'élus, quand même aucun ange ne fût tombé; mais étant donné que beaucoup d'anges (la plupart peut-être) ont péché, les hommes élus doivent occuper les places réservées aux hommes et celles qui ont été laissées vides par les anges. Ainsi les générations humaines sont plus nombreuses que si les anges n'étaient pas tombés et encore beaucoup plus nombreuses que si Adam eût persévéré, puisqu'actuellement il y a beaucoup d'hommes qui ne sont pas appelés.

Le nombre des hommes prédestinés dépasse celui des anges tombés; car autrement le genre humain n'eût été créé que par accident, pour remplacer les anges et si les anges ne fussent pas tombés, il n'y aurait pas eu d'hommes.

Quoi qu'il en soit, le monde n'existe que pour les élus; les siècles s'écoulent pour eux et ils s'arrêteront, quand le nombre des élus sera complet; par suite, le monde aurait fini beaucoup plus tôt, si l'homme n'eût pas péché. *Quasi propter aliud retardetur sæculum, nisi ut impleatur prædestinatorum sanctorum numerus*, c. XXVI.

Cf. AUGUSTIN *(Saint)*, t. I, col. 2398-2404, 2546-2548.

10° *La réprobation des anges et des hommes* (Livre X). — 1. *Doctrine de la réprobation* (c. I-V). — La réprobation des anges, comme leur élection, n'a été que prévue par Dieu et Dieu ne les a réprouvés qu'après avoir prévu leur péché. Dieu les a créés égaux et il avait à leur égard une même volonté générale de bienveillance; à tous il accorda des grâces suffisantes pour persévérer. La réprobation positive suppose le péché commis et il ne tenait qu'à eux de bien faire, puisqu'ils étaient les maîtres de la grâce et de leur volonté. Il en eût été de même pour les hommes, si Adam eût persévéré dans l'innocence; les hommes, comme les démons, eussent été réprouvés après la prévision de leur péché. Mais pour l'homme pécheur, Dieu a tempéré la sévérité de sa justice, c. I.

Depuis le péché originel, l'homme a perdu son admirable liberté pour faire le bien et il a mérité une très juste damnation, avec les châtiments du corps et de l'âme dans cette vie et un supplice éternel dans l'autre. Désormais tout dépend de Dieu seul. Comme la prédestination consiste dans le choix libre que Dieu fait de ceux qu'il veut gratuitement retirer de la masse de perdition, de même, la réprobation consiste dans l'exclusion des autres. Par conséquent, *a)* les théologiens modernes sont dans l'erreur, quand ils mettent actuellement en Dieu une volonté générale de sauver tous les hommes, de telle sorte qu'il accorde à tous des grâces suffisantes pour arriver au salut. Saint Augustin applique toujours le *Deus vult omnes homines salvos fieri* aux seuls prédestinés. *b*) La prédestination est gratuite et précède toute prévision des mérites et la réprobation ne suppose point la prévision du mauvais usage qu'on fera des grâces. *c*) Dieu choisit, dans la masse de perdition, ceux qu'il a décrété de délivrer; et à ceux-là seuls, il accorde des grâces qui les libèrent, des grâces qui, étant toujours efficaces, produisent toujours leur effet. Ceux-là seuls sont prédestinés auxquels Dieu prépare dans l'éternité, les grâces efficaces qu'il leur donnera dans le temps. *Prædestinatio est præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Cæteri autem in massa perditionis, justo judicio, relinquuntur. d)* Ceux qui sont exclus du nombre des prédestinés sont réprouvés négativement, puisque Dieu ne les a pas choisis, et aussi positivement, puisque Dieu veut positivement qu'ils demeurent dans la masse de perdition d'où personne ne peut les tirer. Ainsi la réprobation n'est pas une simple privation de la grâce et du salut; c'est un acte positif de la justice divine par lequel il exclut du salut et condamne aux peines éternelles le plus grand nombre des hommes, indignes de ses grâces et coupables du péché originel. Par cet acte, Dieu ne condamne pas les hommes à toutes les peines sensibles qu'ils endurent pour leurs péchés actuels, car ce décret suppose, en Dieu, la prescience de ces péchés et l'impénitence finale. Saint Augustin ne parle que de l'exclusion de la vie éternelle, de la peine du dam et non des peines sensibles; car il est sûr que le décret par lequel Dieu les ordonne et les inflige suppose des péchés commis auxquels ces peines sont proportionnées, c. II.

La cause de la réprobation positive des hommes, considérée en elle-même, est donc le péché originel par lequel l'homme est tombé dans la masse de perdition et ainsi le péché originel est la cause de la privation des secours suffisants pour les réprouvés. Jansénius distingue la réprobation négative qui consiste simplement à ne pas être élu et la réprobation positive par laquelle Dieu exclut quelques hommes de la vie éternelle.

Il n'y a pas de réprobation négative pour les anges, car Dieu les voulait tous sauver, s'ils eussent bien usé de la grâce. On peut envisager la réprobation des hommes, soit absolument et isolément, soit comparativement. Absolument parlant, pour un réprouvé considéré à part, la cause de sa réprobation est le péché originel qui corrompt la nature humaine tout entière et en fait l'objet de la haine et de la colère de Dieu; tous les hommes naissent pécheurs : *universum genus humanum factum est una quædam massa peccati, supplicium debens, quod, sive exigatur, sive donetur, nulla est iniquitas.* Dieu a vu de toute éternité les hommes coupables, enveloppés dans la même damnation, tous punissables, tous indignes de la vie éternelle. Il a retiré de cet état ceux qu'il a voulus par miséricorde et y a laissé les autres par justice. Il faut donc supposer la prévision du péché originel avant l'exclusion de la gloire, avant les peines sensibles que chaque damné souffre et les péchés actuels commis dans cette vie.

La cause commune de la réprobation des hommes est le péché originel. La chose est certaine pour les infidèles, car, bien que Dieu ne les châtie qu'après avoir prévu les péchés actuels que l'ignorance et la concupiscence leur feront commettre, cependant c'est le péché originel qui est la cause première et fondamentale de leur damnation et le principe de tous leurs péchés pour lesquels Dieu ajoute de nouvelles peines à celles qui leur sont dues pour le péché originel. Cf. AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2397-2398.

Pour les baptisés qui ont reçu le pardon du péché originel, il y a une difficulté particulière. Le péché originel est entièrement effacé par le baptême, quant à la tache et à la peine éternelle, de telle sorte que, si l'homme mourait aussitôt après le baptême, il irait droit au ciel; mais le baptême laisse la concupiscence matérielle et les maux qui sont la peine du péché originel : l'ignorance et la concupiscence lesquelles deviennent les causes des péchés actuels dans lesquels les réprouvés retombent après le baptême. Or ces péchés qui seront la cause prochaine de la damnation des réprouvés ont leur source dans le péché origine

qui reste donc la cause éloignée de la damnation. Par le baptême, Dieu ne s'oblige point à donner à tous les fidèles la suite des grâces actuelles qui sont nécessaires au salut; il ne donne pas à tous la foi, la pénitence, la persévérance, à cause du péché originel; il peut refuser les grâces que, sans le péché originel, il n'aurait pas pu refuser sans injustice. Le péché originel reste toujours, même après que le baptême a effaçé la coulpe du péché, la cause de l'ignorance et de la concupiscence, la cause de la privation des grâces que Dieu refuse aux réprouvés. Les péchés actuels qu'on commet rendent de nouveau dignes de la damnation éternelle dont le baptême avait, pour un temps, délivré. Dans ce cas, il y a une justification temporelle, mais point la persévérance finale. Dieu a accordé la justification par le baptême, mais rien ne l'oblige à accorder des faveurs exceptionnelles qui, seules, peuvent arrêter le cours de la concupiscence et ainsi le fidèle retombe aisément et fatalement dans la masse de perdition. Par suite, sortir de l'état de péché, ce n'est pas être délivré de la masse, car la rémission du péché peut n'être que partielle et temporelle, tandis que la prédestination vraie suppose une délivrance totale de tous les maux et la persévérance finale.

Ceux qui sont justifiés temporairement et meurent ensuite dans l'impénitence finale, ne seront pas punis en enfer pour le péché originel; mais pourtant le péché originel est la cause principale pour laquelle Dieu ne les a pas délivrés totalement et ne leúr a pas accordé des grâces efficaces qui les eussent sauvés infailliblement. Bref, le péché originel, pardonné ou non, donne à Dieu le droit souverain de vie et de mort sur tous les hommes; c'est par pure miséricorde qu'il donne ce qu'il donne; c'est par justice qu'il refuse ce qu'il ne donne pas, c. III.

Si on compare le réprouvé et l'élu, on doit dire que la cause pour laquelle le réprouvé est réprouvé, c'est la volonté de Dieu, qui, justement, n'a pas voulu délivrer celui qui est réprouvé. Mais pourquoi celui-ci est-il élu et celui-là réprouvé? C'est le secret de Dieu seul et il serait téméraire de vouloir scruter ce mystère. L'un est sauvé parce que Dieu, par miséricorde, a voulu le sauver; l'autre est réprouvé parce que Dieu, par justice, n'a pas voulu le sauver, c. IV.

L'aveuglement de l'esprit, l'endurcissement du cœur et la damnation éternelle sont les effets de cette réprobation. En effet, les réprouvés sont infailliblement privés de la gloire éternelle; donc, dès cette vie, la réprobation produit des châtiments qui sont les effets du jugement de damnation prononçé par Dieu, en particulier les péchés qui découlent du péché originel. Jansénius cite ici un texte terrible des *Soliloques : Reprobis omnia cooperantur in malum et ipsa oratio vertitur in peccatum.*

La permission du premier péché soit des anges, soit des hommes n'est pas un effet de la réprobation, car Dieu avait d'abord la volonté de sauver tous ceux qui persévéreraient dans le bien en usant des grâces à eux accordées; la réprobation n'a été prononcée qu'après le péché. La permission du péché des anges et d'Adam est un effet d'une providence générale qui a précédé les décrets de prédestination et de réprobation absolus, lesquels sont postérieurs à la prévision du péché originel, et, par suite, l'acte par lequel Dieu punit le péché de nos premiers parents et le péché contracté par leur postérité n'est pas un effet de la réprobation et on ne doit pas dire que la réprobation est la cause du péché d'Adam, c. V.

2. *Difficultés et réponses* (c. VI-X). — Trois difficultés particulières se présentent contre cette doctrine : *a)* Comment Dieu peut-il être le sauveur de *tous* les hommes? *b)* Comment Jésus-Christ peut-il être le Rédempteur de *tous*? *c)* Comment Dieu a-t-il pu promettre la vie éternelle à ceux qui observeraient ses commandements?

Saint Augustin connaissait ces difficultés, car elles sont empruntées aux semi-pélagiens et cependant il a toujours défendu la même doctrine; c'est donc qu'il ne les regardait pas comme décisives. Pour la première et la seconde difficulté, Jansénius rappelle les solutions qu'il a données au l. III : *pro generibus singulorum et pro singulis generum.*

La troisième objection est tirée de l'imagination des hommes qui croient que Dieu récompense à la manière des hommes, tandis qu'en fait, c'est Dieu qui, par sa grâce, nous donne la force et les moyens de mériter. La persévérance ne dépend pas de nous; Dieu décrète à la fois et la fin et les moyens. Lorsqu'il veut sa gloire, il veut en même temps que l'exécution soit obtenue par les bonnes œuvres et, par suite, il veut accorder aux prédestinés les moyens nécessaires; mais les prédestinés, avec les grâces à eux accordées, doivent faire les bonnes œuvres; ils doivent travailler de leur côté et demander incessamment que Dieu accomplisse en eux ce qu'il désire, *rogatur ut det quod jubet.* Dieu donne ce qu'il commande; l'exécution de la promesse dépend de Dieu, tout comme l'objet de cette promesse : *Deus facit ut faciamus*, c. VI.

Mais alors, objecte Lessius à la suite des Marseillais, Dieu dresse des embûches, tend des pièges aux réprouvés pour les faire succomber; pour réaliser ses décrets, il doit empêcher ceux qu'il n'a pas choisis, d'arriver au salut; il doit faire en sorte qu'ils meurent dans le péché et ainsi il est l'occasion de leur perte. C'est là une objection des semi-pélagiens contre saint Augustin; elle est fondée sur cette erreur que l'homme par ses propres forces, peut s'introduire au nombre des élus ou persévérer dans la justice; or, Dieu seul peut l'arracher à la masse de perdition et donner la grâce nécessaire pour persévérer; personne, sans sa volonté formelle et positive, ne peut entrer et demeurer au nombre des élus, c. VII.

Le même Lessius objecte encore que cette doctrine engendre la lâcheté chez les élus, le désespoir chez les réprouvés, la paresse chez tous. En effet, on peut dire : ou je suis prédestiné ou je ne le suis pas. Si je suis prédestiné, je n'ai rien à faire, mon salut est assuré, quoi que je fasse; si je ne suis pas prédestiné, quand même je ferais le bien, je serai damné; donc je n'ai rien à faire. Raisonnement faux, répond Jansénius : nous ne devons pas mettre notre confiance en nous-mêmes, mais dans les promesses de Dieu : *miror homines se malle confidere infirmitati suæ quam firmitati promissionis Dei.* Cette objection, mise en avant par les semi-pélagiens, pourrait être faite aussi bien à propos de la prescience divine dont tout le monde convient : Dieu qui ne peut se tromper sait que je serai sauvé ou non; dès lors, quoi que je fasse, il est nécessaire que ce qu'il sait arrive. Raisonnement illogique, car Dieu qui connaît ceux qui seront sauvés, connaît aussi les moyens par lesquels ils seront sauvés. Ceux qu'il prédestine à la gloire, il les prédestine aussi aux moyens d'obtenir la gloire, c'est-à-dire aux mérites et aux bonnes œuvres par le secours de la grâce.

Ni la prescience, ni la prédestination n'excluent la coopération de la volonté humaine; elles supposent cette coopération : il faut avoir soin de son salut, le demander continuellement à Dieu de qui tout dépend, avec l'assurance que la prédestination ne peut se réaliser que par ce moyen, tout comme la prescience ne se réalise que par les événements prévus. Mais dira-t-on, si je ne suis pas élu, c'est en vain que je sers Dieu. Raisonnement absurde, car servir Dieu est un bien et pour servir Dieu, il faut l'aimer pour lui-même, quoi qu'il arrive et cela suppose déjà qu'on est élu.

Il faut faire le bien et se confier en la miséricorde

de Dieu sans rechercher minutieusement ce qu'on ne saura que lorsqu'on ne sera plus en état de travailler. Il faut faire le bien connu et Dieu aidera; si on ne peut faire le bien, il faut prier pour que Dieu accorde sa grâce : *petere jubemur ut accipiamus*. Dieu est trop miséricordieux pour refuser sa grâce à celui qui la lui demande comme il faut. Il nous arrivera ce que Dieu a décrété, mais il faut s'appliquer soigneusement et courageusement aux bonnes œuvres, parce que nous sommes assurés qu'en persévérant dans ces bonnes œuvres, il est impossible que nous ne soyons pas sauvés, c. VIII.

Cette doctrine, ajoute Lessius, étouffe le zèle qu'on doit avoir pour le salut des âmes et rend inutiles les prédications, les corrections; elle engendre le scandale et la débauche, puisque les âmes sont sauvées d'une manière absolue et définitive avant toute prévision des mérites. Conclusion fausse, répond Jansénius, la doctrine de saint Augustin condamne le zèle qui n'est pas selon Dieu, le zèle issu de cette erreur qui fait croire que l'homme peut quelque chose contre les décrets de Dieu, mais ne détruit pas le zèle véritable qui consiste à se conformer toujours à la volonté divine. Il faut être zélé pour procurer le salut du prochain, car nous ne savons pas qui Dieu veut sauver et par quels moyens il veut sauver; peut-être a-t-il décrété que nous serions les instruments des conversions qu'il veut faire. Donc nous devons accomplir notre devoir à l'égard du prochain et agir comme si nous devions sauver tous les hommes, car la prédestination décrétée par Dieu ne s'opère que par la coopération des hommes. L'ordre de Dieu est qu'on se serve de tous les moyens et qu'on soit convaincu que tout ce qu'on fait ne sert de rien, si Dieu ne touche les cœurs par sa grâce, laquelle seule fait bien user des prédications et des corrections, c. IX.

Enfin Jansénius signale longuement une septième objection tirée de ce fait qu'une telle doctrine est contraire à la bonté divine, car on peut reprocher à Dieu de ne créer et de ne conserver les réprouvés que pour les damner.

Dieu, écrit Jansénius, avait créé l'homme et lui avait donné tout ce qu'il fallait pour arriver à sa fin et à son bonheur; cette création était un bienfait. Mais l'homme a abusé et il s'est perdu par sa faute. Ce que Dieu a fait est bon; c'est pourquoi il le maintient; s'il y a du mal, c'est de l'homme qu'il vient et Dieu ne pouvait pas permettre que l'homme, par sa malice, vînt troubler l'ordre établi par Lui. La création, bonne en elle-même, est devenue mauvaise par la volonté perverse de l'homme. Dès lors, tous les hommes sont damnables. Dieu sauve les uns par miséricorde et laisse les autres dans leur damnation, mais Dieu n'est nullement responsable de la perdition de ces derniers, c. X.

3. *La réprobation et le plan divin* (c. XI-XVIII). — Les réprouvés ne naissent et ne vivent que pour l'utilité et l'avantage des élus. Il y a sujet d'abord de s'étonner de ce que le nombre des réprouvés soit si grand et celui des élus si petit; mais il faut se rappeler que Dieu est juste et qu'il a été très gravement offensé; il est miséricordieux sans doute, mais il n'est pas stupide : il a laissé les anges mauvais dans l'abîme; il n'en a retiré aucun et il sauve des hommes! D'ailleurs les réprouvés sont le rebut du monde et ils ne méritent pas de voir la lumière du jour. Dieu les tolère avec patience pour le plus grand avantage des prédestinés en qui sa miséricorde se manifeste, c. XI.

Les réprouvés procurent aux élus trois avantages principaux : *a*) Ils servent à la beauté, à la perfection, à l'ornement du monde dont l'usage n'appartient vraiment qu'aux élus; il faut des ombres à un tableau et des ténèbres dans la nuit. Par la création, Dieu mit les choses d'ici-bas sous l'empire de la créature raisonnable, maintenant il veut que les créatures raisonnables déchues servent à ceux qu'il a élus. Les réprouvés travaillent spécialement à l'amélioration matérielle du monde et ainsi ils procurent aux élus les commodités de la vie qui leur permettent de s'occuper davantage de leur âme et de pratiquer mieux la loi divine. Ce sont des animaux, *jumenta rationalia*, c. XII.

b) Ils fournissent aux élus des connaissances qui leur sont nécessaires et des instructions très utiles. Par la malédiction qui pèse sur eux, ils apprennent aux élus : a. Ce que peut le libre arbitre laissé à lui-même, dans l'esclavage des passions. b. Ce que l'homme mérite par sa faute : la réprobation était le lot de tous, sans la miséricorde de Dieu. c. Quelle est la grandeur des bienfaits qu'ont reçus les élus, lesquels trouvent ainsi un juste sujet de s'humilier devant Dieu qui les a délivrés, non à cause de leurs mérites, mais par pure grâce; cette considération augmente leurs actions de grâces et leur fait redouter de tomber dans le péché. d. Quelle est la puissance de Dieu qui condamne les méchants et se sert de leur malice pour accroître les mérites et la gloire de ceux qu'ils persécutent, c. XIII.

Le nombre des réprouvés beaucoup plus grand que celui des élus, sert également à l'instruction de ces derniers : a. Cette multitude de misérables fait voir la grandeur du péché qui a causé la perte de tout le genre humain. b. Nous connaissons ainsi la souveraine majesté de Dieu qui se suffit à lui-même; cette multitude de réprouvés n'est rien aux yeux de celui qui, par un très juste jugement, a damné tous les anges prévaricateurs et aurait pu damner tous les hommes, si sa miséricorde n'en avait arraché quelques-uns à la damnation qu'ils avaient tous méritée, c. XIV.

c) Les réprouvés fournissent aux élus l'occasion d'exercer, d'éprouver et de faire éclater leur vertu qui languit sans l'épreuve. C'est dans les persécutions que les martyrs montrent leur constance; c'est parmi les mensonges de l'hérésie qu'éclate la vérité de la doctrine. Les prédestinés doivent lutter contre les réprouvés et cette opposition même met en relief leur courage et leur permet de triompher. Les bons et les méchants sont comme dans une fournaise : « qui n'est pas or, brûle avec les méchants, mais si on est or, le méchant sert de paille pour éprouver », c. XV. Ainsi le mélange ici-bas des prédestinés et des réprouvés n'est pas sans utilité : ceux-ci exercent la vertu de ceux-là; ils leur servent d'exemple et leur donnent sujet de craindre la colère de Dieu, de reconnaître ses bienfaits, de l'aimer plus que tout et de devenir humbles et défiants d'eux-mêmes, c. XVI.

La conduite de Dieu est convenable et même nécessaire à la faiblesse de l'homme après sa chute pour qu'il puisse montrer sa justice et sa miséricorde d'une manière sensible; ainsi les prédestinés savent ce qu'ils avaient mérité et ce qu'ils doivent à la bonté de Dieu; ainsi Dieu rappelle la misère de l'homme par les supplices qu'il inflige aux réprouvés.

Dieu aurait pu employer d'autres moyens; il aurait pu communiquer les connaissances nécessaires par une lumière infuse répandue dans les esprits et ainsi il n'aurait pas eu besoin de créer cette multitude de misérables qui ne servent qu'à rendre la sagesse aux autres, mais il n'a pas agi ainsi pour des raisons à nous inconnues. Il a voulu s'accommoder à la faiblesse de notre nature accablée d'imperfections, d'ignorances et de passions. L'intelligence qui a pour objet tout ce qui est intelligible est comme embourbée dans la matière et présentement elle ne connaît quelque chose que par de faibles images empruntées aux sens; elle conçoit avec peine; ses raisonnements sont lents et rien ne nous touche que le sensible. Dans cet état de

corruption, il eût été malaisé de faire comprendre à l'homme la justice de Dieu dans les uns et sa miséricorde dans les autres pour leur inspirer la crainte ou la confiance, si Dieu ne leur eût mis, devant les yeux, des exemples sensibles pour leur représenter sans cesse les effets de sa justice et de sa miséricorde.

Cependant on ne peut pas dire qu'il y a, dans l'œuvre de Dieu, des créatures qui ont besoin du mal d'autrui pour devenir sages, car Dieu n'est pas l'auteur de la malice des méchants; mais prévoyant qu'il y aurait des méchants, il les a créés et a fait profiter de leur malice ceux qui ne peuvent s'avancer dans le bien que par l'exemple des méchants. La vie des réprouvés sert de *miroir* aux justes qui peuvent y considérer les voies de Dieu et y reconnaître ses bienfaits, c. XVII.

Les plaintes de ceux qui protestent contre la sévérité de Dieu à l'égard des réprouvés sont absolument injustifiées; ils veulent examiner les jugements de Dieu par leur petite raison humaine et les blâmer, quand ils ne les croient pas justes. Ils devraient bien plutôt s'étonner de la conduite de Dieu qui a condamné à l'enfer éternel tous les anges prévaricateurs au moment même où ils ont péché, qui condamne aujourd'hui les enfants qui meurent sans baptême. Qu'ils cessent donc de se plaindre, quand on dit qu'il y a des hommes que Dieu ne veut pas sauver, qu'il ne veut pas délivrer de la masse de perdition, qu'il ne veut pas laisser baptiser, malgré la diligence et les soins des parents; qu'ils cessent de critiquer Dieu qui permet que beaucoup vivent dans le monde sans recevoir le secours de sa grâce et se précipitent dans l'enfer par leurs péchés, puisque, sans la moindre injustice, il a pu tout d'abord les destiner à la damnation à cause du péché originel qui les a rendus dignes de cette punition, c. XVIII.

Jansénius termine l'*Augustinus* par un épilogue final où il indique de nouveau la méthode qu'il a suivie : il n'a rien dit de lui-même, il a tiré toute sa doctrine de saint Augustin dont il a exposé les théories aussi objectivement que possible sur la grâce, l'état d'innocence et la chute du premier homme, les châtiments infligés à sa postérité, les forces et les faiblesses du libre arbitre, la nature pure, la libération de la nature déchue, la grâce médicinale de Jésus-Christ, la différence de la première et de la seconde grâce, l'accord de l'une et de l'autre avec la liberté, la prédestination et la réprobation des anges et des hommes. Beaucoup de ces choses, dit-il, paraîtront nouvelles et peut-être étonnantes à ceux pour qui les choses anciennes, parce qu'elle leur sont inconnues, paraissent nouvelles. Pour ce travail de restauration, il n'a épargné ni les prières, ni les labeurs opiniâtres pendant de nombreuses années, afin de découvrir la vraie pensée du grand docteur. Chemin faisant, il a rencontré beaucoup de modernes qui ont mal interprété la doctrine de saint Augustin et ont parfois pris les objections de ses adversaires, pour les solutions du docteur. Au reste, il n'a pas l'arrogance de prétendre qu'il ne se soit jamais trompé. « Je suis homme, donc exposé au péril des chutes humaines ». *Homo sum, humanorum lapsuum obnoxius*. S'il s'est trompé, ce n'est qu'en expliquant les sentiments de saint Augustin, car son but n'a point été de dire ce qui est vrai ou faux, mais ce que saint Augustin a pensé. Il se soumet entièrement au jugement du siège apostolique et à l'Église romaine, sa mère, pour condamner et anathématiser avec elle ce qu'elle estimerait condamnable et digne d'anathème; il a été élevé au sein de cette Église, a été initié à la foi avec le lait de sa mère, a grandi, a vieilli et ne s'est jamais séparé d'elle par l'esprit, les faits ou les paroles et il veut vivre et mourir, attaché à son jugement.

APPENDICE GÉNÉRAL A L'AUGUSTINUS. — Souvent, au cours de son ouvrage, Jansénius a montré l'écart, l'opposition même, qui existe entre la doctrine de saint Augustin et celle des nouveaux théologiens et, au tome I, il a maintes fois, signalé la ressemblance frappante des thèses molinistes avec celles des semi-pélagiens. Pour mieux mettre en relief cet accord foncier, Jansénius termine l'*Augustinus* par un *parallèle entre les erreurs des Marseillais et les doctrines de quelques théologiens modernes*. Ces théologiens sont Molina, Suarez, Vasquez et surtout Lessius.

Dans cet écrit, Jansénius signale 80 points ou notes divisées en 5 chapitres : 1° la prédestination (18 notes); 2° la grâce efficace (notes 19-29), 3° accord et différence au sujet de la grâce admise par les uns et les autres (notes 30-65); 4° opinion commune et propre à chacun au sujet de la prédestination (notes 66-73); 5° comment ils sont tombés par degré dans l'erreur (notes 74-80).

Jansénius conclut qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la doctrine des molinistes et celle des Marseillais, en particulier au sujet de l'universalité de la grâce suffisante, de l'identité intrinsèque de la grâce suffisante et de la grâce efficace, de la prédestination postérieure à la prévision des mérites. Cette ressemblance va plus loin : les uns et les autres, pour asseoir leurs thèses, s'appuient sur les mêmes textes scripturaires et patristiques et ils font à la doctrine catholique de saint Augustin les mêmes objections.

Analyse de quelques parties de l'Augustinus. Bibliothèque nationale, Ms. fr. *17 760: Analyse des deux premières parties de l'AUGUSTINUS;* ms. fr. *13 890: Jugement du livre de Corn. Jansénius, évêque d'Ypres, intitulé Augustinus*, par un docteur de Sorbonne, 1666; ms. fr. *17 724: Abrégé de la doctrine contenue dans le troisième tome de M. l'évêque d'Ypres.*

Abbé*** (Du Vau), *Analyse de l'Augustinus de Jansénius où l'on expose toutes ses erreurs sur les divers états de la nature pure, de la nature innocente, de la nature tombée et de la nature réparée. On y joint les erreurs de cet auteur sur l'Église, la tradition, les Pères et les théologiens scolastiques*, in-4°, (s. l.), 1721. La Bibliothèque nationale possède un exemplaire avec de nombreuses lettres et notes préliminaires, Réserve D., *39 054 bis*.

III. LES PREMIÈRES LUTTES JANSÉNISTES JUSQU'A LA PAIX DE CLÉMENT IX (1669).

La publication de l'*Augustinus* ne devait pas tarder à soulever des luttes; celles-ci furent alimentées encore par l'apparition de *la Fréquente communion*, d'Arnauld. Après s'être dispersée pendant quelque temps, la bataille ne tarda pas à se concentrer autour des *cinq propositions*. — I. Autour de l'*Augustinus* et de *la Fréquente communion* (col. 450). — II. Histoire des cinq propositions jusqu'à leur condamnation (col. 474). — III. Les cinq propositions sont-elles dans l'*Augustinus* (col. 476)? — IV. Autres erreurs ou exagérations contenues dans l'*Augustinus* (col. 496). — V. De la condamnation des cinq propositions à la Paix Clémentine, 1653-1669 (col. 500). On trouvera à la suite de chacune de ces divisions la bibliographie qui s'y rapporte.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — Il est impossible de signaler tous les travaux théologiques et historiques qui ont été composés sur le jansénisme; on ne trouvera ici que les écrits les plus caractéristiques.

1° *Théologie.* — (Fr. De Ville), *Préjugés légitimes contre le jansénisme avec une histoire abrégée de cette erreur, depuis le commencement des troubles que Jansénius et M. Arnauld ont causés dans le monde jusqu'à leur pacification*, in-12, Cologne, 1686; Arnauld, *Phantôme du jansénisme, ou justification des prétendus jansénistes par le livre même, intitulé: Les préjugés légitimes contre le jansénisme*, publiée par Petitpied, in-8°, s. l., 1714; Jean Leporcq, de l'Oratoire, *Les sentiments de S. Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius*, in-4°, Paris, 1682, Lyon, 1700; Pierre de Saint-Joseph, *Defensio S. Augustini Ipponensis adversus Augustinum Iprensem quoad auxilium gratiæ et hominis libertatem*, in-4°, Paris, 1643; P. Tranquille de Bayeux, capucin, *Défense de la doctrine de S. Augustin touchant la grâce efficace par elle-même,*

par l'auteur de l'instruction théologique sur les promesses, in-12, Utrecht, 1734; (Bourzéis), *Saint Augustin victorieux de Calvin et de Molina ou Réfutation du livre intitulé : Le secret des jansénistes, etc., où l'on fait voir, d'une part, la vraie différence entre la doctrine de S. Augustin, la voix et l'organe de l'Église, sur la matière de la grâce et les erreurs de Luther et de Calvin, et l'on démontre, de l'autre, la mauvaise foi de ceux qui se servent des calomnies des hérétiques et de l'ignorance de quelques controversistes particuliers pour attribuer à l'Église catholique les erreurs des semi-pélagiens renouvelées par Molina, jésuite*, in-4°, Paris, 1652; Barcos, *Instruction sur la doctrine de la grâce*, in-12, Bruxelles, 1719; ou *Exposition de la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas sur la grâce efficace*, in-12, Verdun, 1722; Pierre de La Broue, *Défense de la grâce efficace par elle-même*, in-12, Paris, 1721; *Recueil de divers ouvrages touchant la grâce*, in-4°, Paris, 1645; du Hamel, *Catéchisme de la grâce par demandes et réponses*, in-12, Paris, 1650; Jacques Robbe, *Tractatus de gratia*, 2 in-8°, Paris, 1780 (cf. t. II, p. 96-476, *Dissertatio theologica de jansenismo*); Louis Thomassin, *Mémoires sur la grâce où l'on représente les sentiments de S. Augustin et des autres Pères, de S. Thomas et de tous les théologiens jusqu'au concile de Trente, et, depuis ce concile, des plus célèbres docteurs des universités d'Italie, de France, etc.*, 3 in-12, Paris, 1681; Lavigerie, *Exposé des doctrines générales du jansénisme*, in-12, Paris, 1860; J. Paquier, *Le jansénisme, étude doctrinale d'après les sources*, in-12, Paris, 1909.

2° *Histoire*. — Rapin, S. J., *Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, revue et publiée par Domenech, in-8°, Paris, 1861; le même, *Mémoires sur l'Église, la société, la cour, la ville et le jansénisme (1643-1669)*, publiés pour la première fois d'après le ms. autographe par Léon Aubineau, 3 in-8°, Paris et Lyon, 1865; (D. Gabriel Gerberon), *Histoire générale du jansénisme contenant ce qui s'est passé en France, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, etc., au sujet du livre intitulé : Augustinus Cornelii Jansenii*, par M. l'abbé ***, 3 in-8°, Amsterdam, 1700, 5 in-12, 1701; Du Chesne, S. J., *Histoire du baianisme*, in-4°, Douai, 1731; Melchior Leydecker, *De historia jansenismi libri sex quibus de Cornelii Jansenii vita et morte, nec non de ipsius et sequacium dogmatibus disseritur*, in-8°, Utrecht, 1695; Germain (Pasquier Quesnel), *Défense de l'Église romaine et des souverains pontifes contre M. Leydecker, théologien d'Utrecht; avec un écrit de M. Arnauld et un recueil de plusieurs autres écrits pour l'histoire et la paix de l'Église sur les questions du temps, qui peut servir de quatrième tome à la tradition de l'Église romaine sur la grâce*, in-12, Liége, 1697; G. Hermant, *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVIIe siècle (1630-1663)*, édit. Gazier, 6 in-8°, Paris, 1905-1910; Louis Gorin de Saint-Amour, *Journal de ce qui s'est passé à Rome dans l'affaire des cinq propositions*, in-fol., Hollande, 1662; Jean Racine, *Abrégé de l'histoire du Port-Royal*, édit. Gazier, Paris 1908; Antoine Arnauld, *Œuvres de messire Ant. Arnauld, docteur de Sorbonne*, 43 in-4°, Paris et Lausanne, 1775-1783 (cf. t. XVI-XXIV, XXVII-XXIX); *Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes concernant les erreurs de ces deux derniers siècles, tant dans les matières de la foi que dans celles des mœurs, depuis le concile de Trente jusqu'à notre temps*, in-8°, Mons, 1699, Rouen, 1704; *Lettre d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité touchant les hérésies du XVIIe siècle*, in-12, Paris, 1708; *Six lettres d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité touchant les hérésies du XVIIe siècle*, 3 in-12, Paris, 1711, 1715; *Exposition historique de toutes les hérésies et les erreurs que l'Église a condamnées sur les matières de la grâce et du libre arbitre*, in-12, Paris, 1714; *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, in-4°, Paris, 1768 (cf. t. I, p. 194-380); Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 5 in-8°, Paris, 1840-1859; 3e édit., 7 in-8°, Paris, 1908; Abbé Fuzet, *Les jansénistes du XVIIe siècle; leur histoire et leur dernier historien M. Sainte-Beuve*, in-8°, Paris, 1876; Ricard, *Les premiers jansénistes et Port-Royal*, in-8°, Paris, 1883; Prunel, *Sébastien Zamet, évêque de Langres, pair de France (1588-1655); sa vie et ses œuvres. Les origines du jansénisme*, in-8°, Paris, 1912; J. Laferrière, *Étude sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran (1581-1643)*, in-8°, Bruxelles et Paris, 1912; Albert de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, in-8°, Louvain, 1917; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV: *La conquête mystique*, in-8°, Paris, 1920; Claude Cochin, *Henry Arnauld, évêque d'Angers (1597-1692)*, in-8°, Paris, 1922; Auguste Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours*, 2 vol. in-8°, Paris, 1922 (Cf. t. I, 1-187).

I. PREMIÈRES DISCUSSIONS AUTOUR DE L'*AUGUSTINUS* ET DE LA *FRÉQUENTE COMMUNION* (1640-1648). — 1° *Autour de l'Augustinus*. — 1. *Dans les Pays-Bas*. — Les jésuites de Louvain, malgré tous leurs efforts, ne purent empêcher l'impression de l'*Augustinus*, mais ils l'attaquèrent vivement dans les six thèses qui furent soutenues dans leur collège le 22 mars 1641. Ces thèses sont particulièrement importantes, car elles marquent la méthode prise et conservée par les molinistes durant le XVIIe et le XVIIIe siècles. Ainsi on peut voir, dès 1641, en oppostion radicale, la doctrine de Jansénius et celle des théologiens molinistes : ces derniers accusent le Jansénisme de rééditer le calvinisme et ils le combattent en s'appuyant sur le concile de Trente et la condamnation de Baius; ils exposent leurs propres principes dans des formules brèves qui sont en contradiction absolue avec les propositions de Jansénius. Dès ce moment, apparaissent l'antagonisme complet entre les doctrines et la divergence des points de vue; on aperçoit déjà les germes des controverses futures.

Les thèses des jésuites indiquent d'abord en quoi les pélagiens et les semi-pélagiens ont été hérétiques et montrent que Jansénius leur a attribué des erreurs imaginaires. Un second chapitre oppose aux thèses de l'*Augustinus* celles des molinistes et de l'École. Contre Jansénius et ses disciples, d'accord, disent-ils, avec saint Augustin lui-même et la tradition, les jésuites s'appliquent à prouver les propositions suivantes : 1. La nature pure n'a pas existé, mais elle est possible. 2. Le péché originel ne se transmet pas nécessairement par la concupiscence; il se transmet plutôt par la volonté positive de Dieu. 3. Les enfants morts sans baptême ne jouissent pas de la vision, mais ne sont pas punis de la peine des sens. 4. Dieu veut, d'une volonté absolue, sauver tous les hommes et il accorde à tous les grâces suffisantes. 5. Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, en ce sens qu'il a voulu que sa mort fut réellement utile à tous. 6. Jésus a prié pour le salut de tous sans exception. 7. Il y a des grâces vraiment et proprement suffisantes. 8. Ces grâces suffisantes sont gratuites ; elles permettent d'arriver à la foi et au salut, mais les hommes peuvent les rejeter. 9. Cette théorie de la coopération active de l'homme à la grâce n'est point pélagienne. 10. Pour qu'une action soit libre, il faut que la volonté puisse la faire ou ne pas la faire, alors que toutes les conditions requises pour agir sont présentes. 11. Il n'y a pas de commandement impossible. 12. Dieu serait un tyran, s'il rendait l'homme responsable de la violation de préceptes qu'il lui serait impossible d'accomplir. 13. L'ignorance invincible peut, dans certains cas, excuser entièrement. 14. Sans la grâce, l'homme peut faire quelques actions bonnes moralement; la charité n'est pas absolument requise pour qu'une action soit méritoire du ciel, car l'espérance et même parfois la crainte peuvent suffire. 15. Toutes les actions des infidèles ne sont pas des péchés et tous les actes des philosophes ne sont pas des vices ; les uns et les autres peuvent faire des actions bonnes moralement, mais non méritoires du ciel. 16. Il y a, d'après le concile de Trente, une crainte de l'enfer qui peut être efficace. 17. L'amour de Dieu, considéré en tant que bon pour nous, moins parfait que la charité, est cependant licite et peut, comme la crainte de l'enfer, constituer un motif légitime de contrition imparfaite ou attrition. 18. L'attrition suffit, avec la réception du sacrement de pénitence, pour la rémission des péchés.

Les deux chapitres suivants détaillent ces principes et répondent aux objections de Jansénius interprétant

le concile de Trente et la condamnation de Baius. Le chapitre cinquième compare les opinions de Jansénius à celles des protestants, telles qu'elles venaient d'être récemment exposées au synode de Dordrecht. Enfin le dernier chapitre relève les impostures (!) et contradictions de l'évêque d'Ypres qui suspecte d'hérésie tous les Pères antérieurs à saint Augustin et qui exagère, pour l'opposer à la tradition catholique, l'autorité de saint Augustin : le docteur de la grâce, même sur la question de la grâce, n'est point infaillible. Beaucoup d'hérétiques, en particulier, les protestants et Baius, ont abusé de l'autorité de ce Père.

Quelques docteurs de Louvain répondirent aussitôt à cette attaque sous le nom de Jacques Zegers, l'imprimeur de l'*Augustinus*, *Querimonia Jacobi Zegers*. Les polémiques continuent des deux côtés et le P. Vivier se fait surtout remarquer; puis les deux exécuteurs testamentaires de Jansénius : Fromont et Calénus entreprennent de justifier leur maître : ils veulent montrer que Jansénius ne fait que reproduire les thèses de saint Augustin, particulièrement en ce qui concerne la volonté de Jésus-Christ touchant le salut des hommes; ils provoquent leurs adversaires à une discussion publique, tandis que Jean Sinnich, docteur de la faculté de Louvain, soutient que saint Augustin et ses deux disciples saint Prosper et saint Fulgence ont toujours enseigné, contre les ennemis de la grâce, que Dieu n'a pas voulu, d'une volonté proprement dite, sauver indistinctement tous les hommes. Les écrits anonymes et les pamphlets se multiplient.

A Louvain, deux partis se forment. Le chancelier Libert Fromont, publie l'*Anatomia hominis* qu'il dédie au cardinal Barberini; il y réédite les thèses principales de Jansénius. On imprime, en latin et en français, le *Pèlerin de Jéricho*, *Peregrinus Hierichuntus, hoc est, de natura humana feliciter instituta, infeliciter lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata.* Cet écrit dédié au pape Urbain VIII, composé en 1625, par Florent Conrius, religieux de l'observance de Saint-François et archevêque de Tuam, mort en 1621, n'avait pas encore été publié. (Ce même auteur très estimé et un peu jalousé par Jansénius avait déjà publié le *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium* qui se trouve à la fin de l'*Augustinus* dans les éditions de Paris et de Rouen.)

Entre temps, l'ouvrage de Jansénius avait paru en France et avait été imprimé à Paris avec l'approbation de plusieurs docteurs de Sorbonne, amis de Saint-Cyran; mais on agissait discrètement pour ne pas provoquer la colère de Richelieu et aggraver la situation de Saint-Cyran alors emprisonné; d'ailleurs le nonce Grimaldi avait reçu de Rome l'ordre d'arrêter toute polémique. Mais les discussions devinrent très vives dès le lendemain de la mort de Richelieu (4 décembre 1642), tandis que l'internonce de Bruxelles, Paul Richard Stravius, et le nonce de Cologne, Fabio Chigi, le futur Alexandre VII, annonçaient les graves troubles suscités par la question de la grâce.

2. *A Rome.* — Un décret de l'Inquisition du 1er août 1641 défendit la lecture de l'*Augustinus* et supprima en même temps les thèses des jésuites; mais l'université de Louvain hésita à recevoir ce décret : elle voulait avoir l'assentiment de l'archevêque de Malines et du conseil de Brabant.

Par un bref du 11 janvier 1642, Urbain VIII reproche à l'université de Louvain sa désobéissance et lui fait grief d'avoir demandé à des magistrats de s'opposer à la publication du décret du Saint-Office. Pendant ce temps, le neveu de l'évêque d'Ypres, Jean Jansénius, faisait une longue requête au roi (février 1642) pour le prier de suspendre le décret du Saint-Office, en attendant plus ample instruction sur la doctrine de son oncle; à cette requête étaient jointes les approbations accordées à l'*Augustinus* par les docteurs de Louvain et de Paris, par le clergé de Hollande et divers ordres religieux. Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 38-45.

L'université reçut le bref du pape au mois de mars; elle répondit aussitôt qu'elle n'avait point fait appel aux magistrats, mais la faculté de droit refusa de signer cette réponse qu'elle regardait comme mensongère.

Cependant, à Rome, le pape faisait examiner le livre de Jansénius par la S. C. de l'Inquisition; après le rapport des consulteurs, il ordonna à Albizzi, assesseur de cette congrégation, de dresser une bulle de condamnation. Gerberon, *op. cit.*, t. I, p. 75, prétend que le pape ordonna seulement à Albizzi de préparer une bulle pour renouveler la condamnation faite par Pie V et Grégoire XIII, sans nommer aucun auteur, afin simplement d'arrêter les discussions; or le sieur Albizzi, infidèle à cet ordre, aurait nommé Jansénius et aurait déclaré, à l'insu du pape, en termes exprès, que l'*Augustinus* renferme et soutient, au grand scandale des catholiques et au mépris de l'autorité du Saint-Siège, plusieurs propositions condamnées par ses prédécesseurs; le pape aurait signé la bulle sans la lire.

La bulle était datée du 6 mars 1642 ou plutôt du 6 mars 1641, car, dans le style de la cour romaine, l'année ne commençait que le 25 mars et, par suite, le 6 mars était un des derniers jours de l'année 1641.

Cependant la bulle n'avait pas encore été publiée. C'est l'opposition des docteurs de Louvain qui provoqua la promulgation de la bulle *In eminenti* le 19 janvier 1643. Elle fut imprimée à Cologne avec la date du 6 mars 1642, tandis qu'à Anvers, elle portait la date du 6 mars 1641. Texte dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III *b*, p. 244.

La bulle *In eminenti* rappelle les bulles de Pie V et de Grégoire XIII, puis les décisions de Paul V qui, en 1611, avait défendu de publier des écrits sur la grâce sans l'autorisation expresse de l'Inquisition; cette décision avait été renouvelée par Urbain VIII lui-même, le 12 mai 1625. Pour cette raison, la bulle condamnait l'*Augustinus* et, en même temps, les thèses des jésuites. De plus, une lecture rapide de l'*Augustinus* a permis de constater que ce livre renferme des propositions déjà condamnées par les bulles de Pie V et de Grégoire XIII contre Baius; c'est pourquoi la bulle approuve en tout et pour toujours, par la présente constitution qui aura force à perpétuité, la teneur desdites constitutions des papes Pie, Grégoire et Paul; elle défend « sous toutes les peines et censures contenues dans la Constitution de Pie (dont personne que le souverain pontife ne pourra absoudre sinon à l'article de la mort)... de parler, écrire, disputer touchant les articles condamnés et contenus dans ledit livre *(l'Augustinus)*, ni touchant les autres articles, opinions, sentiments, libelles, discours, écrits, lettres, thèses, marqués ci-dessous et de garder ou lire l'*Augustinus* et les autres ouvrages susdits. » On cite nommément la *Brevis Anatomia hominis* de Libert Fromont et le *Conventus Africanus*.

Aussitôt les amis de Jansénius poussent des clameurs contre la bulle; ils en nient l'authenticité et Arnauld publie alors ses premiers écrits en faveur du jansénisme. Ce sont les deux *Observations contre la bulle prétendue*. (Pour tous ces ouvrages on trouvera les titres complets et les références exactes à la Bibliographie, col. 470.) Pour le jeune écrivain, la bulle est remplie d'erreurs, elle porte des dates différentes; elle est supposée ou du moins falsifiée; elle est certainement l'œuvre d'un faussaire, probablement des jésuites, bien que les thèses des jésuites soient, elles aussi, condamnées; elle a été composée par François Albizzi

contre la volonté formelle du pape qui ne voulait que confirmer les bulles de Pie V et de Grégoire XIII; elle est subreptice, obreptice, altérée, corrompue par la malice des jésuites; elle n'avait pas été affichée à Rome; elle n'avait pas été précédée d'un examen; d'ailleurs elle ne juge pas la doctrine du livre lui-même, puisqu'elle ne condamne l'*Augustinus* que parce que la publication de ce livre viole les défenses de Pie V et de Grégoire XIII. Dans un autre écrit : *Difficultés sur la bulle* (janvier 1644), le même Arnauld s'applique à montrer que « par les contradictions, les défauts et les nullités dont elle fourmille, la bulle est subreptice; c'est une pièce informe et un projet de bulle. »

Les évêques de Flandre, les universités de Douai et de Louvain se divisèrent au sujet de l'acceptation de la bulle. La faculté de théologie de Louvain décida d'envoyer à Rome deux docteurs avec des lettres pour demander des explications et obtenir la révocation ou au moins la réformation de la bulle. Les deux députés : Jean Sinnich (1593-1666) et Corneille de Paepe (1609-1644) partirent de Louvain le 22 septembre 1643 et s'arrêtèrent à Paris chez les Pères de l'Oratoire. Mais déjà le pape, mécontent de l'opposition soulevée contre la bulle, avait envoyé (24 octobre 1643) une plainte à l'archevêque de Malines : « Nous avons appris, dit-il, avec beaucoup de chagrin, comme il convient, que notre zèle et sollicitude pastorale n'a pas eu l'effet que nous avions espéré, car on oppose, avec non moins de légèreté que d'impudence, certaines choses pour faire croire que cette bulle n'est pas véritable... Ainsi nous désirons que vous fassiez paraître les effets de votre vigilance, à la vue d'une obstination si manifeste... C'est pourquoi nous vous demandons notamment que vous réprimiez leur arrogance intolérable et que vous les contraigniez par toutes sortes de moyens d'obéir à ce qu'a ordonné le Saint-Siège... »

Les brefs adressés aux évêques de Gand, Anvers et Cambrai et à l'université de Louvain exprimaient les mêmes plaintes et les mêmes désirs.

Les deux députés arrivèrent à Rome le 24 octobre et ils commencèrent aussitôt leurs démarches dont on trouve le récit détaillé dans Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 80-105, 116-140, 164-167, 202-283; mais ce récit accepté par Arnauld et les jansénistes, doit être soigneusement contrôlé.

Afin de clore le débat, Urbain VIII ordonna d'extraire des archives de la S. C. du Saint-Office le texte authentique de la bulle, certifié tel par les notaires et de le remettre aux deux députés après un examen juridique fait en sa présence (26 juin 1644); le secrétaire du Saint-Office écrivit aussi à l'internonce de Bruxelles pour le mettre en garde contre les discours fantaisistes qui pourraient le surprendre : « le pape a fait entendre qu'il voulait être obéi... Je lui ai déclaré (à Sinnich) que la bulle était véritable et qu'il fallait s'en tenir à la copie de Rome... J'ai bien voulu vous instruire de tout cela, afin que si ledit Sinnich, pour entretenir les contestations et appuyer la désobéissance des réfractaires qui s'obstinent à ne pas recevoir la constitution, écrivait autrement à l'université de Louvain ou à d'autres personnes et qu'il leur fît espérer que la bulle doit être révoquée ou mitigée, vous ayez soin de leur apprendre la vérité et d'assurer les universités des Pays-Bas et les prélats que jamais le pape n'a eu la moindre pensée de changer quoi que ce soit de la bulle, mais qu'il donnera tout le soin possible pour la faire garder exactement. »

Urbain VIII mourut sur ses entrefaites (29 juillet 1644), longtemps avant que la bulle fût publiée aux Pays-Bas, car, suivant les expressions de Philippe IV dans son édit du 28 février 1651, plusieurs théologiens de l'université de Louvain s'y opposaient, sous divers prétextes, demandant du temps pour proposer leurs raisons.

Mais le nouveau pape, Innocent X, dès le 2 mars 1645, envoyait quatorze brefs au gouverneur des Pays-Bas, le marquis de Castel Rodrigo, et à tous les évêques pour faire exécuter la bulle de son prédécesseur et « afin de détruire les maximes insensées de ces opiniâtres qui ne sont que trop pernicieuses aux royaumes. »

3. *En France.* — Le livre de Jansénius souleva en France d'aussi vives polémiques. Isaac Habert, docteur de Sorbonne et théologal de l'église de Paris, plus tard évêque de Vabres, dans trois sermons, prononcés le premier et le dernier dimanches de l'Avent 1642 et le dimanche de la Septuagésime de l'année 1643, attaqua les doctrines de l'évêque d'Ypres : il accuse Jansénius d'exalter saint Augustin au détriment des autres Pères et d'enseigner positivement quelques erreurs, par exemple, la nécessité de la contrition parfaite pour recevoir validement le sacrement de pénitence, la réduction de toutes les vertus à la charité, la négation de l'universalité de la rédemption et de l'existence de la grâce suffisante; enfin il signale la coterie qui prêche l'éloignement de la communion. Aussitôt Saint-Cyran que la mort de Richelieu venait de délivrer de prison écrit sa fameuse lettre *Tempus tacendi et tempus loquendi* (1er février 1643) et engage Arnauld à répondre. Les prédicateurs favorables à Jansénius, de leur côté, ripostent et, du haut de la chaire, défendent les thèses de Jansénius. Le P. Toussaint Desmares, de l'Oratoire, (1602-1687), se fait particulièrement remarquer. Pour arrêter toutes ces discussions dans la chaire chrétienne, l'archevêque de Paris, Paul François de Gondy, publie un premier mandement (4 mars 1643) et défend de traiter les questions de la grâce dans les sermons et les catéchismes et de « taxer d'hérésie ou d'erreur les sentiments soutenus par des catholiques jusqu'à ce que le Saint-Siège s'en fût déclaré. » Le mandement resta lettre morte. G. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 174, 179-185, 191-195.

Aux polémiques orales, succèdent les polémiques écrites. Le premier ouvrage publié contre l'*Augustinus* semble être celui du feuillant dom Pierre de Saint-Joseph (1594-1662); c'est la *Defensio S. Augustini Hipponensis contra Augustinum Iprensem quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem, cum defensione S. Thomæ Aquinatis*, in-4°, 1643. Au mois d'octobre de la même année, paraissait un écrit anonyme composé par quelques docteurs de Sorbonne sous ce titre : *Extrait de quelques propositions de Jansénius et de ses sectateurs condamnés par le concile de Trente et par les papes Pie V et Grégoire XIII.* On y signale huit propositions condamnées. Cet écrit ne fait guère que reproduire, en les résumant, les thèses des jésuites de Louvain.

La bulle *In eminenti* d'Urbain VIII parut en France et fut reçue dans les formes et enregistrée au Parlement le 11 décembre 1643. Le même jour, l'archevêque de Paris publiait un nouveau mandement par lequel il ordonnait de recevoir la bulle d'Urbain VIII et il défendait, pour la seconde fois, de traiter les questions de la grâce dans les sermons et dans les catéchismes. A cette occasion, un anonyme (Edmond Amiot, d'après Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 109) faisait réimprimer la *Censure de la faculté de Paris de 1560 contre Baius*, pour engager la faculté de 1643 à rester fidèle à ses traditions : les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII avaient condamné en 1567 et en 1579 les erreurs de Baius déjà censurées par la Sorbonne en 1560; dès lors, la Sorbonne se devait à elle-même de recevoir la constitution nouvelle qui condamnait l'*Augustinus* comme

rééditant les mêmes erreurs sur la liberté et la grâce.

Les premières attaques furent dirigées contre les théories soutenues par Jansénius sur la prédestination et la liberté, *Augustinus*, t. III, l. IX et X. Le jésuite J. Sirmond (1559-1651), connu par son immense érudition, combattait la vieille hérésie prédestinatienne dans son *Prædestinatus; prædestinatorum hæresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio.* Dans sa préface, Sirmond attaque vivement Jansénius qui nie l'existence de cette hérésie des prédestinations et il donne son livre comme un manuscrit trouvé dans la bibliothèque du cardinal Barberini.

Déjà le P. Petau avait abordé la question d'une manière plus directe dans son livre *De libero arbitrio.* Le célèbre jésuite donne la définition du libre arbitre : c'est, dit-il, la faculté d'un être intelligent qui permet de choisir un objet entre plusieurs autres qui lui sont proposés. Cette définition traditionnelle se rencontre chez les philosophes comme chez les théologiens; on ne doit pas confondre, comme le font certains hérétiques, l'acte simplement volontaire et l'acte libre, lequel ne saurait venir d'une volonté déterminée par une nécessité quelconque, même intérieure; bref, la liberté ne peut coexister avec la nécessité. Après avoir exposé ces principes, Petau examine la doctrine de saint Augustin qui est d'accord, dit-il, avec tous les Pères et avec le concile de Trente. Le péché originel a atteint mais non éteint le libre arbitre, et, même après la chute, l'état d'indifférence entre le bien et le mal persiste. Cependant, Petau est bien obligé de le reconnaître, dans l'ardeur de sa lutte contre les pélagiens qui exagéraient le rôle de la liberté, saint Augustin a parfois employé des expressions défectueuses, ou, du moins équivoques, parce qu'il ne prend pas toujours soin de distinguer la liberté qui est la faculté de choisir et qui est essentielle à la nature humaine de l'état habituel de la liberté dans lequel la volonté est débarrassée de ses entraves et va vers le bien. Cet état n'est possible que par la grâce dont les pélagiens niaient la nécessité. Sans doute, saint Augustin s'est élevé, à la suite de saint Paul, contre la loi, parce qu'il considère cette loi, abstraction faite de la grâce, parce qu'il considère la nature humaine livrée à ses propres forces sans la grâce. De plus, il faut distinguer soigneusement la difficulté absolue dont ne parle point saint Augustin et la difficulté morale et pratique dont il parle ordinairement. C'est donc tout à fait à tort, conclut Petau, que Jansénius prétend s'inspirer de la doctrine de saint Augustin.

D'autre part, l'évêque d'Ypres interprète mal l'opinion des scolastiques dont il reproduit parfois les assertions en les dénaturant : ainsi il identifie la liberté humaine en général avec la liberté de Jésus-Christ et des bienheureux au ciel. Chez ceux-ci, la liberté coexiste avec la nécessité, sans la moindre indifférence; donc, conclut Jansénius, l'indifférence n'est pas essentielle à la liberté. Mais, écrit Petau, la liberté des bienheureux diffère de la nôtre qui est le fondement et la condition de notre responsabilité.

Petau attaque également l'histoire des pélagiens et du semi-pélagianisme, telle qu'elle est exposée dans l'ouvrage de Jansénius et il essaie de mettre au point les erreurs de ces hérétiques. Les pélagiens nient la nécessité de la grâce de Jésus-Christ et affirment la suffisance de la nature et de la liberté pour arriver au salut; plus tard, les pélagiens admirent quelques atténuations à leurs thèses, mais toujours ils ont nié, sinon l'existence, du moins, la nécessité de la grâce et rejeté le péché originel avec ses conséquences dans l'ordre surnaturel.

Le semi-pélagianisme, d'après Petau, attribue à la seule nature l'acte de volonté par lequel l'homme adhère aux vérités révélées; la grâce ne fait qu'aider la volonté à donner son consentement. Cette grâce est offerte à tous et chacun peut l'accepter ou la rejeter à son gré; la prédestination et la réprobation sont fondées sur la prescience divine mais l'élection suppose la prévision des mérites et le don de persévérance n'existe pas.

Petau ne croit pas que toutes les opinions des semi-pélagiens soient condamnées par l'Église. A ses yeux, le semi-pélagianisme a été condamné surtout, et peut-être exclusivement, pour avoir attribué la première grâce et la foi à la liberté humaine et non à un don de Dieu et, par là, il a nié la distinction des deux ordres naturel et surnaturel, puisque l'homme, par ses propres forces, peut entrer dans l'ordre surnaturel.

Dans cet ouvrage, le P. Petau a montré l'importance des deux grands problèmes soulevés par Jansénius : le problème philosophique pour la détermination de l'essence de la liberté et le problème historico-théologique pour l'exposé exact des hérésies pélagienne et semi-pélagienne et la valeur dogmatique des théories augustiniennes.

Petau attaque encore l'*Augustinus* dans les trois parties de son *Opus de theologicis dogmatibus*, où il combat quelques thèses de saint Augustin et leur oppose l'Écriture et la tradition antérieure relativement à la prédestination et à l'universalité de la rédemption; cet abandon de saint Augustin sur les questions de la grâce exaspéra les jansénistes qui accusèrent Petau de sacrifier les intérêts de la vérité aux intérêts de sa compagnie.

Jusque-là, les jansénistes, par crainte de Richelieu, avaient à peu près gardé le silence en France; mais dès 1643, les amis de Saint-Cyran, déjà groupés à Port-Royal, relèvent la tête. Parmi eux, la première place appartient incontestablement à un jeune docteur dont l'œuvre immense (43 in-4°, publiés à Paris et à Lausanne, 1775-1783) est presque tout entière consacrée à la défense de Jansénius. C'est Antoine Arnauld.

L'archevêque de Sens, Octave de Bellegarde, avait déjà publié un écrit en faveur de Jansénius : *Sanctus Augustinus per se docens catholicos et convincens pelagianos*, in-4° et in-16, Paris, 1643. Cet ouvrage composé, dit-on, par Arnauld, était une réponse provisoire aux sermons de Habert; les extraits de saint Augustin tendaient à prouver la prédestination absolue et l'efficacité nécessaire de la grâce. Arnauld ne paraît ouvertement qu'en 1644, d'abord dans une lettre anonyme où il répond au faux pacificateur François Irénée qui avait publié en 1643, *Les sentiments sincères et charitables sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion*, pour essayer de concilier les deux partis. Dans sa réponse intitulée : *Lettre d'un docteur à un théologien*, Arnauld félicite l'auteur de son amour de la paix, mais il faut que la paix soit réglée par la science; il reprend les idées de Jansénius sur la prédestination toute miséricordieuse de Dieu qui, parmi les hommes, tous tombés dans la masse de perdition, choisit ceux qu'il veut; enfin il compare le mot Fréquente communion à l'homoousios du concile de Nicée et affirme que « la nouveauté et la singularité sont parfois fort utiles. » *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 461-492; Gerberon, *Histoire du jansénisme,* t. I, p. 151-153.

Un moment toutes les discussions vont se concentrer sur l'autorité de saint Augustin. L'écrivain anonyme qui répond à l'*Extrait de quelques propositions de Jansénius et de ses sectateurs*, in-8°, Paris, 1644, insiste sur l'absolue certitude des doctrines de saint Augustin et Arnauld lui-même dans les *Considérations sur la censure de la faculté de Paris de 1560, Œuvres* t. XVI, p. 25-37, revient sur ce point et montre que la Sorbonne a été surprise, quand elle a prononcé cette censure qui d'ailleurs n'est pas authentique, qui ren-

ferme des contradictions et condamne la notion de liberté telle qu'elle est fournie par les théologiens et, en particulier, par saint Thomas La liberté peut parfaitement coexister avec la nécessité interne et, quoi qu'en disent les jésuites, cette thèse n'est nullement calviniste. C'est ce que prouve un ouvrage anonyme paru en 1644 et qu'on attribue à Libert Fromond : *Chrysippus seu de libero arbitrio epistola circularis ad philosophos peripateticos*, in-8°, 1644. L'auteur, dans un style mordant, attaque le P. Petau et veut montrer que la nécessité ne détruit pas la liberté, car celle-ci, d'après les philosophes et les théologiens, ne requiert point un équilibre de la volonté entre deux actions : la volonté est naturellement portée vers ce qui paraît le meilleur et cette inclination nécessite la volonté et cependant n'ôte pas la liberté; il suffit que la liberté se meuve pour qu'on puisse dire qu'elle est libre.

Pour réfuter le *Prædestinatus* du P. Sirmond, le neveu de Saint-Cyran, Martin Barcos, reprend les mêmes thèses sous le pseudonyme d'Auvray : *Censure d'un livre que le P. Sirmond a fait imprimer sur un vieil manuscrit et qu'il a intitulé : Prædestinatus*, in-8°, 1644. L'auteur signale, en termes plutôt vifs, les erreurs, hérésies, extravagances, faussetés, fables, ignorances grossières de cet écrivain qui ne fait que rééditer les objections des pélagiens et des semi-pélagiens et qui aurait dû intituler son livre : *Reprobatus*. L'ouvrage publié par Sirmond n'est qu'une supercherie semi-pélagienne par laquelle on a inventé l'hérésie prédestinatienne. Le semi-pélagianisme se manifeste nettement par l'interprétation fantaisiste qu'on fait de l'Écriture et par les théories qu'on soutient relativement à la prédestination, à la grâce et aux actions des infidèles. Barcos conclut que l'hérésie prédestinatienne n'a existé que dans l'imagination des semi-pélagiens et que cette prétendue hérésie est la doctrine propre de saint Augustin sur la prédestination et la réprobation. Le même ouvrage reparut en 1645, dans le temps où un anonyme publiait les *Difficultés sur la bulle qui porte défense de lire Jansénius*, afin de protester contre le mandement de l'archevêque de Paris et d'empêcher l'acceptation de la bulle.

2° *Le livre de la Fréquente communion.* — 1. *Occasion et analyse du livre.* — Le livre qui, après l'*Augustinus*, allait soulever les plus vives polémiques pendant un siècle, parut en 1643. C'est la *Fréquente communion*. Arnauld reprend au point de vue moral et disciplinaire les accusations portées au point de vue doctrinal par Jansénius et Saint-Cyran contre certaines directions à l'œuvre dans l'Église catholique et qui auraient abandonné la tradition apostolique. Dans cet ouvrage, Arnauld a systématisé, exagéré et faussé peut-être le rigorisme de Saint-Cyran. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV. *La conquête mystique, L'école de Port-Royal*, p. 134-148. Il est donc nécessaire de donner des détails sur cet ouvrage capital pour l'histoire du jansénisme.

On connaît l'occasion qui donna naissance à cet écrit. La marquise de Sablé, dirigée par le jésuite de Sesmaisons (1588-1648), malgré sa vie mondaine, communiait au moins tous les mois et n'hésitait pas à se rendre au bal le jour où elle avait communié; par contre, son amie, la princesse de Guéméné, dirigée par Saint-Cyran, se montrait sévère et était scandalisée de voir sa rivale communier si souvent; les deux dames discutèrent. La marquise de Sablé remit à son confesseur les objections de Madame de Guéméné avec un petit traité de Saint-Cyran. Aussitôt le P. de Sesmaisons songea à réfuter les thèses rigoristes de Saint-Cyran et il composa un petit opuscule : *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement?* qu'il donna à sa pénitente. Le Père, s'appuyant sur la tradition de l'Église, conseillait la communion hebdomadaire qui ne requiert aucune disposition extraordinaire; la grâce sanctifiante et la dévotion actuelle suffisent pour la communion fructueuse et l'exemption du péché véniel n'est pas requise.

Saint-Cyran lut l'écrit et fut indigné de cette doctrine qu'opposait à la sienne ce directeur relâché; il fallait dénoncer ces « séducteurs d'âmes ». Saint-Cyran avait déjà composé, lui-même, un petit traité : *La théologie familière*, qui reflétait ses propres théories sur la pénitence et l'eucharistie et ses vues personnelles sur la confession annuelle et la communion pascale. Après la mort de Richelieu, les amis de Saint-Cyran firent une réédition du traité amendé et corrigé et cependant l'archevêque de Paris, par un mandement du 27 janvier 1643, avait défendu « d'enseigner publier ou retenir ce petit livre, parce qu'il pouvait induire des esprits à erreur », mais il retira cette défense pour ne pas compromettre Saint-Cyran qui sortit de prison le 6 février 1643, mais qui mourait peu après, le 11 octobre de la même année. C'est pour défendre son maître qu'Antoine Arnauld composa son ouvrage intitulé : *De la fréquente communion, où les sentiments des Pères, des papes, des conciles touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés*, in-4°, 1643. L'ouvrage, publié séparément, se trouve aussi dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXVII, p. 71-693.

Ce livre se présente comme la justification des idées de Saint-Cyran. Arnauld accuse le P. de Sesmaisons de « détourner les âmes de la voie étroite de l'Évangile..., de porter indiscrètement toutes sortes de personnes à participer très souvent à ces mystères terribles, de s'opposer à l'esprit de pénitence, d'en abolir les plus saints exercices comme contraires à l'usage de l'Église. »

Une longue préface qu'on a attribuée au neveu de Saint-Cyran, Martin de Barcos, expose la méthode et le plan de l'ouvrage : il suivra l'anonyme sur son propre terrain, celui de la tradition et il montrera les trois erreurs fondamentales que celui-ci a voulu établir : 1. l'Église n'a jamais exigé une pénitence avant la communion; 2. le délai ne nous rend pas plus disposés; 3. en s'abstenant de communier avec cet esprit, on ne rend pas plus d'honneur au saint-sacrement.

Il est faux que l'Église n'impose plus cette préparation à la communion pendant plusieurs jours, car des conciles provinciaux, de grands théologiens et le concile de Trente conservent la pratique de se préparer à la communion par une pénitence de quelques jours. La communion joue sans doute un rôle capital dans la vie chrétienne et les confesseurs doivent préparer leurs pénitents à recevoir ce sacrement, mais on peut s'en priver et les en priver par esprit de pénitence, afin de se mieux préparer; c'est là « une grâce bien particulière à laquelle il est louable d'obéir, bien que... particulièrement pour ne pas paraître singulière, elle devrait communier plus souvent...

Le chrétien doit se préparer au sacrement de pénitence par des œuvres et ensuite doit accomplir fidèlement la satisfaction imposée par le confesseur, satisfaction qui doit toujours être proportionnée à la gravité des fautes. Il serait souhaitable qu'on rétablît la discipline pénitentielle de l'Église primitive, spécialement de l'Église au IVe et au Ve siècles, de 370 à 450, époque de sa splendeur. Aussi Arnauld va exposer et décrire la pratique des sacrements de pénitence et d'eucharistie au IVe siècle et tirer de ce tableau les règles qui doivent ou qui, du moins, pourraient être rétablies à l'époque actuelle.

La première partie étudie la pratique de la communion dans l'Église primitive, d'après l'Écriture et les Pères qu'on a invoqués en faveur de la communion fréquente. Dans l'Église primitive, seuls, ceux qui ont conservé la grâce baptismale communient tous les

jours, tandis que les pénitents sortaient de l'église avant la célébration des saints mystères, tandis que les chrétiens qui avaient commis un péché mortel étaient privés de la communion pendant plusieurs jours et même pour des années. Arnauld cite Gennadius qui n'ose conseiller la communion quotidienne aux âmes exemptes de fautes mortelles, parce qu'elles ont encore quelques légères blessures. Pour communier tous les dimanches, il faut se purifier des fautes légères par les prières et les larmes et n'avoir point la volonté engagée dans ses péchés véniels. « Les Pères, ajoute Arnauld, nous apprennent que le moyen de devenir digne de la communion, lorsqu'on s'en est rendu indigne par des péchés mortels, c'est de s'en tenir séparé pour quelque temps et, durant ce temps, de se purifier par les retraites, par les jeûnes, par les prières et par les aumônes. »

Telle est la pratique ancienne des Pères; telle est la pratique autorisée par le concile de Trente et par saint François de Sales.

Arnauld trace ensuite des règles particulières en opposition absolue avec celles que donnait le P. de Sesmaisons. La communion hebdomadaire ne doit pas être conseillée à toutes sortes de personnes, car elle requiert des dispositions qui ne sont pas communes parmi les chrétiens; elle suppose un attachement ferme au bien. L'habitude du péché véniel doit éloigner de la communion.

Le P. de Sesmaisons avait dit qu'il est meilleur et plus utile pour ceux qui se sont rendus coupables de péché mortel de communier, aussitôt après s'être confessés, sans prendre le temps nécessaire pour se purifier par les exercices de la pénitence; Arnauld soutient un avis opposé. La pénitence publique dans l'Église primitive était imposée à tout péché mortel public ou privé et la discipline pénitentielle dont parlent les Pères s'applique à tout péché mortel commis après le baptême, car l'homme qui a perdu la grâce doit tout d'abord travailler pour fléchir la colère de Dieu par ses prières, par ses larmes et par ses bonnes œuvres. Aussi tous les Pères imposent un délai pour la communion à tous ceux qui ont péché mortellement et ils parlent au nom de la vérité; sans doute, à cause du relâchement des mœurs, l'Église, par condescendance, peut provisoirement tolérer une conduite différente, mais l'enseignement positif de l'Église primitive subsiste toujours et les directeurs zélés doivent s'inspirer de cette pratique pour sauver les âmes. Par suite, le confesseur doit éprouver son pénitent et lui imposer des actes qui pourront manifester sa vraie contrition. Le IIe concile de Latran, le concile de Trente autorisent cette pratique et saint Charles de Milan, après le concile de Trente, essaya de réintroduire dans son diocèse l'ancienne discipline de l'Église. En fait, Arnauld préconise la nécessité, ou, du moins, l'opportunité d'une pénitence rigoureuse.

D'après ces principes, Arnauld applique à la communion, et, en particulier, à la communion fréquente des règles strictes qui pourraient avoir pour effet d'éloigner de la communion la majorité des fidèles. La communion doit toujours opérer en nous une union plus étroite avec Notre-Seigneur, sinon, elle est inefficace, donc mauvaise; la négligence pour l'acquisition de la vertu est la source ordinaire des communions mauvaises : « Il faut être possédé d'un étrange aveuglement pour n'être pas touché par sa propre expérience et n'entrer pas pour le moins en quelque crainte que toutes nos confessions et que toutes nos communions ne soient autant de sacrilèges, lorsque nous voyons sensiblement qu'elles n'ont produit aucun amendement en notre vie. »

On ne saurait calculer les conséquences désastreuses d'une fréquentation trop facile des sacrements. Aussi l'auteur reproche-t-il aux jésuites de détruire la vraie discipline chrétienne et de corrompre les cœurs. « C'est une chose horrible que l'on n'a jamais vu davantage de confessions et de communions et jamais plus de désordre et de corruption. »

En résumé, Arnauld, dans son exposé objectif de la discipline pénitentielle, est à peu près d'accord avec le P. Petau, mais il prétend que cette discipline est fixe dans l'Église, car elle résume l'enseignement unanime des Pères auquel l'Église actuelle peut tout au plus déroger pour un temps; mais elle s'impose comme un dogme immuable auquel l'Église ne peut rien changer.

Arnauld ne voit dans la communion qu'une sorte de récompense de la vertu et non point un aliment pour la vertu; c'est comme le couronnement d'une vie sainte qui consiste dans une union plus intime avec Dieu et non point un moyen d'entretenir la vie divine et d'acquérir des forces pour résister et pour progresser. Le but assigné à la communion par Arnauld explique, en partie, les conditions rigoureuses qu'il exige pour la réception de ce sacrement.

2. *Polémiques autour du livre.* — Le livre eut un succès immense. Le respect d'Arnauld pour les conciles et pour les deux grands évêques, saint François de Sales et saint Charles Borromée, les exagérations trop réelles de certains casuistes et les réflexions de quelques chrétiens plus sévères qui affirmaient la nécessité d'une réforme, la piété austère préconisée par Arnauld expliquent ce succès. Une autre raison qui ne nous frappe plus aujourd'hui attira l'attention des contemporains, comme le note le P. Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 22 : « Outre qu'on n'avait encore rien vu de mieux écrit en notre langue, il y paraissait quelque chose de l'esprit des premiers siècles et un caractère de sévérité pour la morale qui ne déplaît pas tout à fait au génie de notre nation, quoiqu'un peu libre dans ses manières. Un livre si bien écrit ne put pas éblouir les yeux sans surprendre les esprits; il fut d'abord bien reçu de la plupart du monde. »

Seize évêques de France et vingt docteurs de Sorbonne envoyèrent des approbations et saluèrent cet ouvrage comme un livre providentiel destiné à combattre la morale relâchée. La première édition fut épuisée en quelques jours et la quatrième paraissait au bout de six mois.

Cependant le P. Nouet, jésuite, attaqua la *Fréquente communion* dans une série de sermons où il exagérait les thèses d'Arnauld et où il atteignait indirectement les évêques approbateurs. Dans un *Avertissement sur quelques sermons prêchés à Paris*, placé en tête de la seconde édition de la *Fréquente communion*, Arnauld attribue les violences du P. Nouet à la jalousie des jésuites contre Port-Royal et à leur rancune contre les évêques qui « avaient censuré tant de livres de leurs religieux. » Le P. Nouet se compromit encore en poursuivant ses attaques, malgré les défenses de l'archevêque de Paris qui lui avait ordonné de garder le silence. G. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 214-218.

Les évêques s'assemblèrent à Paris le 29 novembre 1643, contre la volonté de Mazarin; ils condamnèrent les sermons de Nouet comme « téméraires, présomptueux, tendant à renverser les plus saintes maximes de l'Évangile, à semer le schisme et la division parmi les catholiques et entretenir le relâchement de la discipline ecclésiastique, à ruiner l'autorité des Pères et des conciles, et, généralement, celle de tous les évêques et de la hiérarchie. » Puis les évêques imposèrent à Nouet de lire à genoux devant l'assemblée une rétractation de ses sermons et ils le déclarèrent interdit jusqu'à ce qu'il eût donné satisfaction à l'archevêque de Paris. *Procès verbal... envoyé à Mes-*

seigneurs les prélats de France. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. 605-618; G. Hermant, *Mémoires*, t. I, p. 221-225.

La *Lettre d'Eusèbe à Polémarque* contre le livre d'Arnauld s'applique à découvrir « ses artifices, sa mauvaise doctrine et l'imprudence de ses desseins dans la direction des âmes. » Mais ce gros ouvrage attribué au P. Lombard (1590-1646), eut peu de succès « à cause, dit Hermant, *op. cit.*, p. 232, du style de matamore « qui ne renferme qu'un amas de mots inutiles. »

L'écrit du P. Petau qui parut quelque temps après avait une tout autre portée, à cause de la vaste érudition de son auteur : *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, in-4°, Paris, 1644. Petau signale la prétention d'Arnauld de vouloir réformer la pratique actuelle de l'Église pour faire revivre une pratique ancienne et cela contre l'autorité des pasteurs. Pour réfuter Arnauld, il expose d'une manière ferme, les règles qui doivent diriger dans la fréquentation des sacrements : les principes, dit-il, qui inspirent nos actes intérieurs sont immuables; ceux qui dirigent nos actes extérieurs peuvent varier selon les temps, les lieux, les personnes et autres accidents. Or la pénitence publique d'autrefois ne constituait point une partie essentielle du sacrement de pénitence, puisque l'Église l'a abandonnée; par suite, cette pénitence est distincte de la satisfaction sacramentelle que les théologiens regardent comme partie intégrante et, par conséquent, immuable de ce sacrement.

Pour recevoir l'eucharistie, le concile de Trente déclare formellement qu'il suffit d'être en état de grâce; sans doute, il est louable d'apporter d'autres dispositions de dévotion, mais « c'est assez, en toute rigueur, de s'être confessé et purgé de tout péché mortel. » C'est la préparation « de précepte » à côté de laquelle il y a la préparation « de conseil. »

Petau examine en détail et, avec une critique très ferme, les décisions du concile de Trente sur lequel Arnauld avait prétendu s'appuyer et s'applique à montrer que ce concile ne s'est point proposé de rétablir indistinctement toutes les traditions apostoliques; d'ailleurs, dit-il, il n'est nullement prouvé que la pratique pénitentielle ait été usitée d'une manière uniforme dans les différentes églises et à toutes les époques. Sans doute, le confesseur a toujours eu le pouvoir de lier et de délier, car ce pouvoir est inséparable du sacerdoce, mais ce pouvoir ne comporte que la confession et l'absolution des fautes; l'imposition des peines canoniques n'est qu'extérieure; elle vient de la juridiction; elle est purement externe et accessoire; cette partie cérémonielle de la pénitence a pu varier avec les temps. Petau décrit longuement l'ancienne discipline qui, d'après lui, ne privait pas nécessairement de l'eucharistie et n'était pas infligée pour tout péché mortel, puisque les Pères et les conciles distinguent les péchés mortels capitaux et les péchés mortels plus légers. Bref, ce sont des coutumes et pratiques cérémonielles et d'institution humaine que l'Église peut changer et abolir, p. 150 sq.

Relativement à la communion, Petau reproche à Arnauld de confondre les dispositions désirables avec les dispositions strictement nécessaires, et, ainsi, d'éloigner de la communion, en exigeant des conditions non nécessaires. Il discute les règles particulières posées par Arnauld et montre que l'absence de dévotion sensible ne suffit pas pour écarter de la communion, car la ferveur est plutôt un effet qu'une condition préalable de la communion et les péchés véniels ne sont pas, en soi, un obstacle à la communion même fréquente.

Il y a une préparation essentielle : la confession sacramentelle pour celui qui est en état de péché mortel et l'attention raisonnable à ce qu'on fait; une préparation encore nécessaire qui est la dévotion avec une révérence actuelle et une intention droite; une préparation de bienséance, la suppression du péché véniel.

Les évêques approbateurs du livre d'Arnauld furent mécontents de l'ouvrage de Petau et quelques théologiens accusèrent ce père d'avoir sacrifié la vérité aux intérêts de sa compagnie. Un ouvrage anonyme attribué à G. Hermant, *Réflexions du Sieur Dubois*, souligne les concessions du jésuite et son accord de fait avec Arnauld. Un autre écrit anonyme : *Remarques judicieuses sur le livre de la Fréquente communion*, in-8°, 1644, attaque vivement Arnauld; les docteurs qui ont approuvé son livre sont « des étourdis » et les évêques des « ignorants. » Les mêmes accusations sont reprises par l'écrit intitulé : *Sommaire de la théologie de M. Arnauld;* in-8°, 1644. L'auteur, le P. Séguin, S. J., attribue aux jansénistes des réformes révolutionnaires et fait un pressant appel au pouvoir civil contre Port-Royal.

Mazarin donna à Arnauld et au neveu de Saint-Cyran, Martin de Barcos, l'ordre de se rendre à Rome pour s'expliquer, mais, sur les remontrances du Parlement et les protestations de la Sorbonne et des évêques, au nom des principes gallicans, cet ordre fut retiré. Arnauld fit une déclaration de soumission qui contenta Mazarin et, en même temps, publia une justification de son livre contre les attaques du P. Petau. Ce fut *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion*, in-4°, Paris, 1644, *Œuvres*, t. XXVIII, p. 39-460. Comme Petau, il dédie son ouvrage à la reine pour protester « contre les calomnies et les impostures » de ses ennemis, et en particulier, contre le P. Petau qu'il accuse de former une nouvelle cabale, d'introduire une secte de pénitenciers pleine de témérité, d'ouvrir l'entrée aux factions et aux schismes, et d'avancer des maximes scandaleuses qui sont autant contraires à l'État qu'à l'Église catholique; il note que Petau a voulu ruiner l'autorité de tant d'approbateurs qui paraissent à l'entrée de la *Fréquente communion* en lui opposant un livre qui n'est approuvé de personne. Or « la seule qualité de jésuite ne saurait enfermer une autorité plus vénérable pour la décision des vérités chrétiennes que celle des évêques, des archevêques, des primats de l'Église. » Arnauld se défend des attaques portées contre lui : il a voulu seulement détruire des abus,et, en particulier, combattre les casuistes de la Compagnie de Jésus qui sont trop indulgents et accordent trop facilement l'absolution; il ne demande point à la reine d'intervenir dans les débats; tout au contraire,il s'appuie sur l'autorité des évêques pour lesquels son maître Saint-Cyran lui a inspiré un grand respect, sans rien attendre de la cour qui ne doit pas se montrer dans les controverses théologiques.

Après cette longue dédicace de 46 pages, qui est une réponse générale au livre du P. Petau, Arnauld entreprend de justifier sa doctrine, en résumant l'enseignemen des Pères et de plusieurs théologiens célèbres sur la pratique de la confession et de la communion. L'autorité de Molina le Chartreux, ni les décisions du concile de Trente sur lesquels Petau prétend s'appuyer, ne tranchent la question. Lui, n'a voulu que démontrer l'utilité, la nécessité même, d'une pénitence plus rigoureuse et plus conforme à la pratique de l'Église primitive. La pratique actuelle de l'Église est bonne, en elle-même, bien qu'elle soit moins parfaite que celle d'autrefois, mais le grand malheur est que des casuistes, par leur excès d'indulgence, appliquent mal cette discipline légitime et laissent vivre les pécheurs dans leurs péchés. Arnauld n'admet pas que toutes les prescriptions pénitentielles d'autrefois fussent seulement cérémonielles; quelques-unes étaient générales et per-

manentes, comme le délai de l'absolution et la privation de l'eucharistie.

Arnauld accepte la distinction de Petau sur les dispositions, mais il applique autrement les principes posés par lui : il faut, pour la communion, l'union divine à quelque degré et cet amour peut et doit exister chez tout adulte qui a reçu le baptême. Le communiant doit apporter la plus grande pureté de cœur, s'appliquer aux bonnes œuvres pour obtenir le pardon des péchés véniels; la confession ne suffit pas et le confesseur doit être très prudent dans les conseils qu'il donne de communier plus ou moins souvent.

Dans une seconde partie, Arnauld a groupé les pièces justificatives : il cite des passages des Pères et des théologiens depuis l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe qui raconte la légende du jeune homme envoyé en pénitence par saint Jean, jusqu'au cardinal de Bérulle, en passant par Denys l'Aréopagite, les grands Cappadociens, les Pères les plus illustres de l'Église latine, les réformateurs des ordres religieux et enfin saint Thomas, saint Bonaventure et saint François de Sales.

Le nouvel ouvrage fut accueilli très froidement par la cour et par Mazarin qui auraient souhaité le silence, mais il eut un grand succès auprès du public et produisit à Rome un effet plutôt heureux à cause des précisions qu'il apportait à certaines affirmations du livre de la *Fréquente communion*. G. Hermant, *op. cit.*, t. I, p. 249-256.

Alors parut un écrit qui pouvait être compromettant pour Arnauld; il arriva pour son livre ce qui était arrivé pour l'*Augustinus :* certains de ses adversaires avaient ramené ses thèses aux théories calvinistes. Un ministre protestant, Théophile Brachat de la Milletière (1596-1665) qui devait abjurer le calvinisme en 1645, publia en 1644, avec l'appr bation de trois docteurs de Sorbonne, un ouvrage intitulé : *Le pacifique véritable.* Le ministre y déclare que les opinions du docteur Arnauld doivent produire l'union des deux églises, car les protestants peuvent, dans l'ensemble, accepter les thèses d'Arnauld sur la contrition, la pénitence publique pour les péchés graves, même secrets, sur la nécessité de la satisfaction avant l'absolution sacramentelle. Comme cet écrit avait été approuvé par trois docteurs de Sorbonne, la faculté de théologie dut l'examiner, car son honneur était engagé. Dans les séances des 18 et 25 juin 1644, la Sorbonne censura le livre comme « contenant plusieurs propositions fausses, erronées, injurieuses à l'Église, contraires au concile de Trente et hérétiques. » La faculté exigea la rétractation des trois docteurs, mais déclara qu'elle ne voulait juger que le livre du ministre protestant. Arnauld se sentit visé par certaines dénonciations de Milletière et écrivit le 18 juin une *Lettre aux archevêques et évêques approbateurs de son livre de la fréquente communion.* Cet écrit se trouve à part sous le titre : *Défense de la vérité catholique contre les erreurs et les hérésies;* et dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVIII, p. 529-567. Arnauld relève les accusations portées contre lui par le protestant; elles montrent, dit-il, le caractère catholique de ses affirmations et sont la justification de son livre : cette doctrine est éloignée et du rigorisme protestant qui nie le pouvoir de l'Église et enseigne la nécessité de la pénitence publique pour tous les péchés mortels et du laxisme des casuistes qui, par leurs coupables indulgences, nuisent au bien des fidèles. Des pamphlets que les jansénistes attribuent aux jésuites se multiplient, imprimés et manuscrits. L'un d'eux affirme l'identité doctrinale des deux livres d'Arnauld et de Milletière. *Application de la censure intitulée le pacifique véritable au livre de la Fréquente communion.*

Les polémiques continuent en d'innombrables écrits qu'il est impossible d'analyser ou même d'énumérer. Les uns prêchent la concorde, comme l'ex-oratorien Hersent et Fr. Irénée; d'autres attaquent avec vivacité, comme le P. Yves, capucin, qui s'attire une réponse mordante. Un écrit anonyme attribué à Henri de Bourbon, *Remarques chrétiennes et catholiques sur le livre de la Fréquente communion*, fait appel au bras séculier; d'autres travaillent à séparer Arnauld des évêques approbateurs de son livre, *Paradoxe par lequel il est démontré que le livre de la Fréquente communion n'est approuvé d'aucun prélat ou autre docteur en théologie.* L'auteur de ce dernier écrit s'appuie sur la lettre des 5 et 20 avril 1644, envoyée au pape et signée de neuf prélats approbateurs du livre d'Arnauld (les sept autres se trouvaient dans leurs diocèses). Cette lettre essayait d'indiquer la pensée nette d'Arnauld : « Non seulement il ne combat pas la participation très fréquente de la sainte eucharistie, mais il exhorte les fidèles et ne reprend que leur mauvais usage : il soutient qu'on peut quelquefois différer l'absolution, mais non pas qu'on la doive différer toujours; il enseigne qu'elle ne déclare pas seulement que le péché est remis, mais qu'elle opère aussi la rémission du péché et qu'elle confère la grâce; son dessein n'est pas de rétablir la pénitence ancienne et publique, mais il montre que ceux qui se portent volontairement, avec la grâce de Dieu, à en pratiquer quelque partie, sont plus dignes de louanges que de blâme. Il ne prescrit pas pour loi à tout le monde l'ancienne coutume de faire pénitence qui est établie par l'autorité des papes, des Pères et des conciles, mais il la propose aux seuls pénitents volontaires.... Il exhorte tellement aux plus grandes choses qu'il ne condamne pas celles qui sont moindres. »

A la même époque, un anonyme voulait établir la *Conformité des principes du livre de la Fréquente communion avec ceux de Marc Antoine de Dominis*, tandis que le P. Petau publiait un *Abrégé de la doctrine du livre de la Fréquente communion et de sa réfutation.* Comme toutes ces attaques atteignaient plus ou moins Port-Royal, les amis d'Arnauld crurent nécessaire de le défendre.

L'Apologie pour M. Arnauld, docteur de Sorbonne contre un libelle publié par les jésuites, intitulé : Remarques judicieuses sur le livre de la Fréquente communion, se montre particulièrement vive contre les jésuites dont on souligne « la mauvaise foi et les impostures »; on dénonce la morale relâchée des jésuites, leur opposition à Rome, leur fourberie manifestée par leurs attaques anonymes. » On critique spécialement les *Remarques judicieuses*, parce que « c'est un ramas de toutes les injures qui sont éparses dans les autres et un abrégé de toutes les impostures et de toutes les faussetés qui s'y remarquent contre la doctrine des saints Pères. » Préface, p. 5; cet écrit indique clairement « combien cette Société est animée de l'esprit de cabale et de faction. » On vante en même temps la douceur et la patience d'Arnauld.

De son côté, Arnauld, pour montrer que sa doctrine n'est point une nouveauté, essaya en 1645 de mettre en relief son parfait accord avec les anciens jésuites eux-mêmes, saint Ignace et saint François-Xavier, et, en particulier, avec un compagnon de saint Ignace, le P. de Bonis, *Sentiments du P. de Bonis, Jésuite, Œuvres*, t. XXVIII, p. 493-528, Arnauld tentait d'abriter sa doctrine derrière l'autorité de ce religieux et s'élevait « contre les médisances atroces et les impostures scandaleuses des adversaires de la pénitence et des ennemis de la hiérarchie. »

Mais en ce moment même, Arnauld commençait à prendre ouvertement la défense de l'*Augustinus;* beaucoup de théologiens restaient inquiets. De vertueux personnages se montraient nettement hostiles à Port-Royal, en particulier, M. Vincent. Le général de l'Oratoire, le P. Bourgoing, enjoignait à tous ses

subordonnés de se soumettre à la bulle *In eminenti* et il rédigea une *Déclaration sur quelques points touchant le sacrement de pénitence;* dans cette pièce, le P. Bourgoing affirmait plusieurs propositions absolument contraires à celles qu'avait exposées Arnauld; ainsi il dit : l'attrition suffit pour recevoir validement le sacrement de pénitence; l'absolution opère la rémission des péchés; la contrition, la confession et la satisfaction doivent précéder l'absolution, mais l'acceptation de la satisfaction suffit ordinairement et l'absolution ne doit être différée que dans des cas déterminés, car ce délai présente de nombreux inconvénients et le pénitent qui apporte toutes les dispositions requises a droit à l'absolution.

Le livre d'Arnauld fut également attaqué par le docteur Jean de Launoy (1603-1678), dans son ouvrage intitulé : *De mente concilii Tridentini circa satisfactionem in sacramento pœnitentiæ dissertatio.* D'après lui, l'examen détaillé des décrets et des actes des conciles, la doctrine des théologiens et la pratique des synodes diocésains et provinciaux montrent que la satisfaction ne doit pas nécessairement précéder l'absolution du prêtre.

En même temps, Jean-Pierre Camus, évêque de Belley et ami de saint François de Sales, publiait de gros volumes où il se place à peu près toujours au point de vue pratique, sans s'occuper d'histoire. Le plus important de ces écrits en indique le sujet : *L'usage de la pénitence et de la communion.* Camus y rappelait les leçons reçues de François de Sales et il exigeait une sérieuse préparation. « Aux commençants et aux profitants » il accordait la communion hebdomadaire.

Contre le même livre de la *Fréquente communion*, l'évêque de Lavaur, Abra de Raconis, publia un gros volume : *Examen et jugement du livre de la Fréquente communion fait contre la fréquente communion et publié sous le nom du sieur Arnaudl.* L'évêque de Lavaur emprunte presque toute sa doctrine au P. Petau. Les jansénistes répondirent aussitôt pour justifier les passages du livre d'Arnauld dont l'authenticité était contestée par l'évêque de Lavaur; celui-ci répliqua par une *brève anatomie du libelle anonyme*, et les jansénistes répondirent par une *Réplique à l'anatomie.* Au dire du P. Rapin, *Mémoires*, t. I, p. 115, c'est Raconis qui découvrit dans le livre d'Arnauld le passage qui fit alors couler beaucoup d'encre : « Saint Pierre et saint Paul étaient également les deux chefs de l'Église. » Les apôtres Pierre et Paul auraient été les deux évêques de Rome, les deux princes de l'Église, les deux chefs, mais, en fait, ils n'auraient fait qu'un seul chef, de sorte que tout naturellement leur succession n'appartient qu'à un seul et même personnage, le pape. G. Hermant, *op. cit.*, t. I, p. 288-290.

A Rome, les affaires traînèrent en longueur sous Urbain VIII; mais, après l'avènement d'Innocent X, malgré ses répugnances, ce pape dut intervenir. Les jansénistes envoyèrent à Rome un théologien, le docteur Bourgeois qui arriva le 30 avril 1645. Quesnel a publié sa *Relation* en 1695. G. Hermant, *op. cit.*, t. I, p. 330-390.

Mais Isaac Habert dénonça Barcos comme détruisant la primauté romaine par ses théories sur « les deux chefs de l'Église » et comme reproduisant d'une manière déguisée les thèses subversives de Marc-Antoine de Dominis; le feuillant, dom Pierre de Saint-Joseph, renouvela les attaques. Barcos dut se défendre devant le public et à Rome surtout : à Innocent X il fit des déclarations de soumission et il protesta qu'il n'avait voulu que mettre en relief les opinions des Pères. Un décret de Rome du 24 janvier 1645 condamne les deux écrits de Barcos : *De l'autorité de saint Pierre* et *La grandeur de l'Église romaine*, comme « hérétique, parce que l'auteur établit une égalité parfaite entre saint Pierre et saint Paul, sans subordination et sans dépendance de saint Paul à l'égard de saint Pierre en ce qui concerne la puissance suprême et le gouvernement de l'Église universelle. » Voir Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1091.

3° *Arnauld prend la défense de l'Augustinus.* — Dès que parut *La Fréquente communion*, ce livre absorba presque toute l'attention des deux parties; cependant, même à cette date, il y eut autour de l'*Augustinus*, des escarmouches qui annonçaient de nouvelles batailles. Fait considérable, Arnauld allait prendre la défense de l'*Augustinus* et se poser par là en chef du jansénisme.

Les sermons prononcés à Notre-Dame par le théologal Habert contre Jansénius avaient vivement irrité les jansénistes. Saint-Cyran avait aussitôt (1er février 1643) demandé au jeune Arnauld de répondre à ces attaques; pourtant la réponse ne parut qu'en 1644 (septembre), avec un retard considérable qu'on a expliqué de diverses façons. Arnauld, dans son *Avis au lecteur*, dit que le premier président du Parlement de Paris, Molé, dans l'intérêt de la paix, avait gardé son manuscrit pendant un an; mais vraisemblablement Arnauld craignait de compromettre le succès de *la Fréquente communion* et d'écarter les évêques approbateurs, par une apologie ouverte de l'*Augustinus*. Quoi qu'il en soit, en 1644, Port-Royal triomphait partout et il n'y avait plus aucune raison de retarder la publication. Ce fut *L'apologie de M. Jansénius, évêque d'Ypres et de la doctrine de saint Augustin expliquée dans son livre intitulé Augustinus.* Arnauld, *Œuvres*, t. XVI, p. 39-323.

Dans cet ouvrage dirigé contre Habert, Arnauld s'appuie sur deux postulats : l'autorité absolue de saint Augustin; l'identité de la doctrine de Jansénius avec celle de saint Augustin. Dans les questions de la grâce, saint Augustin expose jusqu'en ses moindres détails la doctrine catholique; c'est par lui qu'il faut expliquer les définitions des conciles et les expressions des Pères. Par suite, il faut exclure la doctrine de plusieurs Pères grecs et même de quelques Pères latins antérieurs à saint Augustin et surtout les opinions des théologiens modernes, quand elles sont inconciliables avec saint Augustin. Pour connaître la doctrine de l'Église sur la grâce, il suffit de connaître celle de saint Augustin.

Aussi Arnauld défend-t-il contre Habert toutes les positions de Jansénius : insuffisance de l'attrition pour la rémission des péchés; existence d'une seule vertu, la charité, qui doit être la fin unique de toutes nos actions; négation de la grâce suffisante et de l'universalité de la rédemption et, à l'appui de ces affirmations, Arnauld cite de nombreux textes de saint Augustin. L'ouvrage eut un immense succès auprès du public qui, pour la première fois, pouvait lire un exposé assez complet des doctrines subtiles de la grâce, jusque-là réservées aux théologiens. « Cette apologie fit beaucoup d'impression sur les esprits, écrit Rapin dans ses *Mémoires*, t. I, p. 95, car, comme peu de personnes étaient capables de lire l'ouvrage de l'évêque d'Ypres tout entier qui était écrit d'un air trop sombre, trop sec et trop scolastique pour être agréable, on trouvait dans l'Apologie un abrégé de sa doctrine expliquée par les conciles et par les Pères avec bien de la politesse et il ne se fit rien de plus heureux pour donner de la réputation dans le parti que cet ouvrage. C'était un traité des matières les plus épineuses et les plus profondes de la théologie et écrit d'un style si beau que les gens de cour, les cavaliers et les dames pouvaient prendre plaisir à le lire. »

Habert, disent les jansénistes, Hermant, t. I, p. 319; Gerberon, t. I, p. 168, fut irrité de ces attaques où sa personne n'était pas ménagée et il répliqua par *La*

défense de la foi de l'Église et de l'ancienne doctrine de Sorbonne touchant les principaux points de la grâce. L'ouvrage était dédié au prince de Condé, Henri de Bourbon, qui répondit par une lettre d'approbation solennelle dans laquelle il supplie la reine « de nettoyer le royaume des jansénistes et des Arnaudistes. » Habert reproche à Jansénius d'avoir attribué à saint Augustin des erreurs grossières sur la grâce et la prédestination, sur l'impossibilité des commandements, sur l'imputabilité de l'ignorance invincible et sur les actions des infidèles; il signale ainsi douze impostures. Mais il emploie une grande partie de son travail à se défendre contre les attaques personnelles lancées par Arnauld. Il conteste l'autorité absolue et presqu'exclusive accordée par Jansénius à saint Augustin : la doctrine de saint Augustin ne s'impose à la foi que lorsqu'elle est approuvée des papes et des conciles, lorsqu'elle est d'accord avec l'unanimité morale des Pères; enfin Habert soutient plusieurs thèses sur l'attrition, la charité, la rédemption, la prédestination, la grâce suffisante et son universalité qui sont en opposition formelle avec les thèses jansénistes.

L'ouvrage d'Habert n'eut pas, dit-on, le succès qu'il en attendait. Le 15 novembre, Paul de Gondy, coadjuteur de Paris, en l'absence de son oncle, défendit, par un mandement, de prêcher et de parler de la grâce et cette défense atteignait assurément Habert; de plus, le 1er décembre, la Sorbonne désavoua l'écrit par lequel le théologal avait cru défendre l'honneur de la faculté et renouvela l'interdiction dejà faite aux docteurs d'approuver des ouvrages se rapportant à la grâce, et, en particulier, à l'*Augustinus*.

Habert s'adressa alors à Rome et y envoya un extrait de huit propositions sous le titre de : *Propositiones excerptæ ex Augustino Reverendissimi Domini Cornelii Jansenii Episcopi Iprensis, quæ in specimen exhibentur suæ Sanctitati.* Ce sont les premières propositions dénoncées à Rome; leur fond est emprunté aux thèses des jésuites de Louvain et elles seront reprises par Nicolas Cornet, trois ans plus tard. La 1re se rapporte à l'impossibilité d'accomplir les commandements de Dieu, *Augustinus*, t. III, l. III, c. XIII; la 2e à l'ignorance invincible, *Augustinus*, t. II, *De statu naturæ puræ*, l. II, c. II; la 3e à la négation de la grâce suffisante, *Augustinus*, t. III, l. III, c. I; la 4e nie la possibilité de la nature pure, *Augustinus*, t. II, *de statu naturæ puræ*, l. II, c. IV; d'après la 5e, toutes les actions des infidèles sont des péchés, *Augustinus*, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. III, c. XVII; la 6e déclarait que l'Ancien Testament apportait une grâce d'empêchement, *Augustinus*, t. III, l. II, c. VIII; la 7e disait même que l'Ancien Testament n'était qu'une grande comédie, *Augustinus*, t. III, l. III, c. VI; enfin la 8e proclamait que Jésus-Christ n'a pas souffert et n'est pas mort pour tous les hommes, *Augustinus*, t. III, l. III, c. XX. Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 186-195.

L'arrivée à Rome de cette attaque, au moment même où on y examinait le livre de la *Fréquente communion*, pouvait compromettre gravement les affaires des jansénistes; aussi Arnauld se hâta de répondre à Habert et il publia la *Seconde Apologie pour M. Jansénius, évêque d'Ypres*, *Œuvres*, t. XVII, p. 1-637. Arnauld reproche à Habert ses injures grossières contre M. l'Eraniste (nom que Théodoret donne à l'hérétique dans ses Dialogues), des expressions pleines de mépris et il établit une relation entre les paroles prononcées par Habert à Notre-Dame de Paris et la profanation sacrilège qui suivit (un homme fut tué dans l'église); enfin il ajoute que le décret d'Urbain VIII n'est que provisionnel et ne touche pas au point de la doctrine. D'ailleurs les propositions de Baius auxquelles on voudrait ramener l'enseignement de Jansenius, n'ont été condamnées qu'*en général* et quelques-unes peuvent se soutenir *à la rigueur*. Enfin cette bulle est subreptice et obreptice, car le nom de Jansénius y a été ajouté contre la volonté du pape.

Les livres I et II posent les principes que les jansénistes vont désormais défendre relativement à l'autorité de saint Augustin, d'après lequel il faut interpréter les définitions du concile de Trente et les décisions des papes. De plus, disent-ils, il ne faut pas oublier, pour apprécier la doctrine de saint Augustin, que durant les sept ou huit années qui suivirent sa conversion, Dieu ne lui a pas encore révélé le dernier point de la vérité touchant l'erreur plus subtile qui sera plus tard celle des prêtres de Marseille; il ne reçut cet éclaircissement du ciel qui acheva en lui la parfaite intelligence de tous les mystères de la grâce que depuis son épiscopat; il faut prendre les passages où il parle de la grâce non en passant mais au fond; il faut expliquer quelques passages obscurs par les passages clairs et formels et il faut considérer sa doctrine dans l'enchaînement de tous les principes. *Ibid.*, 88-89.

Arnauld examine les divers points attaqués par Habert et, tout en citant saint Augustin et Jansénius, il essaie de préciser sa propre pensée sur la loi mosaïque et l'Ancien Testament qui n'était qu'un état figuratif, une grande représentation vivante et animée, une « comédie en quelque sorte »; la synagogue n'était qu'une figure de l'Église, une « compagnie d'hommes charnels qui n'ont point de part à l'héritage du ciel. » Il défend les thèses de Jansénius sur la nature pure qu'à la suite de saint Augustin, il déclare impossible; il reprend les théories de Jansénius très distinctes de celles de Calvin, sur la prédestination et la réprobation, théories qui dérivent de la nature humaine corrompue par le péché originel, sur la grâce des anges et du premier homme, qui fut un secours suffisant et enfin sur la grâce efficace et la coopération de la volonté. Sur ce point, il précise, en termes parfois très heureux, la doctrine de Jansénius : la grâce de Jésus-Christ opère en nous le vouloir sans violenter la volonté, car, quoi qu'en disent les jésuites, Jansénius ne supprime pas l'activité humaine; Dieu opère le bien *avec* nous qui *restons* actifs. La nécessité d'ailleurs ne détruit point fatalement la liberté, et l'indifférence peut être le signe de la liberté, sans en constituer l'élément essentiel dans l'état de nature déchue; l'homme ne peut plus faire le bien qu'avec la grâce de Dieu. L. II.

Au l. III, Arnauld poursuit la défense de Jansenius relativement à la possibilité des commandements de Dieu que les hommes peuvent observer, s'ils veulent, mais qu'ils ne veulent observer que s'ils sont préparés par la grâce de Dieu; relativement à la grâce que Dieu accorde aux hommes pour les empêcher de tomber et à la liberté qui subsiste même après le péché, il étudie longuement la concupiscence, l'ignorance invincible et surtout les actions des infidèles; sur tous ces points, il défend les positions prises par Jansénius contre les attaques de Habert. Après avoir fait un vif éloge de l'archevêque de Sens qui avait embrassé le parti de Jansenius, il soutient que cette doctrine est inattaquable et qu'on ne l'a attaquée qu'en abusant de certaines propositions condamnées chez Baius ou par le concile de Trente.

Les deux derniers livres ne contiennent que des critiques de détail contre Habert qui cite avec éloge le concile d'Arles dont les décisions ne sont, en réalité, qu'une lettre du semi pelagien Fauste. Arnauld justifie les deux censures des facultés de Douai et de Louvain contre Lessius; et cite avec joie le Mémoire du pape Clément VIII à la Congrégation *De Auxiliis*, qui recommande saint Augustin comme le docteur de la grâce et approuve les thèses de ce saint docteur que Jansénius n'a fait que reproduire.

Pour répondre à l'*Apologie*, Habert publia un gros volume en latin. *Theologiæ græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ*. Habert veut démontrer la parfaite orthodoxie des Pères grecs contre les attaques d'Arnauld qui prétendait retrouver chez ces Pères les erreurs pélagiennes et semi-pélagiennes et il donna un certain nombre de citations qui pouvaient être gênantes pour les jansénistes. Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 185, se contente de dire que « Habert avait oublié qu'il était enfant de l'Église latine et que l'Église latine ne renvoie pas ses enfants aux Pères grecs, mais à saint Augustin pour savoir ce qu'ils doivent croire des mystères de la grâce. »

Au temps même de ce duel entre Habert et Arnauld, un autre champion entra en lutte : le P. Étienne Deschamps (1613-1701) soutenait des thèses sur le libre arbitre au collège des jésuites de Paris (4 janvier 1644) et il publiait, pour préciser ses idées, un écrit très important : *Defensio censuræ sacræ facultatis Parisiensis latæ 27 junii 1560, seu disputatio theologica de libero arbitrio*. Sous le pseudonyme d'Antoine Richard, le P. Deschamps y combat une des propositions essentielles de Jansénius : la violence seule ou coaction externe répugne à la liberté, laquelle peut coexister avec la nécessité. L'ouvrage, bien qu'écrit en latin, eut une grande vogue L'éditeur des *Œuvres d'Arnauld* t. XVI, p. XI, dit que les thèses de Deschamps furent reprises par le P. Petau, au t. III, de ses *Dogmes catholiques*, par le P. Labbe, *Triumphus catholicæ veritatis*, et le P. Duchesne, *Histoire du baianisme*, « un roman ». En 1646, parut une 3e édition considérablement augmentée, en tête de laquelle se trouve la thèse théologique soutenue le 10 juillet 1646 en Sorbonne par le prince de Condé, Armand de Bourbon : le jeune prince reprenait les thèses des jésuites de Louvain et affirmait, en particulier, la possibilité de la nature pure, l'universalité de la grâce suffisante, l'identité foncière des grâces suffisante et efficace qui ne différaient que par le consentement de la volonté accordé ou refusé, la nécessité de la grâce pour le bien surnaturel, mais non pour le bien moral. De son côté, le P. Deschamps combat la thèse de Jansénius sur la définition de la liberté et l'identification du volontaire avec le libre. Jansénius se rencontre avec Baius et emprunte son opinion aux protestants, car il donne les mêmes arguments, il apporte les mêmes exemples, il allègue les mêmes textes scripturaires et patristiques, il se sert des mêmes subtilités et lance contre les thèses catholiques les mêmes accusations. Bref, les doctrines soutenues par Jansénius ne diffèrent pas sensiblement des doctrines protestantes sur les points capitaux de la liberté et de son accord avec la grâce, et de la volonté de Dieu relativement au salut des hommes. Le P. Deschamps essaie également de préciser certaines idées émises par Jansénius, en particulier, au sujet de l'autorité de saint Augustin : on ne doit pas mettre ce docteur en opposition avec les autres Pères; d'ailleurs, même sur la question de la grâce, saint Augustin n'est pas infaillible et son autorité, quelque grande qu'elle soit, est inférieure à celle des papes, en sorte que les opinions de saint Augustin s'imposent à notre foi non point parce qu'elles sont de saint Augustin, mais parce qu'elles sont approuvées par des papes et des conciles. Aussi, même dans l'hypothèse où Jansénius exposerait toujours fidèlement la doctrine de saint Augustin, l'affirmation de saint Augustin ne serait pas décisive par elle-même. Le P. Deschamps examine longuement la question de la liberté et s'applique à montrer que Jansénius a mal compris la pensée du grand docteur qui est d'accord avec l'opinion commune : est libre ce qui est en notre pouvoir, donc ce que nous pouvons faire, *quand* nous voulons; par suite, toute sorte de nécessité est contraire à la liberté, puisque ce qui est nécessaire n'est pas en notre pouvoir; d'autre part, sans la liberté actuelle, le péché ne saurait exister, quoi qu'en dise Jansénius qui affirme qu'après le péché originel, il y a, sans la grâce, nécessité de pécher. Enfin le P. Deschamps combat la conception de la grâce médicinale exposée au t. III de l'*Augustinus* : les hommes ont encore aujourd'hui le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir à la grâce et ils peuvent observer les commandements qui leur sont imposés. L'ouvrage du P. Deschamps critique les thèses fondamentales de Jansénius et il est incontestablement l'écrit le plus sérieux qui ait été opposé à l'*Augustinus*.

A côté du P. Deschamps, d'autres adversaires moins redoutables attaquèrent encore Jansénius. Le P. Pierre de Saint-Joseph lança un *Avis charitable à l'apologiste de Jansénius* et *La théologie du temps*. Le P. Yves, capucin, publia *Des miséricordes de Dieu sur la conduite de l'homme, avant, durant et après le péché*, dédiées à Mgr le Prince; le P. Sirmond rééditait les œuvres d'Hincmar : *Hincmari, archiepiscopi Rhemensis opera, duos in tomos digesta*.

Afin de propager leurs doctrines, les jansénistes multiplient et rééditent leurs œuvres anciennes; un incident grave provoqué au Parlement de Toulouse par la publication d'un ouvrage du P. Réginald, dominicain, sur la science moyenne, faillit soulever de nouvelles polémiques après la réponse du P. Annat, mais l'Assemblée du clergé arrêta le procès, tandis que se répondaient attaques et ripostes en vers et en prose, en latin et en français. Gerberon, *Histoire du jansénisme*, t. I, p. 206-210.

I. AUTOUR DE L'AUGUSTINUS. — *Theses theologicæ de gratia, libero arbitrio, prædestinatione*, in-4°, Anvers, 1641; Jacobi Zegers, *Humilis et supplex querimonia adversus libellum R. P. S. J., regiæ capellæ Bruxellensis concionatoris, et theses RR. PP., anno 1641 disputatas*; accessit *Spongiola mendorum* et *clypeus adversus tela R. P. Viveri*, in-4°, Louvain, 1641; le même, *Augustini Ipponensis et Augustini Iprensis de Deo omnes salvari volente et Christo omnes redimente, homologia per theses antapologeticas expressa et Lovanii, loco per Jac. Zegers designando, propugnanda, quando adversariis videbitur*, in-8°, Louvain, 1641; Pierre de S. Joseph, *Defensio Augustini Hipponensis adversus Augustinum Iprensem, quoad auxilia gratiæ et humanam libertatem*, in-4°, Paris, 1643; Dorisy, *Vindiciæ S. Augustini adversus pseudo-Augustinum C. Jansenii*, in-4°, Paris, 1656; P. Stockmans, *Somnium Hipponense, sive judicium Augustini de controversiis theologicis hodiernis*, in-4°, 1641; Bulle *In eminenti*, 1641; Arnauld, *Observations sur une bulle prétendue qu'on fait courir depuis peu de jours touchant la doctrine de S. Augustin expliquée dans le livre de M. l'évêque d'Ypres*, 1643, *Œuvres*, t. XVI, p. 1-4; *Secondes observations sur la fausse bulle, ibid.*, p. 5-9; *Difficultés sur la bulle qui porte défense de lire le livre de Jansénius, évêque d'Ypres, les thèses des jésuites et autres ouvrages sur la matière de la grâce*, 1644, *ibid.*, p. 10-21; *Apologie de M. Jansénius, évêque d'Ypres et de la doctrine de S. Augustin expliquée dans son livre intitulé : Augustinus. Contre trois sermons de M. Habert*, in-4°, 1642, *ibid.*, p. 39-323; Habert, *Défense de la foi de l'Église et de l'ancienne doctrine de Sorbonne touchant les principaux points de la grâce... Contre le livre intitulé : Apologie de Jansénius*, in-4°, Paris, 1644; Arnauld, *Seconde apologie pour M. Jansénius*, 1644, *Œuvres*, t. XVII, p. 1-637 : François Irénée, *Sentiments sincères et charitables sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion à la Reine Régente*, in-8°, Paris, 1643; J. Sirmond, *Prædestinatus, Prædestinatorum hæresis et libri S. Augustino temere adscripti refutatio*, in-12, Paris, 1643 (se trouve dans *P. L.*, t. LIII, p. 587-672); Denis Petau, *De libero arbitrio libri tres*, in-fol., Paris, 1643; *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatum historia liber unus*, in-fol., Paris, 1643, (édité dans *Opus de theologicis dogmatibus*, t. III, l. VI); Bellegarde, *Sanctus Augustinus per seipsum docens et vincens pelagianos*, in-4°, Paris, 1643; Arnauld, *Lettre d'un docteur en théologie à un de ses amis sur un livre intitulé : Sentiments sincères et véritables sur les questions de la prédestination et de la fréquente communion*, *Œuvres*, t. XXVIII,

p. 461-492; *Considérations sur la Censure de la faculté de Paris de 1560*, Œuvres, t. XVI, p. 25-37; Auvray, *Censure d'un livre que le P. Jacques Sirmond a fait imprimer sur un vieil manuscrit et qu'il a intitulé : Prædestinatus*, in-8°, Paris, 1644; *Traduction des éloges donnés à S. Augustin et mis au commencement du livre intitulé : Sanctus Augustinus per seipsum docens catholicos et vincens pelagianos*, s. l. s. d., in-8° : Florent Conrius, *Tractatus de statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita*, in-4°, Louvain, 1641; *Peregrinus Hierichuntinus, hoc est, de natura humana feliciter instituta, infeliciter lapsa, miserabiliter vulnerata, misericorditer restaurata*, in-4°, Paris, 1641; Lib. Fromond, *Chrysippus, sive de libero arbitrio; epistola circularis ad philosophos peripateticos*, in-4°, s. l., 1644; Habert, *Propositiones excerptæ ex Augustino RR. D. Cornelii Jansenii, episcopi Iprensis, quæ in specimen exhibentur Suæ Sanctitati*, in-4, s. l., 1644; *Theologiæ Græcorum Patrum vindicatæ circa universam materiam gratiæ cum perpetua collatione Scripturæ, conciliorum, doctrinæ S. Augustini, S. Thomæ et scholæ Sorbonicæ libri tres*, in-fol., Paris, 1646; André Dabillon, *Le concile de la grâce* ou *Réflexions théologiques sur le second concile d'Orange et le parfait accord de ses décisions avec celles du concile de Trente*, in-4°, Paris, 1645; Antonii Ricardi (P. Étienne Deschamps), *Defensio sacræ facultatis theologicæ Parisiensis latæ 27 junii MDLX, seu disputatio theologica de libero arbitrio*, in-4°, Paris, 1645; rééditée en 1646 et publiée en 1654, in-fol., sous le titre : *De hæresi Janseniana ab apostolica Sede merito proscripta libri tres;* cette édition augmentée et corrigée par le P. Souciet a été publiée de nouveau en 1728; Armand de Bourbon, prince de Conti, *Thèses théologiques de la grâce et de l'eucharistie*, in-8°, Paris, 1646; Yves de Paris, *Les miséricordes de Dieu en la conduite de l'homme*, in-4°, Paris, 1645; *Avis charitables à l'apologiste de Jansénius pour la défense du P. Pierre de S. Joseph*, par lui-même, in-4°, Paris, 1655; Barcos, *Recueil de divers ouvrages sur la grâce*, in-4°, Paris, 1645; P. Reginald, *Quæstio theologica et historica et juris pontificii : quæ fuerit mens concilii Tridentini circa gratiam efficacem et scientiam medium*, in-4°, s. l., 1645, in-fol., Toulouse, 1706; P. Veron, *In Jansenii prætensum Augustinum; seu S. Augustinus liberatus a quatuor sophisticis Iprensisspeciebus novatoris scholæ, ex methodo augustiana*, in-4°, Paris, 1647; *La condamnation de la doctrine de Jansénius par cinq conciles français, huit cent ans il y a, selon les méthodes de S. Augustin ou Jansenii Gottescalcus hæreticus et le bâillon des jansénistes*, in-4°, Paris, 1648; Pierre de S. Joseph, *La théologie du temps examinée selon les règles de la véritable théologie... pour réponse au livre de la Grandeur romaine*, 2 in-4°, Paris, 1647; *Des sentiments du B. François de Sales touchant les matières de la predestination et de la grâce, recueillis principalement dans son excellent traite de l'Amour de Dieu*, in-12, Paris, 1647; *Examen des matières de la grâce pour la justification de Molina, contre ses anciens et nouveaux adversaires et pour la defense de M. Habert contre l'apologiste de Jansénius*, in-4°, Paris, 1647; R. Maupeou, *Gratiam Dei non esse semper efficacem, nec necessitare aut determinare voluntatem ad unum... Contra Jansenium*, in-4°, Paris, 1647; D. Petau, *De lege et gratià libri duo*, in-4°, Paris, 1648; Vincentii Lenis (Libert Fromont), *Theriaca adversus Dyonisii Petavii et Antonii Richardi de libero arbitrio libros*, in-4°, Paris, 1648; Petau, *Elenchus Theriacæ Vincentii Lenis*, in-4°, Paris, 1648; Lenis, *De libero arbitrio vindicis Epistola prodoma gemella ad Petavium et Richardum*, in-4°, Paris, 1648; A. Richardi, *Responsio ad objectiones Vincentianas qua Vinc. Lenis Theriacam præsentissimum esse venenum demonstratur*, in-4°, Paris, 1648; (Jean Sinnich), *Sanctorum Patrum de gratia Christi et libero arbitrio dimicantium Trias : Augustinus adversus Pelagium, Prosper Aquitannicus adversus Cassianum, Fulgentius Ruspensis adversus Faustum*, in-4°, Paris, 1648; Ripalda, *Adversus articulos olim a Pio V et Gregorio XIII et novissime ab Urbano VIII PP. damnatos libri duo, ad disputationes De ente supernaturali appendix*, in-fol., Cologne, 1648; Anonyme, *Patris Joannis a Ripalda, Societatis nomine Jesu, Vulpes capta per theologos sacræ facultatis academicæ Lovaniensis*, in-4°, Louvain, 1649.

II. AUTOUR DU LIVRE DE LA FRÉQUENTE COMMUNION. — Arnauld, *De la frequente communion où les sentiments des Peres, des papes, des conciles touchant l'usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie sont fidèlement exposés : pour servir d'adresse aux personnes qui pensent serieusement à se convertir à Dieu et aux pasteurs et confesseurs zélés pour le bien des âmes;* cet ecrit se trouve dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVII, p. 71-693; P. Nouet, *Sermons contre le livre d'Arnauld; Lettre circulaire de Messeigneurs les prélats assemblés à Paris le dimanche 23 novembre 1643; procès-verbal fait en ladite assemblée et la satisfaction du P. Nouet, de la Compagnie de Jésus, envoyés à Nosseigneurs les prélats de France*, Paris, 1643, *Œuvres d'Arnauld*, t. XXVI, p. 605-618; P. Lombard, *Lettre d'Eusèbe à Polémarque sur le livre de M. Arnauld de la fréquente communion où se découvrent ses artifices, sa mauvaise doctrine et l'imprudence de son dessein dans la direction des âmes, divisée en trois parties : sancta sanctis, unus sanctus*, in-4°, Paris, 1644; Petau, *De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, in-4°, Paris, 1644; G. Hermant, *Réflexions du Sieur Dubois sur divers endroits du livre du P. Petau où il approuve la doctrine de celui de la fréquente communion composée par M. Arnauld, docteur de Sorbonne*, in-4°, s. l. s. d.; P. Nouet (?), *Remarques judicieuses sur le livre intitulé : De la fréquente communion par M. Arnauld, docteur en théologie. Pour servir d'éclaircissement aux intentions et à la doctrine de l'auteur*, in-8°, Paris, 1644; P. Séguin, *Sommaire de la théologie du Sieur Arnauld, extrait du livre de la fréquente communion et des maximes de l'abbé de Saint-Cyran*, in-8°, s. l. s. d.; Arnauld, *La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la fréquente communion représentée dans les plus excellents ouvrages des SS. Pères grecs et latins et des auteurs célèbres de ces derniers siècles*, traduits en français par Antoine Arnauld, prêtre, docteur en théologie de la maison de Sorbonne, in-4°, Paris, 1644, *Œuvres*, t. XXVIII, p. 39-460; De La Milletière, *Le pacifique véritable sur le débat de l'usage légitime du sacrement de pénitence, expliqué par la doctrine du saint concile de Trente*, par Théophile Brachat, sieur de la Milletière, in-4°, Paris, 1644; Arnauld, *Défense de la vérité catholique contre les erreurs et les hérésies du sieur de la Milletière dans son livre intitulé : le pacifique véritable*, composée par M. Arnauld et adressée à Messieurs les prélats approbateurs de son livre : De la fréquente communion, in-4°, Paris, 1644, *Œuvres*, t. XXVIII, p. 529-567; Anon., *Application de la censure du livre intitulé : Le pacifique véritable au livre de la fréquente communion de M. Arnauld avec quelques remarques sur le libelle dudit sieur Arnauld intitulé : défense de la vérité catholique*, in-4°, s. l. s. d.; Ch. Hersent, *De la fréquente communion ou du légitime usage de la pénitence ou observations sur un livre de M. Arnauld, docteur de Sorbonne*, envoyées à un sien ami par Charles Hersent, prédicateur, in-4°, Paris, 1644; P. Yves, *Très humbles remontrances faites à la reine*, in-8°, Paris, 1644; G. Hermant, *Réponse à la remontrance que le P. Yves, capucin, a adressée à la reine régente sur le sujet du livre de la fréquente communion*, in-4°, Paris, 1644; Henri de Bourbon, *Remarques chrétiennes et catholiques sur le livre de la fréquente communion qui a paru nouvellement sous le nom de M. Antoine Arnauld*, in-8°, Paris, 1644; P. Séguin, *Réponse à l'apologie du sieur Arnauld contenue en sa lettre adressée à la reine régente, mère du roi*, in-4°, Paris, 1644; Anon., *Paradoxe par lequel il est démontré que le livre, De la fréquente communion n'est approuvé d'aucun prélat ou autre docteur théologien*, in-8°, Paris, 1644; Petau, *Abrégé de la doctrine du livre de la fréquente communion et de sa refutation comprise dans les livres de la pénitence publique et de la préparation à la communion du R. P. Denys Petau*, in-4°, s. l. s. d.; G. Hermant, *Apologie pour M. Arnauld, docteur de Sorbonne, contre un libelle publié par les jésuites, intitulé : Remarques judicieuses sur le livre De la fréquente communion*, in-4°, Paris, 1644; Arnauld, *Sentiments du P. Emery de Bonis, jésuite, qui a été reçu dans la compagnie du vivant de S. Ignace, touchant les abus qui se commettent dans la fréquente communion et dans la trop grande facilité de donner l'absolution aux pénitents, tirés de deux differents traités dont l'un est intitule : Traité du saint-sacrement de l'autel et l'autre : Miroir de confession, imprimes à Rome, en l'an 1595, avec privilège et permission des supérieurs. Où la grande utilité de la conduite des saints Pères touchant le délai de l'absolution et la séparation de l'eucharistie est reconnue et recommandée par le même Père avec un discours d'un docteur en théologie sur les sentiments de cet ancien jesuite*, in-4°, Paris, 1644, *Œuvres*, t. XXVIII, p. 493-528; François Renard, *Le juge sans interêt sur le sujet de la fréquente communion*, in-4°, Paris, 1644; *Maximes tirées de la doctrine des conciles et des saints Pères opposées à celles du livre de la frequente communion et à la conduite de quelques nouveaux directeurs*, in-4°, Paris, 1644; P. Bourgoing, *Déclaration présentée à la reine sur quelques points touchant le sacrement de penitence*, in-4°, s. l. s. d.; Jean de Launoy, *De mente concilii Tridentini circa satisfactionem in*

sacramento pœnitentiæ dissertatio, in-8°, Paris, 1644; Pierre Camus, *Pratique de la fréquente communion où l'on voit ce que l'Église primitive a observé touchant ce sujet, plusieurs abus réfutés et la doctrine des SS. Pères proposée. Avec un traité de la préparation à la fréquente communion*, in-8°, Paris, 1643; *L'usage de la pénitence et communion*, in-4°, Paris, 1644; *Du rare ou du fréquent usage de l'eucharistie*, in-12, Paris, 1644; *Exposition des passages des Pères, des papes et des conciles allégués dans un livre intitulé: De la fréquente communion*, in-8°, Paris, 1645; Abra de Raconis, *Examen et jugement du livre De la fréquente communion fait contre la fréquente communion et publié sous le nom du sieur Arnauld, docteur de Sorbonne. Où est ajouté un traité très important du directeur solide et apostolique pour opposer au directeur visionnaire de nos nouveaux prophètes*, in-4°, Paris, 1644; Anonyme, *Réponse au livre de M. l'évêque de Lavaur intitulé : Examen et jugement du livre de la fréquente communion : Première et seconde partie contenant la justification de tous les passages des saints Pères allégués dans le livre de la fréquente communion qui ont été accusés de faux par M. l'évêque de Lavaur*, in-4°, Paris, 1644; Abra de Raconis, *Brève anatomie du livre intitulé : Réponse au livre de M. l'évêque de Lavaur*, in-4°, Paris, 1645; Anonyme, *Réplique à l'anatomie de M. l'évêque de Lavaur où l'on ne justifie pas seulement M. Arnauld dans le rapport des autorités des SS. Pères, mais, où l'on explique aussi tous les points de doctrine et de théologie qui regardent ces autorités et où l'on découvre plusieurs faussetés et erreurs des livres de M. l'évêque de Lavaur*, in-4°, Paris, 1645; Raconis, *Déclaration de M. l'évêque de Lavaur touchant une lettre supposée par lui écrite à N. S. Père le pape et présentée à Messeigneurs de l'assemblée du clergé de France. Avec la véritable lettre qu'il lui a envoyée et la réponse très favorable et très avantageuse qu'il a plu à Sa Sainteté de lui envoyer*, in-4°, Paris, 1646; *Lettres écrites à N. S. Père le pape et à Mgr le cardinal Barberin par Messeigneurs les archevêques et évêques, approbateurs du livre de la fréquente communion*, in-4°, Paris, 1644; Jean Bourgeois, *Relation de M. Bourgeois, docteur de Sorbonne et député de vingt évêques de France vers le Saint-Siège, pour la défense du livre : De la fréquente communion, composé par M. Arnauld, contenant ce qui s'est passé à Rome en 1645 et 1646 pour la justification de ce livre*, in-4°, 1695. Cette relation se trouve dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. XXVIII, p. 665-734; elle est presqu'*in extenso* dans les *Mémoires* de G. Hermant, t. I, p. 330-390; Anon., *Défense du livre De la fréquente communion ou lettres des prélats approbateurs aux papes Urbain VIII et Innocent X et au cardinal Barberin pour la recommandation de ce livre*, in-4°, Paris, 1646.

III. Les deux chefs de l'Église. — La Préface mise en tête du livre de la *Fréquente communion* par Barcos souleva quelques polémiques sur la question des deux chefs de l'Église : Raconis, *La primauté et souveraineté singulière de S. Pierre, prouvée par l'Écriture, par les conciles, par les papes, par les Pères de tous les siècles, parlant comme interprètes de l'Écriture, comme témoins de la croyance de l'Église et comme docteurs particuliers pour opposer au phantôme des deux chefs de l'Église, qui n'en font qu'un, de nos docteurs visionnaires*, in-4°, Paris, 1645; P. Yves, *Le souverain pontife ou Traité de la primauté de saint Pierre contre les hérétiques*, in-12, Paris, 1645; Barcos, *Traité de l'autorité de saint Pierre et de saint Paul qui réside dans le pape successeur de ces deux apôtres, où sont représentés les sentiments des Écritures, des saints Pères et particulièrement des papes et de l'Église romaine sur cette matière, pour servir de réponse aux accusations atroces et injurieuses qu'on a formées contre cette proposition du livre De la fréquente communion, que S. Pierre et S. Paul sont deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un*, in-4°, Paris, 1645; Pierre de Saint-Joseph, *L'avocat de S. Pierre et de ses successeurs contre l'avocat non avoué de S. Paul ou l'examen du livre qui porte pour titre : De l'autorité de S. Pierre et de S. Paul*, in-4°, Paris, 1645; Isaac Habert, *De cathedra seu primatu singulari S. Petri in Ecclesia catholica, apostolica et romana, libri duo*, in-4°, Paris, 1645; Barcos, *La grandeur de l'Église romaine établie par l'autorité de S. Pierre et de S. Paul et justifiée par la doctrine des papes, des Pères et des conciles et par la tradition de tous les siècles, pour servir de défense à l'écrit De l'autorité de S. Pierre et de S. Paul et de réponse à trois livres publiés contre cet écrit par Dom Pierre de Saint-Joseph, M. Habert et M. l'évêque de Lavaur*, in-4°, Paris, 1645; *Décret de notre très saint Père le pape Innocent X, par lequel cette proposition: « S. Pierre et S. Paul sont deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un » est déclarée hérétique*, in-8°, Paris, 1647; Barcos, *In decretum romanæ Inquisitionis de auctoritate principum apostolorum Petri et Pauli notationes*, in-8°, 1647; *Sentence du prévôt de Paris et de son lieutenant civil portant condamnation du libelle paru sous le titre de: Remarques sur un décret de l'Inquisition de Rome touchant l'autorité des princes des apôtres S. Pierre et S. Paul*, in-8°, Paris, 1647; Raynaud, *Corona aurea super mitram romani pontificis selectorum titulorum quibus concilia et Patres romani pontificis et sedis apostolicæ majestatem coronarunt, illustrata collectio. Accessit confutatio novi erroris de Ecclesia bicipiti, seu disputatio de unici corporis Christi mystici uno simul ac duplici capite*, in-4°, Rome, 1647; Pierre de S. Joseph, *Second examen touchant la question des deux chefs de l'Église qui n'en font qu'un, pour réponse au livre: De la grandeur de l'Église romaine*, in-4°, Paris, 1647.

L'ouvrage d'Albert de Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, in-8°, Louvain, 1917, donne un excellent résumé de ces polémiques.

II. Histoire des cinq propositions jusqu'à leur condamnation par Rome (1648-1653). — Le 2 janvier 1644, la bulle d'Urbain VIII fut portée à la Sorbonne avec une lettre de cachet du roi qui ordonnait de la recevoir. La faculté, après avoir entendu et approuvé les députés désignés à cet effet, défendit le 15 janvier « à tous les docteurs et bacheliers d'approuver ou de soutenir les propositions censurées par les bulles de Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII. » Pourtant, malgré cette défense, les opinions condamnées reparaissaient dans quelques thèses. Dans l'assemblée du 1er juillet 1649, le syndic Nicolas Cornet signala ce fait; il dit, en particulier, que des bacheliers faisaient imprimer dans leurs thèses des propositions qu'il avait rayées dans leur manuscrit et que d'autres soutenaient verbalement des propositions supprimées dans leurs thèses. Il suggéra, pour remédier à ces désordres, d'examiner quelques propositions qui contenaient en abrégé ce que lui et d'autres docteurs avaient trouvé de plus contraire à la foi dans le livre de Jansénius. Il nota six propositions auxquelles on en ajouta une septième; malgré l'opposition de Louis de Saint-Amour, jeune docteur, on nomma des commissaires pour examiner les propositions.

Nous citerons plus loin les cinq premières propositions. La sixième était ainsi conçue : « l'Église a estimé autrefois que la pénitence sacramentelle seule ne suffisait pas pour les péchés secrets; » la septième portait que « l'attrition naturelle suffit pour le sacrement de pénitence. » Ces deux propositions furent bientôt abandonnées et toutes les discussions se concentrèrent sur les cinq premières. La démarche de Cornet qui dénonçait les propositions fut vivement attaquée par l'abbé de Bourzéis, *Propositiones de gratia propediem in Sorbona examinandæ*, et par Arnauld, *Considérations sur l'entreprise faite par M. Cornet, syndic de la faculté, en l'assemblée du 1er juillet 1649*, *Œuvres*, t. XIX, p. 1-45. Arnauld reproche fortement à Cornet « de s'être avisé de lui-même, sans en être requis par personne, de former de sa tête des propositions telles qu'il lui a plu, en tel nombre qu'il lui a plu et sur telle matière qu'il lui a plu et même sur des sujets tous différents et qui n'ont ensemble aucune connexion. » Il veut « ruiner l'autorité de saint Augustin » qu'il combat « en renard et non en lion. »

Au sein de la Sorbonne, il y eut une très vive opposition: 60 docteurs présentèrent une requête au Parlement pour faire appel comme d'abus contre la conclusion de la faculté et contre la censure qui parut signée des commissaires. Les opposants furent reçus appelants par un arrêt du 5 octobre qui fut signifié au doyen et syndic le 1er décembre, et qui défendait de publier le projet de censure et de mettre en question les propositions dénoncées. Les choses en étaient là, lorsque le clergé s'assembla en mai 1650 et décida de s'adres-

ser au pape Innocent X. Habert, le théologal de Paris, fut chargé de faire la lettre au Pape; elle fut signée de 85 évêques auxquels trois autres se joignirent dans la suite. Pour faire cesser les discussions qui, depuis dix ans, troublent l'Église, les évêques supplient le Pape de « définir *clairement* et *distinctement*..... de porter un jugement clair et distinct » sur chacune des propositions qui suivent sur lesquelles « la dispute est plus dangereuse et la contestation plus échauffée. » Ils citent les cinq propositions et demandent encore « de prononcer sur le sens de ces propositions un jugement clair et distinct. »

A la demande de quelques évêques opposants, Arnauld publia des *Considérations sur la lettre de M. l'évêque de Vabres*, *Œuvres*, t. XIX, p. 43-73, et le P. dom Pierre de Saint-Joseph répondit par une *Défense de MM. les évêques qui ont écrit au Saint-Père touchant quelques points de la doctrine de Jansénius pour répondre aux considérations très inconsidérées que les jansénistes ont faites sur leur lettre.* Onze prélats, parmi lesquels Gondrin, archevêque de Sens, Gilbert de Choiseul, évêque de Comminges, Vialart, évêque de Châlons, Henri Arnauld, évêque d'Angers et frère du grand Arnauld, écrivirent au pape pour le prier de ne point se prononcer avant que l'Église de France eut examiné les propositions.

Le pape nomma une commission chargée spécialement d'étudier les cinq propositions (12 avril 1651); les quatre cardinaux désignés se réunirent le 20 avril et, sous la présidence du cardinal Jules Roma, examinèrent les propositions qu'ils comparèrent à celles de Baius, en attendant l'arrivée des députés français. Les quatre envoyés des jansénistes : Louis de Saint-Amour, Brousse, de La Lane, docteurs de Sorbonne et Angran, licencié, arrivèrent à Rome les premiers, avant Hallier, Joisel et Lagault, députés des 88 évêques. Le cardinal Roma demanda des mémoires à tous les députés (11 juillet 1652); ce cardinal étant mort le 16 septembre fut remplacé par le cardinal Spada, devenu doyen de la Congrégation, qui fut lui-même remplacé comme membre de la commission par le cardinal Fabio Chigi, le futur Alexandre VII. La commission choisit onze consulteurs : les Pères Vincent Candide et de Pretis, dominicains, le P. Visconti, général des augustins, le P. Raphael Avensa, général des Théatins, le P. Modeste de Ferrare, procureur général des cordeliers, le P. Dominique Campanella, carme déchaussé, le P. Luc Wadding, franciscain, le P. Marc Antoine Carpinetti, procureur général des capucins, le P. Ange Marie de Crémone de l'ordre des servites, le P. d'Elbene, supérieur des théatins, le P. Sforza Pallavicini, jésuite. Les PP. Célestin Bruni, augustin et Augustin Tartaglia, carme déchaussé, se joignirent bientôt aux onze consulteurs. Albizzi, assesseur général de la S. C. de l'Inquisition, fut le secrétaire de la commission. Rapin, *Mémoires*, t. II, p.36-41.

L'examen des propositions dura plus de deux ans (du 16 avril 1651 au 31 mai 1653). La première congrégation avec les consulteurs fut tenue le 24 septembre 1652. Chacune des propositions fut d'abord discutée devant les cardinaux par les consulteurs, dans des séances privées, d'octobre 1652 à janvier 1653, Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 1-24, 31-48, 53-55, 63-73, 81-120; Dumas, *Histoire des cinq propositions*, t. I, p. 23-26, tandis que le pape est tenu au courant de toutes les conférences. Le 27 janvier 1653, le cardinal Spada invita les députés jansénistes et antijansénistes à défendre leurs sentiments devant les cardinaux et les consulteurs. Les séances du mois de février furent consacrées à résumer les conclusions générales; enfin durant les mois de mars et d'avril, en onze séances auxquelles assistait le pape, on examina de nouveau les propositions. Après avoir entendu les députés des deux partis et lu les écrits, composés par eux, le pape, avec l'aide des cardinaux et des consulteurs, rédigea la bulle qui parut le 31 mai 1653 et qui qualifiait chacune des cinq propositions.

Le pape ajoutait qu'il n'entendait point, par cette déclaration, approuver, de façon quelconque, les autres opinions qui sont contenues dans le livre de Jansénius. Texte dans Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III *b*. p. 261.

La bulle *Cum occasione* fut envoyée avec un bref au Roi très chrétien et à tous les princes catholiques. Elle arriva en France le 20 juin et le nonce la remit au roi avec le bref du pape le 3 juillet. Le conseil hésita à la recevoir, disent les jansénistes, à cause des libertés de l'Église gallicane qui paraissaient atteintes; mais, sur les instances du cardinal Mazarin et de M. de Marca, archevêque-nommé de Toulouse, il enregistra la bulle, dès le 4 juillet, avec une déclaration du roi.

Mazarin fit rassembler les prélats qui se trouvaient à Paris. Les trente évêques présents se réunirent le 11 juillet chez le cardinal Mazarin alors malade; ils acceptèrent la bulle; ils écrivirent au pape une lettre de remerciement et aux prélats du royaume une autre lettre pour les engager à recevoir la bulle avec eux. Des lettres patentes du roi autorisaient la publication de la bulle et ordonnaient de la recevoir sans obstacle. La plupart des évêques du royaume publièrent le mandement dressé par les évêques de l'assemblée; cependant l'archevêque de Sens et les évêques de Châlons, Orléans, Angers, Beauvais et Comminges modifièrent les termes de ce mandement et ceux de Sens et de Comminges furent même condamnés par un décret du 23 avril 1654.

L'évêque de Rennes, Henri de la Mothe Houdencourt, premier aumônier de la reine-mère, par ordre du roi, apporta la bulle à la faculté de théologie (1er août) qui la reçut et l'enregistra. La faculté déclara que tous les docteurs et bacheliers seraient obligés de s'y soumettre et elle fit défense d'enseigner ou de soutenir aucune des propositions condamnées. L'assemblée du 1er septembre confirma cette conclusion et ajouta même qu'on exclurait de la faculté quiconque soutiendrait avec opiniâtreté une de ces propositions. *Recueil historique des bulles, constitutions, brefs, décrets et autres actes*, p. 76-84; Fuzet, *Les jansénistes du XVIIe siècle*, p. 217-269.

III. Les cinq propositions. Comment elles se rattachent a l'Augustinus. — Dans le livre *De la grâce du premier homme et des anges* et dans les livres *De la grâce du Sauveur*, Jansénius indique la distinction essentielle qu'il établit entre l'état d'innocence et l'état de nature déchue : dans l'état d'innocence, l'homme, par sa nature, était placé dans un certain équilibre entre le bien et le mal qu'il pouvait choisir à son gré, car il était parfaitement libre ou de persévérer dans le bien ou de faire le mal; actuellement, après le péché, l'homme a perdu complètement cette indifférence, cet équilibre parfait entre le bien et le mal et il a contracté l'inéluctable nécessité ou de faire le mal, tant qu'il reste sous l'empire de la concupiscence, ou de faire le bien, quand il a reçu la grâce. *Erat instar bilancis in æquilibrio constitutus et instar globi rotundissimi in planitie perfectissima versus omnem partem æque mobilis, hinc adjutus per naturam, inde per gratiam. De gratia primi hominis*, c. XIV, *et de gratia Christi*, l. II, c. III.

Dans les deux états, la grâce est nécessaire; mais, dans l'état d'innocence, la grâce était soumise à l'empire de la volonté qui était parfaitement libre; c'est l'*adjutorium sine quo non*, la grâce suffisante des molinistes. Dans l'état de nature déchue, la grâce est maîtresse de la volonté; c'est l'*adjutorium quo*, la grâce efficace des thomistes.

Dans l'état actuel, la volonté a perdu la liberté qu'elle tenait de sa nature et désormais elle est soumise à l'empire de la délectation dominante, soit de la concupiscence, soit de la grâce.

Cette double délectation à laquelle la volonté obéit infailliblement est un mouvement indélibéré par lequel la volonté est portée vers un objet qui lui est convenable ou agréable, *De gratia Salvatoris*, l. IV, c. II; ce mouvement indélibéré précède l'examen de la raison et le consentement de la volonté, *ibid.*, l. IV, c. XI, laquelle est mue par la délectation victorieuse. Cette délectation est si nécessaire que, sans elle, l'homme ne peut faire ni le bien ni le mal. *Ibid.*, l. IV, c. VI, VII, IX, X, XI; l. VII, c. III.

Cette thèse de la délectation victorieuse peut être considérée comme un des fondements de tout le système janséniste et c'est de cette théorie que Jansénius lui-même tire ses thèses capitales :

1° La volonté de l'homme déchu ne peut ni rien vouloir, ni rien faire, sans être mue par la délectation céleste de la grâce ou la délectation terrestre de la concupiscence. *De gratia Christi*, l. IV, c. VII : *Voluntas, sine delectatione velle aut moveri.... nullo pacto potest... Voluntas... nisi aliquid occurrerit quod delectet atque invitet animum, moveri nullo pacto potest. Ibid.*, c. VIII.

2° Tant que dure la vie actuelle, l'âme est le théâtre de la lutte des deux délectations céleste et terrestre et la volonté suit nécessairement celle qui est la plus forte. *De gratia Christi*, l. IV, c. IV.

3° La volonté est mue nécessairement du côté où l'incline la délectation antécédente et celle-ci obtient infailliblement le consentement de la volonté. *Ibid.*, l. IV, c. VI, IX; l. VII, c. III. L'homme, sous l'influence de la grâce, va au bien comme les bienheureux, aussi nécessairement qu'eux; la seule différence est qu'il peut perdre la grâce qui le fait agir, tandis que chez les bienheureux, cette grâce est inamissible. Donc pas de résistance intérieure vraie à la grâce; l'homme peut *être changé;* il ne *peut changer de lui-même.*

4° Si les deux délectations sont absolument égales, il n'y a pas d'action possible de la volonté. *Ibid.*, l. IV, c. X.

5° La délectation victorieuse diffère entièrement de la prédétermination physique des thomistes, car elle est relative à la délectation opposée sur laquelle elle l'emporte, parce qu'elle lui est supérieure en degré et en force. La grâce est dite victorieuse par comparaison à la cupidité opposée : elle est victorieuse, quand elle surpasse la cupidité et cette même grâce victorieuse devient inefficace, lorsqu'elle se trouve en face d'une cupidité plus forte : *Delectatio est victrix, quando alteram superat. Quod si contingat alteram ardentiorem esse, in solis inefficacibus desideriis hærebit animus, nec efficaciter unquam volet quod volendum est*, *Ibid.*, l. VIII, c. II. Par suite, la délectation, victorieuse dans un cas, peut ne pas l'être dans un autre où la délectation contraire est plus forte.

6° La nécessité d'une délectation victorieuse, soit pour le bien soit pour le mal, ne tient point à la nature de la volonté qui resterait inerte sans elle, car, chez le premier homme, la volonté se mouvait d'elle-même et Adam a commis son péché sans aucune délectation préalable; elle ne vient pas, non plus, de la nature de l'acte proposé qui devrait produire en nous une certaine attraction; elle vient seulement de l'infirmité de notre nature déchue, blessée par le péché originel et placée désormais sous l'empire de la concupiscence. *Ibid.*, l. IV, c. VII, VIII, IX. La véritable raison de cette nécessité vient de ce que le péché a atteint notre nature. L'empire de la concupiscence sur notre volonté est né du péché; c'est une punition du péché. Cette concupiscence malheureuse engendre, dans la volonté laissée à ses propres forces, la nécessité de pécher, nécessité qui ne peut être vaincue et supprimée que par la délectation victorieuse de la grâce.

Bref, dans la doctrine de Jansénius, l'efficacité de la grâce s'explique exclusivement par la délectation indélibérée, victorieuse, supérieure à la délectation contraire. Sous l'empire de cette délectation victorieuse, la volonté agit nécessairement. L'hérésie janséniste place l'affranchissement du péché, non point dans la simple rémission du péché, dans la grâce sanctifiante ou habituelle, mais dans le secours actuel de la grâce qui triomphe de la délectation terrestre. *Ibid.*, l. VII, c. VI.

De ces principes découlent, comme de leurs prémisses, les cinq fameuses propositions qui résument toute la doctrine de Jansénius sur la grâce et le libre arbitre. En effet :

1° Les commandements sont évidemment impossibles pour le juste qui les transgresse, parce que, chez lui, la concupiscence l'emporte sur la délectation céleste, ou est nulle ou, du moins, est plus faible, *De gratia Christi*, l. III, c. XIII. Dans ce cas, le juste ne peut que transgresser les commandements, puisqu'il n'a pas la grâce qui lui serait nécessaire pour les accomplir, quels que soient d'ailleurs les efforts qu'il fasse pour les remplir.

2° La seconde proposition qui énonce l'impossibilité, dans l'état présent, de résister à la grâce interne, découle de la même thèse, puisque cette grâce produit nécessairement son effet et meut nécessairement la volonté au bien. *De gratia Christi*, l. II, c. XXVII.

3° Il n'y a donc aucune indifférence active réelle, aucun pouvoir réel pour la volonté d'agir autrement qu'elle ne le fait sous l'empire de la délectation victorieuse. La liberté actuelle ne peut donc consister que dans l'exemption de toute coaction, puisque la volonté n'a plus le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. *Ibid.*, l. IV, c. IX.

4° La grâce appelée suffisante n'existe pas et ne peut plus exister, puisque la volonté est invinciblement entraînée du côté où l'emporte la plus forte délectation présente; dès lors, on comprend que Jansénius regarde la théorie de la grâce suffisante comme une erreur semi-pélagienne. *Ibid.*, l. II, c. IV, X, XI, XII.

5° Par suite, Dieu ne veut pas le salut de ceux qui périssent, car, s'il le voulait, il accorderait des grâces qui les sauveraient; donc il n'est mort pour aucun de ceux qui ne se sauvent pas. *Ibid.*, l. III, c. XXI.

Dans un *Mémoire historique de ce qui s'est passé sur les questions de la grâce et du libre arbitre depuis le milieu du dernier siècle jusqu'à notre temps*, Bibliothèque nat., mss fonds français, n. *19 306*, M. Du Pin résume fort bien les idées fondamentales de l'*Augustinus*, p. 19-20, dans les termes suivants : « Le fondement de sa doctrine est qu'il y a deux sortes d'états et deux sortes de grâces; dans l'état d'innocence, l'homme était entièrement libre et la grâce qu'il avait était soumise à sa liberté; depuis le péché d'Adam, il est tombé dans une malheureuse nécessité de pécher et toutes ses actions faites sans grâce sont autant de péchés; il a besoin, pour faire le bien, d'une grâce qui le fasse agir infailliblement et invinciblement; cette grâce n'est pas donnée à tous et ainsi tous les hommes n'ont pas toujours tous les secours nécessaires pour observer les commandements de Dieu. Tous les hommes étant devenus coupables par le péché du premier homme, ils ne méritent plus que la damnation et Dieu ne commettrait aucune injustice, s'il les laissait tous périr, en punition du péché originel; la prédestination n'est qu'un décret purement gratuit par lequel il a destiné de toute éternité d'en retirer quelques-uns et de leur donner des grâces pour les faire persévérer dans le bien jusqu'à la fin de leur

vie; la réprobation, au contraire, est la justice que Dieu fait en les laissant dans cette masse... »

Ceci posé, nous allons étudier successivement les cinq propositions, en montrant comment elles sont contenues explicitement ou non dans l'*Augustinus*.

1° *Première proposition.*

Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.	Quelques commandements de Dieu, pour des hommes justes le voulant bien et s'y efforçant, sont impossibles à accomplir étant données les forces qu'ils ont actuellement; il leur manque aussi la grâce qui rendrait ces préceptes possibles.

Cette proposition est qualifiée « comme téméraire, impie, blasphématoire, digne d'anathème et hérétique. »

De l'aveu des jansénistes, cette proposition se trouve à peu près en propres termes dans l'*Augustinus*, *De gratia Christi*, l. III, c. XIII, où Jansénius dit que certains justes ne peuvent accomplir certains préceptes à cause de leur volonté infirme.

De l'examen du contexte, il ressort très nettement que Jansénius ne parle point de *tous* les justes, mais seulement de *quelques-uns*, qui, à de certains moments, sont dans l'impossibilité de remplir des commandements, parce qu'ils n'ont pas actuellement la grâce nécessaire pour vaincre la concupiscence : *Vires ad faciendum quod præcipitur, homo etiam fidelis et justus non semper habet integras, sed ex ipsa tentatione divisas.... Illam implendi talia præcepta difficultatem inde proficisci quod.... vires voluntatis infirmæ sunt propter concupiscentiam a volendo bono retrahentem.*

De quelle nature est cette impuissance? Le c. XV permet de répondre à cette question. Jansénius y distingue quatre sortes de pouvoirs : 1. Un pouvoir très *éloigné* qui vient de la seule volonté, en tant qu'elle est flexible au bien et au mal et qu'elle n'est ancrée ni dans le bien comme celle des bienheureux, ni dans le mal comme celle des damnés; ce pouvoir existe chez tous les hommes, tant qu'ils sont dans la vie d'épreuve; 2. un pouvoir *plus prochain* qui vient de la foi et qui ne se rencontre que chez les fidèles, lesquels, seuls, par la foi, connaissent Dieu; 3. un pouvoir *encore plus prochain* qui vient de la charité ou grâce habituelle qui justifie l'homme; ce pouvoir n'existe que chez les justes; 4. enfin un pouvoir *très complet* qui vient de la grâce actuelle victorieuse de la concupiscence et qui fait faire le bien, en sorte que l'homme qui a reçu cette grâce non seulement peut ce qu'il veut, mais, en réalité, veut et fait ce qu'il peut.

Par suite, relativement à l'accomplissement des commandements, l'homme peut se trouver dans une quadruple impuissance : la première est caractérisée par l'incapacité absolue de se tourner vers le bien : c'est le cas des damnés; la seconde vient de l'absence de la foi : c'est le cas des infidèles; la troisième vient de l'absence de la grâce sanctifiante : c'est le cas du pécheur; enfin la quatrième vient de l'absence de la grâce actuelle victorieuse; c'est le cas des justes qui transgressent les préceptes. Cette grâce actuelle de qui dépend l'acte bon n'est point au pouvoir de l'homme même justifié et, par conséquent, le juste qui n'a pas cette grâce est dans l'impuissance d'observer les commandements et de bien vivre.

Mais le juste qui est ainsi dans l'impuissance actuelle d'observer le précepte, n'est-il pas excusable de le violer? Jansénius distingue ici deux sortes d'impuissances : l'une provient de l'absence de quelque chose qu'on ne peut se procurer, quelque effort que l'on fasse, comme, par exemple, l'impuissance de faire l'aumône, quand on n'a rien. Dieu n'ordonne jamais de commandements à l'égard desquels nous serions dans une telle impuissance. Mais il y a une autre impuissance qui vient du *défaut de notre volonté elle-même*, de la volition, qui, si, elle existait comme elle le devrait, observerait aisément le commandement. Cette impuissance non seulement n'excuse pas, mais elle rend plus criminel : « car, écrit Jansénius, encore que les hommes se soient mis dans la nécessité de pécher, néanmoins ils font le mal et avec toute la liberté qui est possible, puisqu'ils le font quand il leur plaît et ils n'ont rien tant en leur pouvoir que les actions qu'ils commettent, après en avoir contracté de grandes habitudes. » Cette impuissance accompagne et ne précède pas l'acte; elle n'est pas cause qu'on fait ce qu'on ne voudrait pas faire ou qu'on ne fait pas ce qu'on voudrait et devrait, mais elle se rencontre seulement avec la volonté de ceux qui agissent, laquelle est tellement disposée que, quand bien même ils pourraient faire autrement, cependant ils ne le voudraient pas, leur affection étant tellement attachée à la nature qu'il n'y a rien qu'ils ne quittent pour elle. L. III, c. XV.

Les jansénistes ont toujours dit que cette impuissance vient du *défaut de volonté* et c'est pour cela que le juste est coupable de ne pas observer les commandements : il le pourrait, s'il le voulait. Mais ne faudrait-il pas dire plutôt que le défaut de volonté vient précisément de cette impuissance? On ne veut pas, parce qu'on ne peut pas. En effet, d'après Jansénius, non seulement le juste ne veut pas pleinement et parfaitement observer les commandements, mais il ne peut pas le vouloir, car il lui manque et le vouloir et le pouvoir de vouloir, puisque, seule, la grâce victorieuse (qu'il n'a pas) peut donner le vouloir et le pouvoir. L. IV, c. VII; l. VII, c. II, III. Donc, quand il n'a pas la grâce victorieuse, le juste non seulement ne veut pas, mais ne peut pas vouloir le bien. Par conséquent, lorsque manquent à la fois et l'action et le pouvoir, ce n'est pas l'impuissance qui provient du défaut d'action, mais c'est le défaut d'action qui provient de l'impuissance, car l'action suppose le pouvoir d'agir, tandis que le pouvoir d'agir ne suppose pas l'action.

Bref, on peut dire que l'impuissance d'observer les commandements vient du défaut de volonté, mais le défaut de volonté vient de l'impuissance de vouloir et cette impuissance de vouloir vient de l'absence de la grâce victorieuse; ou, en d'autres termes, le juste n'observe pas les commandements, parce qu'il ne veut pas les observer, mais il ne veut pas les observer, parce qu'il ne peut pas les observer et il ne peut pas les observer, parce qu'il n'a pas la grâce victorieuse, qui, seule, donnerait le pouvoir de vouloir et de faire.

Ce défaut de volonté qui engendre l'impuissance d'observer les commandements est quelque chose de nécessaire qui dérive du péché originel et dont la volonté ne peut se délivrer, puisqu'avant d'avoir reçu la grâce, elle est sous l'empire de la concupiscence victorieuse. L. IV, c. VII et c. XI tout entier.

L'impuissance où se trouve la volonté, laissée à ses propres forces, d'observer les commandements est ou bien 1. absolue, immuable, permanente, comme chez les damnés qui, dit Jansénius, *De gratia Christi*, l. VII, c. XI : *Amissa irreparabiliter bene volendi et bene faciendi potestate, solius mali potestatem et libertatem habent*, ou bien 2. relative, transitoire, passagère : c'est le cas de l'homme voyageur, lorsque la cupidité l'entraîne au mal; la grâce peut devenir victorieuse en lui, et dès lors, l'impuissance n'est que temporaire et relative aux forces actuelles qui, dominées par la concupiscence, peuvent triompher avec une grâce victorieuse; la volonté peut changer, soit que la concupiscence diminue, soit que la grâce augmente. L. VIII,

c. xx. En réalité, cette impuissance *hic et nunc* est une impuissance physique, absolue, d'après Jansénius lui-même, l. IV, c. xv; l. VII, c. I, et non pas seulement une impuissance morale, puisqu'elle vient de l'absence d'un secours absolument nécessaire pour agir, l. III, c. xiii, et de la prédominance de la cupidité. L. VII, c. ii, v. Arnauld, de son côté, écrit : « Si un secours est nécessaire pour faire quelque chose, on peut dire véritablement que celui à qui ce secours manque ne peut faire cette chose, comme si un bateau m'est nécessaire pour passer une rivière, il est vrai de dire que je ne puis la passer sans un bateau. » *Défense de la Constitution d'Innocent X*, Ire partie, c. ii, p. 3.

Ainsi, par le péché originel, l'homme est tombé dans l'impuissance volontaire de faire aucun bien, d'observer les commandements, parce que sa volonté est dominée par la cupidité : il n'agit et ne peut agir que par les mouvements de la concupiscence. Par suite, l'homme n'a point perdu les principes nécessaires à la production des actions bonnes et la puissance de la volonté n'a point été détruite, mais il n'a plus le pouvoir *plein, complet, suffisant, prochain* d'observer les commandements. *Système de Nicole sur la grâce nouvelle*, Bibliothèque nat., mss, fonds français, n. *10 592*, p. 10, 47-48.

Quelle est la nature de la grâce qui, parfois, manque au juste et qui lui donnerait le pouvoir prochain d'observer les commandements? Cette grâce est absolument efficace, en ce sens qu'elle produit toujours l'effet pour lequel elle est donnée et son efficacité est telle que, sans elle, l'effet ne saurait être produit. Cette thèse est exposée en maints passages de l'*Augustinus*. *De gratia Christi*, l. II, c. iv, xxiv, xxv; l. IV, c. vi; l. VIII, c. iii, etc.

Cependant Jansénius distingue deux sortes de grâces efficaces : 1. une grâce efficace forte, victorieuse, qui emporte la volonté de l'homme à la manière d'un torrent impétueux qui renverse tous les obstacles et elle produit son effet total; c'est le vouloir parfait; 2. une grâce efficace faible, petite, débile qui meut la volonté comme un léger souffle et ne produit que des affections stériles, et des désirs inefficaces; c'est le vouloir imparfait : *quemadmodum inundatio divinæ gratiæ, totam hominis voluntatem secum instar impetuosi cujusdam torrentis rapit, sic ut omnia humani cordis retinacula, quibus terrenis rebus irretitur, velut violenta quadam tempestate dirumpat; ita lenis ille velut auræ tenuis afflatus, complacentiam quamdam voluntatis tenuissimam... suaviter impetrat.* L. II, c. xxvii.

Après ces explications empruntées à Jansénius lui-même, il est facile de voir le sens précis de la 1re proposition. Certains justes, avec une grâce actuelle faible, avec les forces présentes que leur donnent cette grâce actuelle, le libre arbitre, la foi et la grâce habituelle, font des efforts et veulent observer les commandements; cependant, d'autre part, ils sont entraînés par une cupidité plus forte que la grâce actuelle. Dans ce cas, le commandement leur est *hic et nunc* impossible non point d'une manière absolue, éloignée, définitive, comme s'ils n'avaient aucune force ou que leurs forces actuelles ne puissent pas s'accroître; mais d'une manière prochaine, immédiate, actuelle, relative aux forces présentes; il leur manque non point une grâce quelconque, mais une grâce victorieuse, plus forte que la cupidité actuelle, car seule, cette grâce, dans un conflit avec la cupidité, peut, en réalité, donner des forces complètes, suffisantes pour observer actuellement le précepte.

D'après Jansénius, d'ailleurs, les grâces actuelles, petites, faibles, capables de produire des désirs inefficaces ne sont pas toujours accordées même aux justes qui voudraient observer les commandements. L. III, c. xv.

Tel est bien le sens que les jansénistes donnaient à cette proposition, lorsqu'elle fut dénoncée à la Sorbonne par Nicolas Cornet; ce n'est qu'après la condamnation par Innocent X qu'ils invoquèrent la célèbre distinction du fait et du droit.

Arnauld déclare formellement comme renfermant une vérité catholique la proposition suivante qui est la proposition même de Jansénius : « Quelques justes sont quelquefois dans l'impuissance de faire quelque commandement, lequel ils ont fait eux-mêmes et feront peut-être après.... Cette impuissance vient de ce qu'ils ne veulent que faiblement et que Dieu ne les fortifie point de sa grâce. » *Considérations sur l'entreprise faite par Nic. Cornet*, p. 23.

L'abbé de Bourzéis, *In nomine Domini*, p. 3, 6, 11, M. de Sainte-Beuve, au dire de Nicole, *Disquisitio*, iv, art. 3, donnent à la proposition le même sens. Enfin les députés des jansénistes présentèrent pour leur défense au pape Innocent X, le 19 mai 1653, quelques jours avant la condamnation, le fameux *Écrit à trois colonnes* où ils exposent, d'une manière officielle, le sens qu'ils attachent à la 1re proposition: *Aliqua Dei præcepta aliquibus justis volentibus et conantibus invalide et imperfecte secundum præsentes quas habent vires, parvas scilicet et infirmas, seu auxilio efficaci ad plene volendum et operandum necessario destitutis impossibilia sunt proxime et complete, seu ab illis adimpleri proxime non possunt. Deest quoque illis gratia efficax qua præcepta illis proxime possibilia fiant.*

De leur côté, les adversaires de Jansénius attribuent à la proposition dénoncée par Cornet le même sens qu'ils regardent comme le sens de Jansénius lui-même et qu'ils déclarent hérétique. Dans son *informatio de quinque propositionibus ex Jansenii theologia collectis*, le P. Annat expose le même sens et montre comment il se rattache aux principes posés par Jansénius sur la grâce efficace et la délectation victorieuse (p. 357, 362, 391). Il répète la même idée dans son *Augustinus a Baianis vindicatus*, p. 347. Enfin Hallier, un des trois députés envoyés à Rome par la Sorbonne pour faire condamner les cinq propositions, remit aux cardinaux en 1652 un écrit où il indique le sens du c. xiii du l. III de l'*Augustinus* et de la première proposition. *Journal de Saint-Amour*, 50-52, 269, 469-471, etc.

De tous ces faits, il résulte nettement qu'avant le 31 mai 1653, l'accord était complet entre les jansénistes et leurs adversaires sur le sens de la première proposition que les uns regardent comme très catholique et les autres comme hérétique.

Bien plus, après la condamnation de la proposition par Innocent X, les jansénistes continuent à donner à la proposition le même sens.

Ainsi Arnauld, dans sa *Seconde lettre à un duc et pair de France*, p. 226, écrit la célèbre proposition sur la chute de saint Pierre qui le fera exclure de la Sorbonne et il reprend la défense de sa thèse dans sa *Lettre à la faculté de Paris*, du 7 décembre 1655. De même, Nicole (Paul Irénée) dans sa *Disquisitio*, ii, a. 2, déclare qu'un juste qui n'accomplit pas le précepte a manqué du secours suffisant pour l'observer.

La défense de la constitution du pape Innocent X, IIe partie, c. xxiii, p. 271, parle également du pouvoir prochain qui manque parfois aux justes pour faire le bien. Si, dit-on, on ne peut prier sans la grâce qui fait prier, il s'ensuit qu'il y a quelques justes qui, quelquefois, ne peuvent pas prier comme il faut et persévérer à prier ou qui n'en ont pas le pouvoir prochain qui vient de la grâce efficace nécessaire pour prier salutairement et pour persévérer.

D'après quelques jansénistes, la grâce dont l'absence fait que le juste n'observe pas le commandement est la grâce suffisante des thomistes, cette grâce qui ne fait point faire le bien, puisque la grâce efficace est

absolument nécessaire pour remplir les préceptes. Or les thomistes eux-mêmes accordent que cette grâce suffisante manque parfois aux justes. Jansénius ne ferait donc que nier l'existence actuelle de la grâce suffisante au sens des molinistes, de cette grâce à laquelle rien ne manque de la part de Dieu pour qu'en fait l'homme veuille et agisse, mais il admet la grâce suffisante des thomistes. T. III, *De gratia Christi*, l. III, c. I.

Par suite, le sens de la 1re proposition serait celui-ci : quelques préceptes sont impossibles à quelques justes qui font des efforts sous l'influence de la grâce suffisante au sens thomiste, mais qui s'opposent à cette grâce en ce sens qu'ils n'ont pas un pouvoir prochain parfait auquel rien ne manque; ce qui leur fait défaut, c'est la grâce efficace d'agir qui comprend tout ce qui est nécessaire pour agir en fait.

Mais il est facile de montrer que cette interprétation dans le sens des thomistes de la 1re proposition n'a été inventée par les jansénistes que pour enchaîner leur cause à celle des thomistes et qu'elle est en désaccord complet avec les thèses fondamentales de Jansénius.

En effet, pour les thomistes, la grâce suffisante donne à la volonté un vrai pouvoir *complet* et *prochain* d'agir, de telle sorte qu'avec cette grâce, l'homme est capable d'agir, non point en ce sens qu'il puisse agir sans la grâce efficace, mais en ce sens que Dieu est prêt à accorder la grâce efficace à l'homme qui, par sa volonté libre, ne s'oppose pas à la grâce suffisante, exactement comme dans les causes naturelles, les facultés suffisent pour agir, bien qu'en fait elles aient besoin d'une motion physique de la cause première. Bref, la grâce suffisante des thomistes donne un vrai pouvoir prochain et immédiat, en sorte que l'homme, pour agir et faire le bien, n'a besoin d'aucun autre secours, car, avec elle et en elle, la grâce efficace est toujours offerte par Dieu; donc l'homme excité par la grâce suffisante a toujours à sa disposition une grâce efficace qu'il reçoit effectivement, s'il ne s'oppose pas à la grâce suffisante et dont il n'est privé que s'il résiste à cette grâce suffisante. La grâce suffisante des thomistes est vraiment suffisante relativement à l'état présent de la volonté.

Au contraire, Jansénius n'admet aucune grâce vraiment suffisante, t. II, *De gratia primi hominis*, c. III sq; t. III, *De gratia Christi*, l. II, c. IV, VIII, XXV; l. III, c. I; cette prétendue grâce suffisante serait même, dit Jansénius, *ibid.*, l. III, c. I, II, III, inutile et pernicieuse; ce serait une monstruosité qui ne servirait qu'à faire commettre des péchés et à accroître la *damnation*, puisque cette grâce resterait toujours sans effet. Jansénius n'admet que des grâces efficaces *(adjutorium quo)*; il peut y avoir des grâces petites, faibles, mais toujours efficaces cependant, puisque toujours elles produisent l'effet pour lequel elles sont données, même lorsqu'elles ne produisent que des désirs inefficaces. *Ibid.*, l. II, c. XXVII. La petite grâce que certains jansénistes voudraient identifier avec la grâce suffisante des thomistes en diffère essentiellement : celle-ci donne un pouvoir vrai complet et prochain, tandis que celle-là, étant donné la force de la concupiscence, ne donne aucun pouvoir vrai et prochain pour faire une bonne œuvre et elle ne suffit point à la volonté pour obtenir la grâce efficace. Par suite, lorsque la petite grâce des jansénistes est accordée à l'homme juste, celui-ci, même s'il ne s'oppose pas à cette grâce, n'a point à sa disposition la grâce efficace qui, seule, lui permettrait d'observer le commandement. Au contraire, la grâce victorieuse peut lui être refusée, même lorsque la volonté fait tous ses efforts et qu'elle accorde son consentement à la petite grâce. La grâce suffisante ne serait vraiment suffisante pour les jansénistes que si la cupidité était moins forte qu'elle, mais alors ce serait la grâce efficace. La grâce suffisante dont parlent quelques jansénistes n'est, en réalité, qu'une grâce insuffisante, en conflit avec une concupiscence plus forte qu'elle.

En fait, Jansénius rejette non seulement la grâce suffisante des molinistes, mais la grâce suffisante des thomistes, puisqu'il n'admet que l'*adjutorium quo* qui produit toujours son effet, alors que la grâce suffisante des thomistes ne produit son effet que si elle est suivie de la grâce efficace.

Sur ce point, les premiers jansénistes restent fidèles à la pensée de leur maître. Ainsi Arnauld dans sa *Première apologie pour Jansénius*, p. 80-81, et dans sa *Deuxième apologie*, l. II, c. XXI, comme dans maints endroits de son *Apologie pour les saints Pères*, IIe partie, point III, a. 42; point V, a. 1, etc. Pascal dans sa *Deuxième lettre Provinciale*, se moque de la grâce suffisante des thomistes, de cette grâce qui, bien que suffisante, ne suffit jamais

2° *Deuxième proposition.*

Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.	Dans l'état de nature déchue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

Cette proposition est déclarée hérétique et condamnée comme telle.

Elle ne se trouve point en propres termes dans l'*Augustinus* mais, dans tous les endroits où Jansénius parle de la grâce efficace, cette proposition est implicitement affirmée, en particulier, t. III, *De gratia Christi*, l. II, c. XXV, XXVII; l. III, c. IV, où on lit : *Docet Augustinus nullam Christi gratiam effectu operis ad quem efficiendum voluntati datur, ulla voluntatis pervicacia frustrari.*

Dans cette proposition, il ne s'agit évidemment que de la grâce actuelle, comme le dit Jansénius au début du l. II, *De gratia Christi*, c. I, II. On ne veut pas dire que, dans la volonté, lorsqu'elle est excitée par la grâce, il n'y ait aucune opposition de la concupiscence ou que cette grâce soit toujours victorieuse de la concupiscence, car, tant que dure la vie d'épreuve, la concupiscence reste toujours, même après le baptême et toujours il y a lutte entre les deux délectations; par ailleurs, la délectation terrestre fait échec à la grâce, toutes les fois que celle-là est plus forte que celle-ci; par suite, la volonté n'exécute pas toujours l'acte pour lequel la grâce l'excite, car elle peut être arrêtée par une cupidité plus forte. Mais Jansénius proclame en maints endroits que la grâce actuelle, qu'elle soit victorieuse de la cupidité ou qu'elle soit vaincue par elle, obtient toujours l'effet pour lequel Dieu l'a donnée *hic et nunc*, de telle sorte que, si elle dépasse en degré la cupidité terrestre, elle entraîne nécessairement le consentement de la volonté; si, par contre, elle est plus faible que la cupidité, celle-ci triomphe et la grâce ne produit que des affections faibles et stériles, des désirs inefficaces; bref, la volonté n'a aucune activité propre qui lui permette de réagir; elle incline fatalement du côté où la délectation est la plus forte.

De ces thèses empruntées à Jansénius lui-même, on déduit aisément les conséquences suivantes :

1. Il n'y a pas de grâce simplement suffisante, car toute grâce chez l'homme déchu, est efficace, *De gratia Christi*, l. III, c. I, II, III; la grâce suffisante *(adjutorium sine quo non)* n'a existé que dans l'état d'innocence et le péché l'a totalement détruite; elle ne serait d'ailleurs qu'un monstre, qu'une grâce de damnation.

2. Toute grâce produit toujours son effet, *ibid.*, l. II, c. IV, et elle ne dépend en rien de la volonté; elle fait invinciblement que la volonté veut; elle supprime toute résistance, de telle sorte, que souvent saint

Augustin proclame que l'homme ne peut résister à Dieu opérant par sa grâce. *Ibid.*, l. II, c. XXVII.

Parfois, sans doute, Jansénius parle de grâces inefficaces, l. IV, c. X, de grâces vaincues par la cupidité et se traduisant par des désirs inefficaces, l. VIII, c. II, mais ces grâces ne sont inefficaces que relativement au consentement plein, entier et parfait de la volonté; elles sont réellement efficaces par rapport à l'effet pour lequel elles sont données et qu'elles produisent nécessairement. Ces grâces sont vaincues par la cupidité plus forte qu'elles, mais non point par la volonté qui leur donne nécessairement tout le consentement qu'elle peut donner dans les circonstances et qui ne lui oppose aucune résistance. Toute la résistance vient de la cupidité plus forte et non de la volonté qui attend passivement le résultat du conflit. La grâce obtient toujours son effet adéquat, bien qu'elle n'obtienne pas toujours son effet plein et parfait.

La grâce produit toujours son effet sur la volonté qui ne peut jamais lui résister; seulement, quand la grâce est plus faible que la délectation terrestre, elle fait que la volonté ne veut que légèrement; tandis que lorsqu'elle est plus forte, elle fait que la volonté veut fortement : *Omnis gratia efficit ut voluntas, sive tenuiter, sive fortiter velit*, l. II, c. XXXII; ainsi l'effet adéquat de la grâce est toujours une volition, mais une volition forte ou une volition faible.

Les jansénistes entendaient bien ainsi le sens de la 2e proposition dénoncée par Cornet. Arnauld dans ses *Considérations sur l'entreprise faite par M. Nicolas Cornet*, écrit : « Le syndic et ses partisans n'ont pour but que de diffamer la vraie doctrine de saint Augustin qui dit que la grâce de Jésus-Christ propre à la nouvelle loi et efficace ne manque jamais de produire l'effet pour lequel elle est donnée et que les cœurs les plus endurcis ne la rejettent point, c'est-à-dire, ne l'empêchent point de produire cet effet » p. 24.

Le docteur Sainte-Beuve, dans ses cours de Sorbonne en 1651, au témoignage de Nicole (Paul Irénée) *Disquisitio*, IV, a 3, enseignait que cette proposition est vraie, en ce sens que toute grâce, grande ou petite, est irrésistible, parce qu'elle a toujours l'effet pour lequel Dieu la donne.

Les adversaires des jansénistes sont d'accord, sur le sens de cette proposition, avec les défenseurs de Jansénius.

Bien plus, même après la condamnation par Innocent X, on retrouve chez Arnauld cette thèse : *Vera sancti Thomæ de gratia sufficiente et efficaci doctrina dilucide explanata*, a. 11, *Œuvres*, t. XX, p. 51; et encore dans sa *Dissertation théologique à l'abbé Hilarion*, a. 4. Plus tard, Quesnel soutient les mêmes idées dans ses observations sur divers passages du Nouveau Testament, Joa., XV, 5; I Cor., XII, 3; Matth., XX, 34; Marc., II, 11; IV. 39; II Cor., V, 21, et la constitution *Unigenitus* condamnera des propositions dont le sens est identique. Prop. 2, 9, 10, 11, 21, 31.

3° *Troisième proposition.*

Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.	Pour mériter et démériter dans l'état de nature déchue, la liberté qui exclut la nécessité n'est pas requise en l'homme; la liberté qui exclut la coaction suffit.

Cette proposition est condamnée comme hérétique.

La 3e proposition ne se trouve pas explicitement exprimée dans l'*Augustinus;* mais elle est la conséquence logique des thèses de Jansénius sur la double délectation : la volonté placée entre les deux délectations céleste et terrestre est nécessairement entraînée ou au bien par la grâce ou au mal par la concupiscence; par suite, l'œuvre bonne faite avec la grâce et l'œuvre mauvaise faite avec la cupidité résultent d'une inéluctable nécessité; donc, pour mériter et démériter, dans l'état actuel, la liberté de nécessité n'est pas requise et la liberté de coaction ou de contrainte suffit.

Jansénius expose très longuement cette doctrine dans les l. VI, VII et VIII de la grâce du Christ, t. III de l'*Augustinus :* il y parle successivement de la liberté en général, en tant qu'elle est commune à Dieu, aux anges bons et mauvais et aux hommes; il identifie la liberté ainsi entendue avec le volontaire, avec l'exemption de toute contrainte. Aussi la liberté peut coexister avec la nécessité simple qui est volontaire.

La nécessité qui détermine la volonté n'est point, par cela même, une négation de la liberté; en effet, cette nécessité déterminante peut être le fait d'un choix libre, la conséquence d'un acte libre antécédent. De plus, la nécessité antécédente elle-même qui précède tout choix et tout consentement de la volonté ne détruit pas nécessairement la volonté. Jansénius, en effet, distingue la nécessité antécédente de contrainte ou de violence qui vient de l'extérieur et s'impose à la volonté qui la subit et qu'elle fait agir malgré elle. Cette nécessité détruit la liberté : *operatur effectum suum, etsi nolis, seu quantumcumque renitaris... opponitur voluntati. Impossibile est enim.... ut id quod fit necessitate, seu nobis nolentibus fiat nostra voluntate*, l. VI, c. VI; mais la nécessité antécédente simple, sans aucune coaction externe, peut être, suivant les cas, ou volontaire ou involontaire.

La nécessité antécédente simple *involontaire* précède l'usage de la raison, et, par suite, échappe à la volonté : ainsi les mouvements du cœur, la circulation du sang sont soustraits à l'empire de la volonté et Jansénius les assimile à la nécessité de coaction, puisque tous ces mouvements s'exécutent à l'insu de la volonté.

Mais la nécessité antécédente simple *volontaire*, laquelle produit une détermination invincible de la volonté qui ne saurait lui résister, suppose une connaissance pleine et entière et ne détruit point la liberté. Tel est, en effet, le caractère de l'amour qu'ont les bienheureux pour Dieu, amour qui est volontaire et libre, bien que nécessaire.

Cette nécessité volontaire peut être ou immuable, perpétuelle, absolue, comme chez les élus, ou bien transitoire, passagère, conditionnelle, comme chez les justes, ici-bas. A un autre point de vue, elle peut se rapporter à l'*exercice* d'un acte, lorsque la faculté est déterminée à un acte, au point qu'elle ne peut pas ne pas faire cet acte, comme la volonté des bienheureux à l'égard de l'amour de Dieu... ou bien, elle se rapporte seulement à *l'espèce* de l'acte, de telle sorte que la faculté ne peut faire qu'une espèce d'actes, mais qu'elle peut choisir entre plusieurs actes de cette espèce : telle est la nécessité qui nous porte à aimer le bien en général.

Les thèses de Jansénius sur la liberté en général et sur la liberté requise pour mériter ou démériter indiquent nettement le sens de la 3e proposition.

1. Jansénius place la nature de la liberté en général dans la volonté elle-même qui est essentiellement libre : vouloir et vouloir librement sont deux expressions identiques et il est impossible que la volonté ne veuille pas librement : *libera est voluntas, hoc est, volitio ratione sui, quæ est essentialiter libera : implicat enim contradictionem ut voluntas non sit libera, sicut implicat ut volendo non velimus... hoc est ut non sit voluntas... Voluntas seu volitio et libera voluntas idem sunt, sicut velle et libere velle et impossibile est ut velle non sit liberum*, l. VI, c. V. Chez tous les êtres

libres, la volonté comprend la liberté comme élément essentiel. *Ibid.*, c. XXXIV.

2. Mais cette liberté peut se trouver dans des états différents, suivant la diversité des états et des conditions des agents libres. L. VI, c. XXXIV. Chez tous, la liberté a les mêmes caractères essentiels, mais, par accident, elle agit dans des conditions différentes et se manifeste par des actes très distincts. En Dieu et en Jésus-Christ, elle est unie à une nécessité et une détermination perpétuelle et immuable au bien; il en est de même, en fait, pour les anges et les bienheureux. Par contre, chez les damnés, elle est unie à une nécessité semblable, mais pour le mal. Chez les anges au temps de leur épreuve et pour Adam innocent, il y avait une indifférence active complète entre le bien et le mal. Enfin chez les hommes actuels, après le péché originel, il y a encore indifférence mais très atténuée, *in hominibus lapsis viatoribus (liberum arbitrium) itidem indifferens, sed longe minus.* L. VI, c. XXXIV. C'est dans l'explication de cette indifférence amoindrie que Jansénius montre que, pour mériter et démériter, il faut et il suffit d'être exempt de toute coaction, de toute violence extrinsèque.

La liberté humaine actuelle n'est que l'exemption d'une nécessité volontaire *immuable.* Durant toute notre vie, il y a conflit entre les deux délectations qui peuvent successivement triompher, suivant la prédominance de l'une ou de l'autre, dans la volonté qui consent toujours et nécessairement à la délectation la plus forte; par suite, la volonté de l'homme ici-bas n'est point *fixée* et confirmée dans un état, comme celle des bienheureux dans le bien et celle des damnés dans le mal. Elle peut changer, ou, plus exactement, elle peut *être changée.* En cela consiste son indifférence et cela est la condition suffisante pour qu'il puisse mériter ou démériter. L. VI, c. XXXIV.

La nécessité volontaire antécédente, résultat du triomphe de l'une ou de l'autre des deux délectations, laisse la volonté libre et conditionne le mérite ou le démérite.

Bref, seule, la coaction détruit la liberté, l. VI, c. XII, et la grâce médicinale de Jésus-Christ qui est toujours efficace au sens de Jansénius ne nuit point à cette liberté. L. VIII tout entier et en particulier, c. V-XX. En effet, la grâce de Jésus-Christ nous fait vouloir librement, sans forcer la volonté. L. VIII, c. VIII, XII, XIII, XV, XVIII. D'ailleurs Jansénius enseigne positivement que l'homme pèche, quelle que soit la nécessité qui l'entraîne, pourvu qu'il ne soit pas violenté. *De statu naturæ lapsæ*, l. II, c. IV; l. IV, c. XVIII, XXI; *De gratia Christi*, l. VIII, c. IX.

Cependant en quelques endroits, *De gratia Christi*, l. IV, c. XXIV; l. VIII, c. XX, Jansénius parle de l'indifférence de la volonté.

Mais il suffit de lire avec attention les textes de Jansénius pour voir qu'il ne s'agit point d'une indifférence active et réelle, c'est-à-dire, du pouvoir d'agir ou de ne pas agir à son gré, quand on a tout ce qu'il faut pour agir; l'indifférence dont parle Jansénius, c'est ce qu'il appelle la *mutabilité*, la *flexibilité* qui distingue essentiellement l'homme voyageur des bienheureux et des damnés, lesquels sont *immuablement* fixés dans le bien ou dans le mal. L'indifférence toute passive accordée à la volonté humaine consiste en ce fait que la volonté mue par une délectation antécédente victorieuse à faire un acte déterminé, reste capable, lorsque les circonstances changeront et que la délectation contraire sera devenue victorieuse, de faire l'acte contraire. Ainsi, la volonté du juste, mue par la grâce victorieuse, fait nécessairement le bien, mais elle n'est pas fixée dans le bien, comme la volonté des bienheureux, car, elle peut, dans un autre cas, être mue par une cupidité plus forte que la grâce précédente et alors elle fera nécessairement le mal. Elle est capable d'aller au bien ou au mal, mais elle va nécessairement au bien, quand elle est mue par la grâce, et elle va nécessairement au mal, quand elle est mue par la concupiscence; elle est toute passive et elle ressemble à la girouette qui tourne nécessairement du côté où la pousse le vent le plus fort, mais qui ne tourne pas nécessairement toujours du même côté. Bref, l'indifférence admise par Jansénius et ses disciples exclut une nécessité permanente et immuable mais non point une nécessité transitoire.

L'indifférence de contradiction et de contrariété dont parle Jansénius, l. VIII, c. XX, est également toute passive; il dit lui-même, l. VI, c. XXXIV, que la volonté de l'homme est exempte de la nécessité volontaire *immuable.*

Sous l'influence de la grâce dominante, la volonté fait nécessairement le bien; sous l'influence de la cupidité dominante, elle fait nécessairement le mal; mais, dans le premier cas, elle peut faire le mal et, dans le second, le bien, non point en ce sens que la volonté puisse faire le mal, tant que la grâce domine ou le bien, tant que la concupiscence domine, mais en ce sens que, durant toute la vie, la volonté peut être changée par une disposition différente, la grâce cessant d'être victorieuse dans le premier cas et la cupidité dans le second. Sous l'influence de la cupidité, l'homme conserve le pouvoir d'éviter le péché et de faire le bien, parce que sa volonté conserve le pouvoir de recevoir la grâce qui vaincra la cupidité et portera la volonté au bien. *De statu naturæ lapsæ*, l. III, c. XIII, Jansénius écrit lui-même : *Talis enim potestas peccata vitandi cum præsenti peccandi necessitate facile consistere potest, sicut in claudo potest consistere potestas recte ambulandi, quia medici arte sanari potest, cum necessitate claudicandi quamdiu medicina caret.* L. IV, c. XXIII.

Ailleurs Jansénius accorde à la volonté un vrai pouvoir de pécher, quand elle est sous l'influence de la grâce et un vrai pouvoir de faire le bien, quand elle est sous l'influence de la cupidité, l. VIII, c. XX; mais ce pouvoir est *empêché*, *lié* et il ne peut réellement passer à l'acte que si la force relative des deux délectations est changée. Ce pouvoir *lié* de faire le bien existe chez le fidèle qui conserve la *foi* et chez le juste qui conserve la grâce sanctifiante et les *habitus* surnaturels qui l'accompagnent. Le pouvoir de faire le mal existe chez tous, car, chez tous, subsiste le poids de la concupiscence qui incline au mal. Ce pouvoir de faire le bien, quand on est sous l'influence de la cupidité et ce pouvoir de faire le mal, quand on est sous l'influence de la grâce, n'est pas un pouvoir libre de s'exercer *hic et nunc*, mais un pouvoir déterminé à un acte, à tel point qu'il ne peut faire l'acte contraire, à moins que, dans l'âme, il y ait un changement, à moins que, par exemple, à la délectation indélibérée dominante qui pousse invinciblement au mal ne succède une grâce, victorieuse qui change la volonté et la porte avec une égale nécessité à l'acte bon. L. VIII, c. XX.

Parfois Jansénius semble modifier son langage : ainsi il dit qu'être libre, c'est *esse sui juris, habere in sua potestate actus suos*, l. VI, c. III, et il conclut que les mouvements indélibérés qui précèdent la raison ne sont pas libres. *Ibid.*, c. XXXVI, XXXVIII.

Mais, dans ces passages et autres semblables, Jansénius entend ces expressions dans un sens tout particulier. Ordinairement, on dit qu'un acte est *en notre pouvoir*, quand il dépend de nous de faire ou de ne pas faire cet acte, quand il y a en nous le pouvoir de choisir entre deux actes et que, par suite, notre volonté n'est pas déterminée à tel acte.

Or, pour Jansénius, il suffit que la volonté ne soit

pas contrainte par une coaction ou violence extérieure, pour qu'on puisse dire que cet acte est en notre pouvoir. L. VIII, c. IV, VI, VIII, XXXV, XXXVIII. Il écrit : *Ex quo fit ut apud eos (Patres et veteres theologos) liber actus sit idem qui non coactus, qui non sit nobis nolentibus seu invitis, et qui hoc ipso est in nostra potestate.* L. VII, c. V.

Le pouvoir de choisir le bien ou le mal consiste uniquement, d'après Jansénius, en ce fait que la volonté veut et agit spontanément et avec délectation et non point malgré elle, sous le coup de la violence et de la coaction; elle n'est point mue et poussée par un mouvement aveugle de la nature, mais elle agit par un jugement qui précède et elle se meut de son propre mouvement, bien qu'elle veuille et agisse sous l'influence d'une nécessité inéluctable, comme celle qui, chez les bienheureux, découle de la vision intuitive. C'est donc simplement un pouvoir sans coaction et sans violence, et non point une faculté qui, à son gré et d'elle-même, puisse prendre tel ou tel parti.

C'est donc avec raison, ce semble, que le P. Annat et d'autres adversaires du jansénisme ont dit que cette conception de la liberté est, en dépit des termes employés, pleinement d'accord avec celle des calvinistes.

Les défenseurs de Jansénius, après avoir longtemps attaqué les thèses thomistes, prétendent être, sur ce point, d'accord avec elles. A l'homme qui est sous l'influence de la grâce, Jansénius, disent-ils, attribue la même puissance que les thomistes. La grâce efficace par elle-même de Jansénius est identique à la grâce efficace de ces théologiens. Jansénius attribue à la volonté une simultanéité de pouvoir mais non point une puissance de simultanéité; *simultas facultatis, non autem facultatem simultatis.* L. VIII, c. IV, XX.

Mais Jansénius avait pris soin de distinguer ses thèses de celles des thomistes : au l. VIII, c. II, il signale sept différences capitales entre ses théories et les leurs au sujet de la grâce suffisante qu'il rejette, au sujet de l'indifférence essentielle à la liberté et au sujet de la manière de comprendre les sens *divisé* et *composé.*

Jansénius n'admet point de grâce purement suffisante, ni d'indifférence active. La délectation victorieuse (grâce ou cupidité) crée un lien que la volonté ne saurait briser et qui attache la volonté de telle sorte que, tant qu'il existe, l'acte opposé est réellement et physiquement impossible. L. VII, c. II, III, V. La délectation est une chaîne qui lie la volonté dans le bien ou dans le mal et lui ôte tout pouvoir vrai de faire l'acte opposé, tout comme le démon n'a plus le pouvoir d'aimer la vérité éternelle. Comme les deux délectations ne peuvent être simultanément victorieuses, il suit que l'acte bon ou l'acte mauvais est toujours en dehors de notre pouvoir. L. IV, c. IX.

Les thomistes disent qu'avec la grâce efficace, la volonté ne peut pas faire le mal, ni faire le bien avec la seule grâce suffisante, car, d'après le système thomiste, la grâce efficace se rapporte à l'acte second et non à l'acte premier lequel est déjà complet par la grâce suffisante. La grâce efficace est l'application de la faculté à l'acte lui-même; or il n'est pas possible que la puissance soit appliquée à l'acte et n'agisse pas. Il répugne que Dieu, par sa prémotion, concoure à l'acte de la créature et que celle-ci n'agisse pas, car, autrement il agirait et n'agirait pas en même temps. Cependant, tous les thomistes admettent que, tandis que la volonté est appliquée à l'action par la grâce efficace, la volonté conserve une véritable puissance prochaine de ne pas agir, une puissance qui n'est nullement liée et empêchée par une nécessité antécédente; en un mot, en même temps qu'elle a la grâce efficace, la volonté possède un vrai pouvoir de ne pas agir. L'efficacité de la prémotion divine ne consiste qu'en ce qu'elle enlève à la volonté le pouvoir libre de la rejeter, si elle veut, mais en même temps, de fait, elle ne la rejette pas.

Pour Jansénius, il en est tout autrement : la seule délectation victorieuse rend la volonté libre et capable de faire des actes, de sorte qu'en l'absence de cette délectation, la volonté ne peut pas vouloir et elle est absolument impuissante; comme, d'autre part, les deux délectations, en cette vie, ne peuvent jamais être victorieuses simultanément, l'une doit nécessairement triompher et, par suite, les deux pouvoirs ne peuvent coexister. L. II, c. V; l. VIII, c. XX.

Pour Jansénius, la simultanéité des puissances n'est pas autre chose que l'inconstance et le changement d'état de la volonté qui, dans la vie présente, peut être délivrée, par la délectation opposée, de la délectation présente. Ce changement possible de notre état nous distingue des élus et des démons dont l'état est définitif. Bref, il reste en nous, non point une simultanéité de puissance active, toujours capable de choisir entre plusieurs actes, mais simplement une simultanéité passive, c'est-à-dire, une capacité de passer de l'état de captivité à un autre état de captivité. L. VII, c. V. Il n'y a pas une vraie simultanéité de puissance, mais seulement une succession possible de pouvoirs, tandis que, chez les élus et les damnés, il y a une fixité absolue de puissances.

D'ailleurs Jansénius ne songe point à faire appel à la théorie thomiste qui, dit-il, est complètement inconnue de saint Augustin, des Pères et des premiers théologiens, l. VIII, c. IV, V, et il s'applique à montrer que, d'après saint Augustin, la volonté, sous l'influence de la grâce, ne se meut pas comme un tronc, comme une souche, mais agit vraiment sans violence, en voulant le bien, quoiqu'elle y soit portée par une nécessité inéluctable. L. VIII, c. V, XX.

D'autres disciples de Jansénius prétendent que la nécessité dont parle l'évêque d'Ypres est une nécessité volontaire conséquente, absolument semblable à celle de la grâce efficace *in sensu composito* des thomistes et non point une nécessité antécédente. L. VI, c. XXXVII.

Mais c'est mal interpréter la pensée de Jansénius La nécessité découle de la délectation victorieuse indélibérée et d'une pleine connaissance de la raison, mais elle détermine la volonté et elle détruit entièrement le pouvoir de faire l'acte contraire.

Ordinairement on appelle nécessité conséquente celle qui découle du libre choix de la volonté, l'acte que la volonté s'est imposé à elle-même avec le pouvoir de faire un autre acte; par contre, la nécessité antécédente précède le consentement de la volonté; elle vient ou d'un principe externe contraire à la volonté (c'est la nécessité de coaction) ou d'un principe intrinsèque qui précède tout jugement (nécessité involontaire).

Jansénius change entièrement le sens de ces mots et appelle nécessité conséquente celle qui dérive d'une délectation victorieuse indélibérée qui nécessite la volonté, sans lui laisser le pouvoir de faire l'acte contraire. Ainsi Jansénius se sépare entièrement des thomistes qui appellent nécessité conséquente celle qui dérive de la grâce efficace.

On peut ramener les thèses de Jansénius en cette matière aux propositions suivantes : 1. Le libre se confond avec le volontaire. 2. La liberté est détruite seulement par la coaction ou violence et par la nécessité involontaire, mais elle peut se concilier avec la nécessité simple volontaire qui, précédée d'une connaissance, pousse la volonté à un acte, de telle sorte qu'elle ne peut s'en abstenir. 3. Cette

nécessité simple volontaire n'est pas perpétuelle, immuable et fixe, car notre volonté est instable : la délectation victorieuse actuelle peut être vaincue par la délectation opposée. 4. Il y a, dans la volonté, une certaine indifférence, mais toute passive; c'est plutôt une *flexibilité* de la volonté, qui, déterminée à un acte par une délectation victorieuse, conserve le pouvoir tout passif d'être déterminé à un autre acte, quand triomphera la délectation contraire. 5. La volonté, à cause de sa flexibilité et de son inconstance, conserve toujours le pouvoir de faire le bien ou le mal, mais le pouvoir de faire le bien est lié et empêché, tant que triomphe la cupidité et le pouvoir de faire le mal est lié, tant que triomphe la grâce. L. VII, c. v.

Amis et adversaires de Jansénius, l'abbé de Bourzéis, *In nomine Domini* et *Augustin victorieux*, comme le P. Annat, *Informatio de quinque propositionibus* et *De incoacta libertate*, donnent ce sens à la proposition dénoncée par Cornet; les jansénistes continuent de lui attribuer le même sens après la condamnation par Innocent X : *Défense de la constitution d'Innocent X*, c. xvii, p. 204, 284; *Chimère du jansénisme*, c. x, p. 119; *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius*, Ire partie, c. iv, a. 7, p. 170.

4° *Quatrième proposition.*

Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare.	Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi, et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté pût lui résister ou lui obéir.

Cette proposition est condamnée comme fausse et hérétique.

La 4e proposition est assez complexe : elle comprend deux parties dont la première énonce un fait et se rapporte à l'histoire et dont la seconde énonce un dogme de foi.

Jansénius a soutenu la première partie en divers endroits, spécialement au l. VIII de l'hérésie pélagienne, *Augustinus*, t. i, où il prétend que les semi-pélagiens (les Marseillais) admettent la nécessité d'une grâce antérieure prévenante pour chacune de nos actions, même pour le commencement de la foi, *ibid.*, l. VIII, c. vi. Ailleurs, *De gratia Christi*, l. II, c. xii, il rappelle cette doctrine, quand il écrit : *memoria recolendum est semipelagianos ad illud initium fidei, orationem, desideria, similesque actus bonos quos homini in potestate remansisse sentiebant veræ, internæ, actualisque gratiæ adjutorium statuisse necessarium.* Jansénius avoue d'ailleurs que ceux des Marseillais qui se rapprochaient davantage des pélagiens n'admettent pas d'autre grâce que la loi et la doctrine chrétienne. *De hæresi pelagiana*, l. VIII, c. vi.

La seconde partie de la proposition condamnée affirme que les semi-pélagiens étaient hérétiques, parce qu'ils regardaient cette grâce nécessaire à tous les actes, comme une grâce à laquelle la volonté pouvait, à son gré, résister ou obéir, bref, comme une grâce suffisante. *Ibid.*, l. VIII, c. vi, et aussi *De gratia Christi*, l. II, c. xv.

La résistance dont parle Jansénius n'est point celle que la concupiscence oppose toujours à la grâce, puisqu'il dit, qu'après le péché, il y a toujours conflit entre les deux délectations. « Notre volonté, écrit Arnauld, *Considérations sur l'entreprise faite par Maître Nicolas Cornet*, p. 26, résiste toujours, par sa concupiscence, aux mouvements de la grâce de Dieu et ne les reçoit jamais avec une soumission et une paix entière, comme elle fera dans le ciel, quoique la vraie grâce de Jésus-Christ se fasse toujours obéir et surmonte notre faiblesse... Que si par résister on entend arrêter la vertu de la grâce et la rendre inutile.. il est certain que les semi-pélagiens ont été condamnés pour avoir soutenu qu'on peut résister... de cette manière à la grâce prévenante dans le commencement de la foi. »

Il ne s'agit pas, non plus, d'une résistance éloignée, liée, empêchée, résistance qui, étant donnée la flexibilité de la volonté, reste toujours possible, puisque la volonté, alors qu'elle est sous l'influence de la grâce victorieuse, fait nécessairement le bien, mais peut être tournée vers le mal, quand la concupiscence redevient victorieuse. Jansénius accorde (3e proposition) que cette puissance éloignée de pécher, cette résistance possible à la grâce subsiste toujours dans l'âme, même quand elle est sous l'influence de la grâce.

Il s'agit d'une puissance prochaine, complète, parfaite, en vertu de laquelle la volonté peut, à son gré, *hic et nunc*, résister à la grâce excitante en ne faisant pas ce pour quoi la grâce est donnée.

Ainsi le sens de Jansénius est bien le suivant : certains semi-pélagiens admettent la nécessité d'une grâce prévenante intérieure pour chaque acte, même pour le commencement de la foi, ce qui semblerait orthodoxe ; mais ils étaient hérétiques en ce sens qu'ils prétendaient que la volonté peut, à son gré, et d'un pouvoir prochain, réel et parfait, obéir ou résister à cette grâce, de telle sorte qu'elle peut empêcher l'effet pour lequel Dieu a donné cette grâce; ils étaient hérétiques, parce qu'ils prétendaient que la volonté a une activité propre qui lui permet de faire échec à cette grâce. Par suite, la thèse catholique, d'après Jansénius, est que la volonté est une réceptivité passive, un témoin inerte du conflit entre les deux délectations.

D'ailleurs, cette proposition ainsi comprise, découle du système de Jansénius sur la grâce de l'homme déchu et se ramène à la deuxième : toute grâce est efficace et produit toujours son effet : aussi les semi-pélagiens ont été des hérétiques pour avoir soutenu que la volonté reste maîtresse d'obéir ou de résister à la grâce prévenante, à son gré, alors que les circonstances ne changent pas, c'est-à-dire tandis que les deux délectations en conflit restent respectivement les mêmes.

Après comme avant le décret d'Innocent X contre cette proposition, les défenseurs et les adversaires de Jansénius entendent dans le même sens la proposition condamnée. Arnauld, dans ses *Considérations sur l'entreprise faite par Maître Nicolas Cornet*, p. 26, l'abbé de Bourzéis, dans l'écrit *In nomine Domini*, p. 25, 28, 30, et dans *Saint Augustin victorieux*, c. xxiv, p. 187-189 et c. xxv, p. 193, l'abbé de La Lane dans *La grâce victorieuse de Jésus-Christ*, p. 55, sont d'accord avec le P. Annat, *Informatio de quinque propositionibus*, qui cite des textes de Jansénius et avec le docteur Hallier, dans l'écrit qu'il remit à Rome aux cardinaux assemblés pour l'examen du livre de Jansénius.

Après la condamnation des cinq propositions, les jansénistes continuent, avec certaines formules équivoques, à défendre la même thèse. Ainsi Arnauld, dans divers écrits reproduits par Quesnel, *Causa Arnaldina*, p. 295 sq., et dans son ouvrage : *Vera sancti Thomæ de gratia sufficienti et efficaci doctrina*, a. 117, repète formellement qu'on ne résiste pas et qu'on ne peut pas résister à la grâce, quant à l'effet pour lequel Dieu l'a donnée.

5° *Cinquième proposition.*

Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.	Il est semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes.

Cette proposition est condamnée comme fausse, téméraire, scandaleuse : et, entendue en ce sens que Jésus-Christ serait mort seulement pour le salut des prédestinés, cette proposition est déclarée impie, blasphématoire, calomnieuse, injurieuse à la bonté de Dieu et hérétique.

Cette 5e proposition se trouve exprimée en termes formels par Jansénius, *De gratia Christi*, l. III, c. xxi, lorsqu'il explique les textes scripturaires où est affirmé, ce semble, le caractère universel de la rédemption et quand il réfute les arguments répétés *ad nauseam*, dit-il, par les pélagiens et les Marseillais.

Jansénius fait remarquer, avec raison, que, pour que Jésus-Christ soit proclamé le rédempteur universel, il ne suffit pas qu'il ait payé un prix suffisant pour le rachat de tous; il faut que, positivement, il ait voulu appliquer ce prix au rachat de tous. D'autre part, il faut distinguer en Dieu, la volonté de *simple complaisance* qui, par elle-même, est stérile, car elle n'est que l'approbation d'une chose bonne en laquelle Dieu se complaît, uniquement parce que la chose est bonne, sans rien faire pour la réaliser. La volonté de *bienveillance*, au contraire, est efficace; elle réalise la chose aimée, soit qu'elle la tire du néant, soit qu'elle la conserve, soit qu'elle la comble de bienfaits. En Jésus-Christ, ces deux volontés existent.

Enfin, quand on dit que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, il faut savoir ce que signifie le mot *tous;* il peut signifier soit *tous les individus* de la race humaine sans exception, soit des individus de *tous les groupes* d'hommes qui existent.

Après ces distinctions préliminaires, Jansénius conclut : 1. Jésus-Christ, en mourant, a payé le prix suffisant pour le salut de tous, même des démons et des damnés; 2. en lui, il y a un amour de complaisance, un désir de sauver tous les hommes, un désir qui s'étend aux mauvais aussi bien qu'aux bons, l. III, c. xx, mais il n'y a point en lui un amour de bienveillance qui préparerait et accorderait à tous les hommes sans exception les moyens nécessaires pour que tous puissent effectivement parvenir au salut ; 3. Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, c'est-à-dire, pour toutes les espèces d'hommes : pour les juifs et les gentils, pour les esclaves et les hommes libres, pour les princes et les sujets, les savants et les ignorants, les adultes et les enfants, les hommes et les femmes, etc.; car, il y a des élus appartenant à chacun de ces groupes, l. III, c. xx, xxi; 4. on peut dire qu'il est mort pour d'autres que les élus,en ce sens qu'il a mérité à certains réprouvés des grâces temporelles et provisoires dont il les a comblés ici-bas; 5. mais Notre-Seigneur n'est pas mort pour tous les hommes pris à part, individuellement; il n'a point préparé pour chacun et il n'a pas donné à chacun en particulier les moyens suffisants pour arriver au salut; il n'est pas mort pour le salut des réprouvés; il n'est pas mort pour le salut des fidèles et des justes qui ne persévèrent pas, de la même manière qu'il n'est pas mort et n'a pas prié pour le salut des démons.

Bref, par sa mort, Jésus-Christ a mérité le salut éternel et les moyens d'y parvenir pour les seuls élus, la foi et la sainteté pour les seuls justes, la grâce de la foi pour les seuls fidèles; il n'a rien mérité pour les infidèles qui meurent dans leur infidélité. Le Christ n'a voulu racheter que ceux qui, en fait, sont élus et sauvés.

Le sens de la proposition condamnée est celui-ci : il est semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort pour tous et chacun des hommes pris en particulier et qu'il ait versé son sang pour le rachat de tous et de chacun avec la volonté de préparer et d'accorder à tous et à chacun les moyens suffisants pour arriver au salut. Il n'a mérité et voulu le salut éternel et les moyens d'y parvenir que pour ceux-là seuls qu'il a élus et prédestinés; pour les justes qui ne persévèrent pas, il a mérité la foi et la charité pour le temps où ils sont justifiés; pour les fidèles, il a mérité la foi, mais sans la charité; pour les infidèles, il n'a mérité ni la grâce de la foi, ni la charité.

Ainsi la proposition de Jansénius condamnée par Innocent X diffère de la proposition de Calvin condamnée par le concile de Trente; par suite, il est faux de prétendre, avec quelques jansénistes, que la condamnation d'Innocent X ne fait qu'atteindre Calvin et rééditer le concile de Trente.

Arnauld, dans son *Apologie pour les Saints Pères*, IIIe partie, point II, a. 24, p. 296; a. 25, p. 302, est d'accord avec le P. Annat, *Informatio de quinque propositionibus* et *Augustinus a Baianis vindicatus*, l. II, c.v, a. 1, pour le sens de la proposition condamnée.

I. Manuscrits. — Divers documents sur les cinq propositions: Bibl. nat., mss fr. *15 800, 19 704*; *Mémoire pour justifier la condamnation que le Saint-Siège a faite des cinq propositions sous le nom de Jansénius et en son sens*, mss fr. *17 730*; *Lettres originales de M. Lagault*, un des députés à Rome dans l'affaire des cinq propositions de Jansénius, écrites à M. Grandin, syndic de la Faculté de théologie de Paris, depuis le 15 avril 1652 jusqu'au 14 septembre 1653, mss fr. *10 572*; *Récapitulation succincte de ce qui s'est fait de principal (tant à Rome qu'en France) pour la condamnation des cinq propositions du livre de Jansénius de 1639 à 1713*, par Le Dran, Affaires étrangères: Rome, *17*; *Exposition de l'affaire de Jansénius sous les papes Urbain VIII et Innocent X* (1640-1654), Affaires étrangères : Rome, *18*, *19*.

II. Imprimés. — Bourzéis, *Propositiones de gratia in Sorbonæ facultate propediem examinandæ per magistrum Nicolaum Cornet*, in-8°, 1649; Arnauld, *Considérations sur l'entreprise faite par M. Nicolas Cornet, syndic de la faculté de théologie de Paris, en l'assemblée du 1er juillet 1649*, in-4°, Paris, 1649 *(Œuvres*, t. xix, p. 1-43); Bourzéis, *Quinque propositionum de gratia quæ facultati theologicæ Parisiensi M. Nicolaus Cornet subdole exhibuit prima julii anni 1649, vera et catholica expositio juxta mentem discipulorum sancti Augustini*, in-4°, Paris, 1651; *Conditions pour examiner la doctrine de la grâce, présentées à la faculté de théologie assemblée en Sorbonne le 1er décembre 1649, où l'on fait un récit de ce qui s'est passé dans ladite assemblée, lorsque ces conditions y ont été présentées*, in-4°, Paris, 1649; Paul Romain (Jean Guillebert et Jean Hamon), *Apparatus Molinæ collatorumque adversus doctrinam sancti Augustini ad Nic. Cornet*, in-4°, Paris, 1649; Morel, *Les véritables sentiments de saint Augustin et de l'Église touchant la grâce contre les erreurs d'un abbé et d'un auteur anonyme*, in-4°, Paris, 1650; Bourzéis, *Lettre d'un abbé à un évêque*, in-4°, Paris, 1649; *Lettre d'un abbé à un abbé*, in-4°, Paris, 1649; *Lettre d'un abbé à un président sur la conformité de S. Augustin avec le concile de Trente touchant la manière dont les justes peuvent délaisser Dieu et être ensuite délaissés de Lui*, in-4°, Paris, 1649; *L'arrêt de condamnation des Jansénistes confirmé; saint Augustin défendu et délivré; tout le Jansénisme fondé en trois sortes de sophistiquerie et réponse aux cinq livres intitulés : Considérations, lettres et propositions d'un abbé Paul Romain, et lettres d'un abbé*, in-4°, Paris, 1649; Pierre de Saint-Joseph, *Les sentiments de S. Augustin et de toute l'Église touchant les propositions que la faculté de théologie a fait examiner depuis quelque temps*, in-4°, Paris, 1649; Mathieu Feydeau, *Catéchisme de la grâce*, in-12, 1650; P. Dorisy, S. J., *Réponses catholiques aux questions proposées dans le prétendu catéchisme de la grâce*, in-12, Paris, 1650; P. L'Hermitte, *Catéchisme ou abrégé de doctrine touchant la grâce divine selon les bulles de Pie V, de Grégoire XIII et d'Urbain VIII; antidote contre les erreurs du temps* par un docteur de théologie de Douai, in-12, Douai, 1650; Antoine Richard, *Stratagema quo bellum sui suorumque defensorum ab erroribus Massiliensium transtulit in sancti Augustini et episcopi Iprensis offensorum*, in-4°, 1650 ; Barcos, *Quæ sit S. Augustini et doctrinæ ejus auctoritas in Ecclesia? Opus propugnandis hodiernis erroribus controversiisque emendandis et comparandis accommodatum, in quo excutitur apparatus ad tractatum de gratia traditum*, in-4°, Paris, 1650; Bourzéis, *Apologie du concile de Trente et de*

S. Augustin contre la censure latine de la lettre française d'un abbé à un évêque et contre la censure de la lettre d'un abbé à un président, in-4°, Paris, 1650; Bourzéis, *Conférence de deux théologiens molinistes sur un libelle de Pierre de Saint-Joseph, feuillant, faussement intitulé : Les sentiments de S. Augustin et de toute l'Église*, in-4°, Paris, 1650; Vincent Séverin (Fr. Annat), *Disceptatio catholica de Ecclesia præsentis temporis*, in-8°, Paris, 1650; Arnauld, *Considérations sur la lettre composée par M. l'évêque de Vabres pour être envoyée au pape en son nom et au nom de quelques autres prélats dont il sollicite la signature*, in-4°, Paris, 1640 (*Œuvres*, t. XIX, p. 43-73); Noël de La Lane, *Dissertatio de initio piæ voluntatis in qua divinæ ad orandum gratiæ efficacia ex S. Augustini, hoc est, Ecclesiæ catholicæ et romanæ doctrina demonstratur*, in-4°, Paris, 1650; Alph. Le Moyne, *Disputatio de dono orandi, sive de gratia ad orandum sufficienti adversus libellum De initio piæ voluntatis*, in-4°, Paris, 1650; Annat, *Quæstio An sopienda sit, quæ jam fervet, jansenistarum controversia, imposito utrique parti silentio*, in-4°, 1651; *De Ecclesia præsentis temporis*, in-4°, 1651; *Jansenius a S. Augustino pessime meritus*, in-4°, 1651; Arnauld, *Réflexions sur un décret de l'Inquisition de Rome portant défense de lire le Catéchisme de la grâce et un autre catéchisme contraire fait à Douai sous le même titre par lesquelles on fait voir que ce décret ne touche le fond de la doctrine ni de l'un ni de l'autre de ces deux catéchismes et que le dernier fait par un jésuite de Douai est rempli d'erreurs, d'impiétés, de falsifications des écrits des Pères et de calomnies contre les disciples de S. Augustin et de diffamations scandaleuses à toute l'Église de France*, in-4°, Paris, 1651 (*Œuvres*, t. XVII, p. 680-826); Arnauld, *Apologie pour les Saints Pères de l'Église, défenseurs de la grâce de Jésus-Christ, contre les erreurs qui leur sont imputées dans la traduction du traité De la vocation des gentils, attribué à S. Prosper, et dans les réflexions du traducteur, dans le livre de M. Morel, docteur de Sorbonne, intitulé : Les sentiments de S. Augustin et de toute l'Église et dans les écrits de M. Le Moyne*, in-4°, Paris, 1651 (*Œuvres*, t. XVIII, p. 1-976); De Bonlieu (Noël de La Lane), *De la grâce victorieuse de Jésus-Christ; ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens sur le point de la grâce suffisante, soumise au libre arbitre*, in-4°, Paris, 1651; François Vermeil, *Le parfait accord de S. Thomas avec S. Augustin touchant la grâce tant de la nature innocente que de la nature corrompue et touchant l'efficace de la grâce du Rédempteur, la prédestination et la réprobation et le libre arbitre*, in-4°, Poitiers, 1651; Pierre de Saint-Joseph, *Défense de Mgrs les évêques qui ont écrit au Saint Père touchant quelques points de la doctrine de Jansénius pour réponse aux considérations très inconsidérées que les jansénistes ont faites sur leur lettre*, in-4°, Paris, 1651; Brisacier, *Les jansénistes reconnus calvinistes par Samuel Des Marets dans sa version latine du catéchisme de la grâce des jansénistes*, in-12, Paris, 1652; *Le manifeste de la véritable doctrine des jansénistes, telle qu'on la doit exposer au peuple, composé par l'assemblée de P. R. contre les calomnies des molinistes et les sinistres explications qu'on lui donne au désavantage de la vérité*, in-4°, Paris, 1651; Arnauld (?), *Remontrances aux P. jésuites touchant un libelle qu'ils ont fait courir dans Paris sous le faux titre : Le manifeste de la véritable doctrine*, in-4°, Paris, 1651; Holden, *Lettre d'un docteur en théologie à un homme de grande condition touchant les questions du temps*, in-4°, Paris, 1651; *Abregé d'un écrit intitulé : L'illusion théologique ou l'intérêt qu'on a de ne pas souffrir qu'on fasse passer pour des hérétiques ceux qui n'acquiesceraient pas aux décisions de Rome, particulièrement à celles qui concernent les questions de fait*, in-4°, Paris, 1651; Aviti (J. Sinnich), *Molinomachia, hoc est, molinistarum in Augustinum Jansenii insultus novissimus, viginti octo consonantiarum doctrinæ inde excerptæ, cum articulis a Pio V pontifice proscriptis, compilatione subnixus; totidem vero dissonantiarum contrapositione elisus*, in-4°, Paris, 1651; *Appendix ad veritatem bullæ Urbanianæ demonstrandam, seu Notæ ad Aurelii Aviti molinomachiam, cui accessit Tractatus apologeticus pro ejusdem bullæ auctoritate*, in-4°, Paris, 1651; Aviti (Sinnich), *Notarum Molinomachiæ aspersarum spongia, sive Responsio dispunctoria ad libellum cui titulus : Appendix ad veritatem bullæ Urbanianæ demonstrandam, seu Notæ ad Aur. Aviti Molinomachiam, verius Urbanomachiam*, in-4°, Paris, 1651; Brisacier, *Le jansénisme confondu*, in-4°, Paris, 1651; *Extrait des principales injures, faussetés, mensonges, impostures et calomnies dont est rempli le libelle diffamatoire du P. Brisacier, Jésuite, intitulé : Le jansénisme confondu, et censuré par Mgr l'archevêque de Paris*, in-4°, Paris, 1652; Callaghan, *L'innocence et la vérité défendues contre les calomnies et les faussetés des jésuites et contre le livre du P. Brisacier intitulé : Le jansénisme confondu*, in-4°, Paris, 1652; Et. Deschamps, *Le secret du jansénisme découvert et réfuté par un docteur catholique*, in-4°, Paris, 1651; Bourzéis, *S. Augustin victorieux de Calvin et de Molina, ou réfutation d'un livre intitulé : Le secret du jansénisme*, in-4°, Paris, 1652; Jacques Du Bosc, *Jésus-Christ mort pour tous et que cette proposition bien démêlée peut démêler la controverse du sujet de la grâce*, in-8°, Paris, 1651; Moraines (Jos. Martinoni), *Anti-Jansenius, hoc est, selectæ disputationes de hæresi pelagiana et semi-pelagiana deque variis statibus naturæ humanæ et de gratia Christi salvatoris*, in-fol., Paris, 1652; Annat, *De incoacta libertate disputatio quadripartita contra novum Augustinum Iprensis episcopi, Vinc. Lenem, Apologistam Jansenii, commentatorem quinque propositionum*, in-4°, Rome, 1652; le même, *Augustinus a baianis vindicatus : ostenditur doctrinam jansenianam longe distare a doctrina S. Augustini*, in-4°, Paris, 1652; De La Lane et Girard, *Distinction abrégée des cinq propositions qui regardent la matière de la grâce, représentée à Sa Sainteté par les théologiens qui sont à Rome pour la défense de la doctrine de S. Augustin, dans leur écrit du 19 mai 1653*, in-4°, Paris, 1653; Pierre Nicole, *Tredecim theologorum ad examinandas quinque propositiones ab Innocentio X selectorum suffragia, seu, ut appellant, vota summo pontifici scripto tradita, ex quibus verus constitutionis sensus innotescit et ad optatam inter catholicos theologos pacem stabiliendam via facilis aperitur*, in-4°, Paris, 1657; *Bulle ou Constitution de N. S. P. le pape Innocent X du dernier mai 1653, par laquelle sont déclarées cinq propositions en matière de foi avec le bref de Sa Sainteté aux archevêques et évêques*, in-4°, 1653; *Lettre circulaire des cardinaux, archevêques et évêques assemblés à Paris le 15 juillet 1653, écrite à tous les archevêques et évêques du royaume pour leur faire part de ce qui a été décidé dans leur assemblée au sujet de la constitution qui condamne les cinq propositions; à la fin est un formulaire de mandement qu'ils doivent faire publier en conséquence dans leurs diocèses*, in-fol., Paris, 1653; Gilles Witte, *Spongia notarum quibus quinque propositiones famosas denuo aspersit Mart. Steyaert, obducta per Palladium, Sancti Augustini discipulum*, in-4°, Cologne, 1688; *Quinque propositiones ab Innocentio X damnatæ et propositiones Jansenii contrariæ*, in-4°, Paris, 1653; François Vavasseur, *Cornelius Jansenius Iprensis suspectus*, in-8°, Paris, 1653; le même, *Dissertatio de libello supposititio*, in-8°, Paris, 1653; Yves de la Brière, *Le jansénisme de Jansénius, étude critique sur les cinq propositions*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1916, p. 270-301.

IV. AUTRES ERREURS OU EXAGÉRATIONS CONTENUES DANS L'AUGUSTINUS. — Les cinq propositions condamnées par Rome forment vraiment, suivant les expressions de Bossuet, *Lettre au maréchal de Bellefond*, 30 septembre 1677, « l'âme du livre de Jansénius ; elles étaient tout le livre et tout le livre n'était que ces propositions. » *Éloge du P. Bourgoing*, 1669; cependant l'*Augustinus* renferme, touchant la méthode de la théologie et la doctrine elle-même, des erreurs ou des exagérations que le jansénisme va développer avec Arnauld et surtout Quesnel et ses disciples au XVII[e] et au XVIII[e] siècles et qu'il faut signaler brièvement.

1° *Méthode de la théologie.* — D'après Jansénius, la philosophie est la mère de toutes les hérésies et en particulier des hérésies sur la grâce; la philosophie d'Aristote, exploitée par les scolastiques, a été tout spécialement néfaste, t. II, *De statu naturæ puræ*, l. II, c. II; elle a soulevé des discussions sur la grâce et n'a tenu aucun compte de la tradition de l'Église et de l'autorité de saint Augustin. T. I, l. VI, c. XVIII; t. II, *Introduction*, c. III, VI, VII, VIII, XVI, XXII, XXV, XXVIII, XXX. Bien plus, la philosophie a détourné de l'Écriture, des Pères des premiers siècles, des conciles; la philosophie scolastique est devenue toute spéculative, t. II, *Introduction*, c. IX, et parce qu'elle est spéculative, elle se perd dans des minuties et des recherches dialectiques et métaphysiques; elle engendre l'érudition présomp-

tueuse avec le prurit d'écrire et de multiplier les dissertations et les livres. T. I, l. VI, c. II, III; t. II, *Introduction*, c. III.

En morale, la philosophie a élargi les consciences et promulgué des règles nouvelles de plus en plus relâchées, à mesure que les hommes deviennent moins chrétiens; déjà tout est permis d'après ce principe qu'on peut suivre une opinion moins probable en présence d'une opinion plus probable, car que ne peut-on rendre probable avec un peu de bonne volonté? T. II, *Introduction*, c. VIII.

2° *Doctrine.* — Pour s'être attaché trop exclusivement à l'autorité de saint Augustin, Jansénius a méconnu les progrès accomplis par la théologie depuis le Ve siècle. Il s'est trouvé amené à défendre sans aucune réserve des thèses avancées parfois un peu rapidement par l'évêque d'Hippone, soit dans l'enthousiasme de certaines découvertes faites par lui (*Quæstiones ad Simplicianum*, l. I), soit dans le feu des discussions avec les pélagiens Alignées par Jansénius suivant toute la rigueur de la méthode scolastique, ces thèses font parfois au théologien moderne l'effet d'erreurs formelles.

1. *Transmission du péché originel.* — Les modernes dit Jansénius ont imaginé que la volonté d'Adam, par un acte positif de Dieu, représente la volonté de tous ses descendants; Adam est le chef moral de l'humanité, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. V, XVI; mais il n'en est rien : le seul fait d'être homme explique la transmission du péché originel. *Ibid.*, c. V. La propagation du péché originel se fait par la concupiscence de la chair qui vicie la nature humaine et qui nécessairement préside à la conception de l'homme. Le péché originel a corrompu la nature et la corruption de la racine passe à tous les fruits, *ibid.*, c. VI, XI, XII, XIV; c'est comme une maladie qui se transmet de génération en génération. La source de cette propagation héréditaire n'est pas la nature et le mariage ou l'union des époux, mais le vice de la nature, la concupiscence qui a corrompu la semence humaine. *Ibid.*, c. VI, VIII, XXII. Cela permet de connaître la grandeur de la faute d'Adam qui a perdu toute l'humanité, a corrompu la nature et a précipité l'homme dans l'amour des créatures. Seul, le péché originel est transmis, parce que, seul, il est né de la liberté parfaite et il a fait à la nature humaine une plaie profonde dont Adam ne pouvait la guérir; ainsi la concupiscence est devenue une propriété de la nature. *Ibid.*, c. XVIII, XXI. Cette corruption atteint directement le corps et indirectement l'âme qui lui est unie; c'est une loi de la chair qui tient l'âme captive sous des appétits inférieurs; elle enchaîne à tel point notre liberté que, seule, la grâce du Sauveur peut libérer l'âme. *Ibid.*, c. XXII, XXIII. Jansénius nie l'immaculée conception. *Ibid.*, c. IX.

2. *Ignorance invincible.* — Les scolastiques enseignent que l'ignorance invincible excuse de toute faute et en cela ils sont d'accord avec la raison humaine, mais en complète opposition avec saint Augustin. En effet, agir contre la loi, c'est véritablement pécher, même si on ne peut savoir et comprendre ce que la loi ordonne. L'ignorance de fait et de droit positif excuse, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. II, c. II, III, IV, V; mais l'ignorance de *droit naturel* est imputable, parce que c'est une peine du péché et qu'elle provient d'un aveuglement coupable de l'intelligence; par suite, elle n'excuse point. *Ibid.*, c. V, VI; *De statu naturæ puræ*, l. II, c. XXII; t. III, *De gratia Christi*, l. III, c. XVII, XVIII.

3. *État de nature pure et de nature intègre.* — L'état de nature pure non seulement n'a jamais existé, mais il n'est même pas possible, car la créature raisonnable ne peut être créée sans l'amour du créateur et cet amour ne peut être que surnaturel, t. II, *De statu naturæ puræ*, l. I, c. III, XVI; l. II, c. III; s'il n'en était pas ainsi, le péché ne serait pas imputable à l'homme et toutes ses fautes seraient des crimes de Dieu. L. I, c. XVII, XIX. Cet amour suppose la grâce d'adoption. *Ibid.*, c. XVIII, XX.

La créature, tant qu'elle est innocente, ne saurait être privée de la vie éternelle, ni être malheureuse. *Ibid.*, l. II, c. IV; de même, les désirs mauvais qui précèdent l'exercice de la raison ne sont point naturels à la créature innocente; les mouvements désordonnés de la concupiscence sont déjà mauvais, parce qu'ils sont des désirs de pécher, et, par suite, ils ne peuvent se trouver dans la créature raisonnable innocente, *ibid.*, c. XIII, XIV, XVIII, pas plus que l'ignorance de droit naturel, c. XXII.

C'est un blasphème de supposer que Dieu pourrait damner les hommes et les punir de la peine des sens, *ibid.*, l. III, c. I-VI, X-XII; ce serait une cruauté et une injustice de Dieu d'infliger à l'homme innocent des misères et des peines quelconques. *Ibid.*, c. XIII, XV, XXI.

4. *Œuvres des infidèles.* — Les pélagiens, induits en erreur par les philosophes, enseignent que les infidèles peuvent avoir de vraies vertus. T. I, l. IV, c. VIII. Mais, dit Jansénius, il faut distinguer, dans la vertu, l'*action* elle-même et la *fin;* si on considère l'acte seul, on peut dire que les païens et les philosophes ont pratiqué certaines vertus, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. IV, c. VIII-XII; mais leurs actes n'étant pas faits pour la fin pour laquelle ils doivent être faits, constituent de vrais péchés. *Ibid.*, l. II, c. V-VIII, XVI. Il faut, en effet, que l'acte soit rapporté à sa fin; sans cela, il est fait autrement qu'il ne doit l'être. C'est Julien d'Éclane qui a imaginé des actions bonnes moralement et inutiles au salut. *Ibid.*, l. III, c. XVII. Il n'y a pas de milieu entre la charité et la cupidité, car il n'y a pas d'autre amour que celui du créateur et celui de la créature. *Ibid.*, c. XIX. L'âme, captive du péché, n'agit et ne peut agir que sous l'influence de la concupiscence, t. III, *De gratia Christi*, l. I, c. IV, car le péché attache l'âme aux choses créées à tel point qu'elle ne peut s'y arracher, t. II, *De statu naturæ puræ*, l. I, c. X; l. II, c. XX, XXV.

Seule, la charité ou amour de Dieu permet de faire des actions vertueuses, t. III, *De gratia Christi*, l. V, c. V, IX, car c'est l'amour qui détermine tous les actes de la volonté.

L'absence de la foi chez les infidèles rend toutes leurs actions mauvaises, car ils n'ont pas la grâce qui suppose la charité. T. II, *De statu naturæ puræ*, l. IV, c. III; t. III, *De gratia Christi*, l. I. c. IV, V; l. III, c. XI, XII.

La distinction de l'amour naturel et de l'amour surnaturel de Dieu est absolument inconnue de saint Augustin et des anciens Pères, t. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. I, c. III, X, et les raisons que donnent les philosophes, pour soutenir que les actions des infidèles peuvent être vertueuses, ne sont que des niaiseries, *ibid.*, l. IV, c. XVII, XXVII; les scolastiques, qui sont d'accord avec eux, se sont appuyés sur la raison humaine et non point sur la tradition de l'Église. *Ibid.*, l. IV, c. XXVII.

Il faut que la grâce libère l'âme; sinon, la volonté ne peut faire aucune action bonne même moralement d'une bonté naturelle qui exclue toute faute; sans la grâce, la volonté est portée par une nécessité invincible à faire le mal dans tous ses actes; par suite, tout acte fait, avant la charité, avant la foi, est nécessairement un péché. *Ibid.*, l. III, c. XIV, XV.

5. *La loi mosaïque.* — La loi ne donne point la facilité pour remplir les préceptes; au contraire, elle les rend plus difficiles; cela tient à la nature même des choses, car un précepte n'est vraiment accompli que

lorsqu'il est observé par amour de la justice; or cela n'est possible que par la grâce efficace, car la grâce suffisante augmente le désir du péché, rend prévaricateur et fait abonder le péché, t. III, *De gratia Christi*, l. I, c. VII, VIII; en effet, l'homme charnel, avec la loi et sans la grâce, pèche plus facilement, plus souvent et plus ardemment; aussi la loi multiplie-t-elle les péchés. *Ibid.*, c. XI. Il est faux que la loi ait été donnée à tous avec la grâce suffisante (thèse des scolastiques); elle a été donnée pour enseigner la nécessité de la grâce adjuvante, *ibid.*, c. XIII et pour faire naître l'humilité. *Ibid.*, c. XII, XIV; l. III, c. IV, V. Dans l'Ancien Testament, Dieu ne promet que des choses temporelles (richesses, biens, paix, victoire); aussi l'espérance et la charité des Juifs étaient vicieuses; ils n'observaient la loi qu'en apparence et ils ne dépassaient guère les gentils qu'en ce sens qu'ils demandaient ces biens temporels au vrai Dieu. *Ibid.*, l. III, c. VI.

6. *La crainte de Dieu; l'attrition.* — La crainte de Dieu ou la crainte des châtiments ne suffit pas pour l'accomplissement d'un précepte. T. III, *De gratia Christi*, l. V, c. XXV. Il est impossible que celui qui s'abstient de pécher uniquement par crainte du châtiment, ne pèche pas, car la volonté, dans ce cas, ne s'écarte pas vraiment du péché : elle ferait le péché, si elle le pouvait impunément; aussi elle fait une œuvre bonne devant les hommes, mais non point devant Dieu, car elle n'aime pas ce qu'elle fait, mais tout autre chose qu'elle craint de perdre. T. II, *De statu naturæ lapsæ*, l. II, c. XV.

La crainte laisse attaché au péché dont elle ne détourne ni l'intelligence ni la volonté, t. III, *De gratia Christi*, l. V, c. XXI, XXII ; seule, la charité change la volonté; la crainte presse et ne détruit point la cupidité; elle retient la main et non le cœur et la volonté, *ibid.*, c. X; par suite, les scolastiques sont dans l'erreur, quand ils enseignent que la seule crainte fait vraiment fuir le péché. *Ibid.*, c. XIX.

La crainte de l'enfer vient de Dieu, mais n'est pas une grâce de Jésus-Christ, laquelle est uniquement charité. *Ibid.*, c. XIII. L'attrition vient de l'amour de soi, de l'amour de son corps qui redoute les châtiments; ce n'est pas une disposition à la justification. *Ibid.*, c. XXV. Le concile de Trente ne parle pas de cette attrition des scolastiques qui procède de la seule crainte, mais de la contrition qui est une forme de la charité et qui renferme toujours la détestation et la douleur du péché. *Ibid.*, c. XXVI.

7. *La prédestination et la réprobation.* — Le péché originel a fait de tous les hommes une masse de perdition et il est, par conséquent, la cause radicale de la damnation.

A cette masse, *par miséricorde*, Dieu arrache ceux qu'il veut; il les prédestine et à ceux qu'il a ainsi librement choisis, il remet les péchés; il éloigne d'eux les maux qui sont *justement* infligés à tous ceux qu'il a laissés dans la masse; il dissipe leur ignorance et guérit leur cécité; il leur accorde toutes les grâces nécessaires pour qu'ils arrivent infailliblement au salut. T. III, *De gratia Christi*, l. IX, c. VIII-X.

Ceux qu'il n'a pas choisis et que, *très justement*, il abandonne dans la masse de perdition, restent dans l'ignorance et l'endurcissement, uniquement parce que Dieu a décidé de ne pas les sauver; écartés du décret de libération posé par Dieu, quoi qu'ils fassent, ils seront damnés, *ibid.*, l. IX, c. XX; ils sont réprouvés par un décret positif de Dieu qui, librement, a décidé de les laisser dans l'état où ils se trouvent par le fait du péché originel et d'où il a tiré librement ceux qu'il a voulu. *Ibid.*, l. X, c. II. Ainsi le péché originel est non seulement la cause de la réprobation négative, mais encore de la réprobation positive par laquelle Dieu, positivement, a décrété de laisser le plus grand nombre des hommes dans la masse de perdition, parce qu'il les juge indignes du bienfait de la vie éternelle, qu'ils soient adultes ou enfants, fidèles ou infidèles, justifiés ou pécheurs; car, pour être délivrés, il faut persévérer dans la justice jusqu'à la fin. Il ne suffit pas d'être délivré du péché originel par le baptême, car, à cause du péché originel même effacé, Dieu peut ne pas vouloir délivrer totalement de la masse de damnation, puisque la concupiscence demeure encore et détermine au péché, si Dieu n'accorde pas des grâces victorieuses pour en triompher. *Ibid.*, l. X, c. III. La libération comprend donc de nombreux degrés : inspiration surnaturelle, foi et rémission du péché originel par le baptême, grâces efficaces et enfin persévérance finale : tout cela dépend uniquement de la miséricorde de Dieu et, seule, la persévérance finale constitue la libération totale de la masse de perdition. *Ibid.*, c. IV. La réprobation positive comprend l'aveuglement, l'endurcissement, l'abandon de Dieu, toutes les peines de cette vie et enfin la damnation. *Ibid.*, l. V. Qui n'est pas délivré de tous ces maux n'est point élu, et, bien que justifié pour un temps, n'est pas réellement séparé de la masse de damnation. *Ibid.*, l. IX, c. IX.

Les enfants morts sans baptême sont damnés et subissent la peine du sens. T. II, *De statu naturæ lapsæ* l. III, c. XXV, et ouvrage de Florent Conrius publié avec l'*Augustinus*.

V. APRÈS LA CONDAMNATION DES CINQ PROPOSITIONS JUSQU'A LA PAIX DE CLÉMENT IX (1653-1668). — 1° *La « question de droit » et la « question de fait ».* — La bulle d'Innocent X fut reçue dans tous les pays catholiques. En France, la conduite des défenseurs de Jansénius fut assez équivoque. La plupart, suivant les expressions du *Journal de Saint-Amour*, se soumirent à la bulle et déclarèrent condamner les cinq propositions dans tous leurs mauvais sens, étant donné que cette condamnation ne touchait pas la doctrine de la grâce efficace par elle-même; mais la soumission de beaucoup n'était pas sincère. Ils adhéraient au jugement du Saint-Siège et condamnaient les propositions partout où elles se trouvaient : mais ils niaient qu'elles fussent dans Jansénius ou qu'elles fussent condamnées dans le sens de Jansénius et qu'elles eussent été soutenues par eux. Bref, la condamnation qui atteignait les propositions prises en elles-mêmes, n'atteignait point l'*Augustinus*, car le sens de Jansénius était pleinement d'accord avec les principes de l'orthodoxie la plus parfaite, puisque c'était le sens de saint Augustin. Les propositions condamnées ne se trouvaient dans l'*Augustinus*, ni quant aux termes (du moins les quatre dernières), ni quant au sens hérétique condamné par la bulle; Jansénius, en effet, n'enseignait que la pure doctrine de saint Augustin, autorisée durant tant de siècles par l'Église et à laquelle Innocent X lui-même avait déclaré ne vouloir en rien porter atteinte.

Dans une *Relation abrégée sur les cinq propositions condamnées par la Constitution du pape*, composée en 1653, mais publiée seulement en 1717, Arnauld prétend : 1° que les propositions condamnées ont été fabriquées par Cornet et ses partisans et ne sont tirées ni de Jansénius ni d'aucun autre auteur; 2° que personne ne les soutenait ni ne les avait soutenues dans les divers sens hérétiques qu'elles pouvaient avoir; 3° que la députation envoyée à Rome n'avait nullement pour but de soutenir ces propositions, mais seulement de défendre la doctrine de saint Augustin et d'empêcher que, sous prétexte d'erreurs et d'hérésies, on ne donnât quelqu'atteinte à cette doctrine très catholique.

Le P. Annat entreprit alors de montrer que les cinq

propositions étaient réellement dans l'*Augustinus*, *Cavilli jansenistarum*. Cet ouvrage, écrit l'éditeur des *Œuvres* d'Arnauld, t. XIX, p. XXIII, força les jansénistes à rompre le silence afin de se défendre. Arnauld répondit au P. Annat, *Œuvres*, t. XIX, p. 147-195 : « La première proposition est la seule, dit-il, qui soit extraite du livre de Jansénius et elle présente un tout autre sens que dans le texte dont elle est détachée et dont elle diffère par cinq différences essentielles. » Les quatre autres ne se trouvent dans Jansénius ni en termes exprès, ni en termes équivalents. Presqu'en même temps, Arnauld publia le *Mémoire sur les desseins qu'ont les jésuites*, *Œuvres*, t. XIX, p. 196-207, et un *Éclaircissement à quelques nouvelles objections*, *ibid.*, t. XIX, p. 208-227, pour les présenter à la prochaine assemblée du clergé.

De son côté, le P. Annat réédita ses thèses sur les cinq propositions dans un nouvel écrit : *La doctrine de Jansénius contraire à la doctrine de l'Église romaine et à celle de S. Augustin;* Arnauld répondit, mais, écrit son éditeur, t. XIX, p. XXIX, à la demande de Mazarin, il ne publia pas cette réponse qui se trouve, *Œuvres*, t. XIX, p. 238-308, sous le titre suivant : *Franciscus Annatus Jesuita, famosi auctor programmatis cui titulus est : « Jansenii doctrina Sedi Apostolicæ et S. Augustino contraria in V propositionibus, » in exponendis Jansenii sententiis fraudulentiæ, in explicanda pontificali constitutione temeritatis, in exponenda B. Augustini doctrina inscitiæ et perfidiæ, a Theologo Lovaniensi convictus.* La première partie de *La défense de la constitution d'Innocent X et de la foi de l'Église contre le P. Annat* fut également présentée à l'assemblée du clergé, pour empêcher celle-ci de souscrire à la condamnation des cinq propositions, mais l'assemblée passa outre.

Le 9 mars 1654, les évêques présents à Paris se réunirent et désignèrent quatre archevêques et quatre évêques pour examiner la question et faire un rapport à l'assemblée générale. En dix séances, ils rapprochèrent de l'*Augustinus* les cinq propositions; après avoir lu les écrits composés pour la défense de Jansénius, les évêques assemblés déclarèrent que « l'on était obligé de dire que ces cinq propositions étaient condamnées en leur sens propre qui était le sens de Jansénius » et le 28 mars, il fut décidé que « l'on déclarerait que la constitution avait condamné les cinq propositions, comme étant de Jansénius et au sens de Jansénius. » Trente-sept évêques écrivirent au pape (28 mars 1654) et envoyèrent aux évêques absents une lettre circulaire dans laquelle ils constatent que « des personnes osent assurer et tachent de persuader aux autres deux choses qui n'ont aucun fondement : la première que les cinq propositions ne sont point de Jansénius, la seconde qu'elles ont été condamnées en un sens qui n'appartient en rien à Jansénius. » Les prélats ont reconnu très clairement, par la lecture de la constitution et encore par celle des livres de Jansénius qu'ils ont soigneusement lus examinés pour ce qui regarde les cinq propositions, que ces cinq propositions sont vraiment de Jansénius et qu'elles sont condamnées au propre sens de leurs paroles, qui est celui-là même auquel cet auteur les enseigne et les explique. » Hermant, *Mémoires*, t. II, p. 419-442, 464-490. Le pape répondit par un bref du 29 septembre 1654; il y affirme que, par la constitution du 31 mai 1653, « il a condamné, dans les cinq propositions, la doctrine de Cornelius Jansénius contenue dans son livre intitulé *Augustinus* » et il ajoute un décret du 23 avril 1654 qui condamne et défend plusieurs écrits qui soutiennent la doctrine de *l'Augustinus*, entre autres les deux *Apologies pour Jansénius*, composées par Arnauld, *La grâce victorieuse de Jésus-Christ ou Molina et ses disciples convaincus de l'erreur des pélagiens et des semi-pélagiens*, œuvre de La Lane, l'*Écrit à trois colonnes ou distinction abrégée des cinq propositions*, la *Théologie familière* de Saint-Cyran, la *Lettre pastorale* de Mgr l'archevêque de Sens pour la publication de la constitution, l'*Ordonnance* de M. l'évêque de Comminges, les *Enluminures du fameux almanach des PP. jésuites*, la *Réponse au P. Annat touchant les cinq propositions attribuées à M. l'évêque d'Ypres*, et un grand nombre d'autres écrits (en tout 49). Hermant, *op. cit.*, p. 513-527.

Le bref du pape fut reçu par l'assemblée du clergé le 20 mai 1655. A cette date, Arnauld avait publié sa fameuse *Lettre à une personne de condition* (24 février 1654) au sujet de l'affaire du duc de Liancourt à qui son confesseur, M. Picoté, avait refusé l'absolution, parce que le duc n'avait pas donné de marques suffisantes de soumission à la constitution d'Innocent X et avait refusé de renvoyer de chez lui deux jansénistes de marque, le P. Desmares et l'abbé de Bourzéis, et de rompre ses relations avec des jansénistes notoires. Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 235-250, 297-308; Fuzet, *op. cit.*, p. 281-287. Dans cette lettre, *Œuvres*, t. XIX, p. 311-334, Arnauld déclare que les erreurs condamnées par le pape ne sont point défendues par les prétendus jansénistes, car « d'une part, ils condamnent sincèrement les cinq propositions censurées par le pape en quelque livre qu'on les puisse trouver, sans exception, et, d'autre part, ils ne sont attachés à aucun auteur particulier qui forme des opinions nouvelles et qui parle de lui-même touchant la matière de la grâce, mais à la seule doctrine de saint Augustin » G. Hermant, *op. cit.*, t. II, p. 624-627. En réponse à cette lettre parurent plusieurs écrits; Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 247, en cite neuf. M. Fronson composa deux lettres à M. Arnauld, 18 mars et 19 avril 1655, citées dans la correspondance de M. Tronson publiée par L. Bertrand, *Lettres choisies*, Paris, 1904, t. III, p. 5-43. On soutenait qu'Arnauld et ses amis, en particulier, l'abbé de Bourzéis, avaient accepté la doctrine condamnée et, par suite, devaient faire une soumission explicite et reconnaître nettement que les cinq propositions étaient dans Jansénius, conformément au bref du pape et à la lettre de l'assemblée du clergé. Arnauld répondit par une *Seconde lettre à un duc et pair de France* (10 juillet 1655); *Œuvres*, t. XIX, p. 335-560, (il s'agit du duc de Luynes). Arnauld y défend les jansénistes qu'on traitait en excommuniés et il met en avant d'une manière formelle la célèbre distinction du *fait* et *du droit*: 1. *En fait*, les cinq propositions ne se trouvent pas dans l'*Augustinus* et elles n'ont été soutenues par personne dans le sens où elles sont condamnées, mais elles ont été fabriquées en haine de saint Augustin; ces propositions ne peuvent être attribués à Jansénius, à moins d'imposer des hérésies à un évêque catholique qui fut toujours très soumis à l'Église; en fait, on ne peut exiger d'un catholique qui, ayant parcouru attentivement le livre de Jansénius, déclare n'y avoir pas trouvé les propositions condamnées, rien de plus qu'un assentiment extérieur qui ne s'oppose pas au décret apostolique et conserve, à ce sujet, un silence respectueux. 2. *En droit*, la grâce sans laquelle on ne peut rien a manqué à un juste en la personne de saint Pierre en une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait pas péché. Saint Pierre n'a péché que parce que la grâce lui a manqué. En résumé, Arnauld fait une protestation publique de soumission à la bulle, mais en réalité ne l'accepte point. Hermant, *op. cit.*, t. II, p. 707-709. Cette longue lettre de 250 pages « donna, écrit Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 306, une autre face aux affaires de la cabale et elle fut, elle seule, capable de ressusciter le jansénisme qui, régulièrement parlant, devait être détruit par la constitution d'Innocent X et par la manière dont cette

constitution fut reçue du clergé, de là cour et de tous les ordres du royaume. »

La lettre d'Arnauld, écrit son éditeur, t. XIX, p. XL, eut un succès prodigieux et fut présentée au pape le 27 août; celui-ci en loua « la piété et l'érudition, mais demanda le silence. » Elle fut dénoncée à la Sorbonne le 4 novembre 1655 par le syndic Denys Guyart, comme « contraire à l'autorité du pape et des évêques et en opposition avec la foi catholique et les décrets de la faculté. » Arnauld protesta contre l'assemblée et dans les *Considérations sur ce qui s'est passé en l'assemblée du 4 novembre 1655*, *Œuvres*, t. XIX, p. 602-625, il souligna les vices de fond et de forme. Il se porte appelant comme d'abus contre les conclusions de la faculté, mais le 12 novembre, un arrêt du Conseil ordonne de passer outre et d'examiner la lettre de M. Arnauld; aussitôt celui-ci récuse les commissaires comme « étant ses adversaires et ses parties » dans une lettre à M. Messier, curé de Saint-Landry (24 novembre), *Œuvres*, t. XIX, p. 626. Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 310-322, 336-356, 528-536, raconte les scènes mouvementées qui se passèrent en Sorbonne du 2 décembre 1655 au 11 janvier 1656; le chancelier Séguier dut assister aux délibérations pour y maintenir « l'ordre, la paix et la liberté. » On décida la question de fait le 14 janvier à la pluralité de 127 voix contre 9, mais après le départ de 60 docteurs et l'introduction dans la faculté de 40 moines mendiants qui n'avaient pas voix délibérative. La proposition d'Arnauld fut jugée « téméraire, scandaleuse, injurieuse au pape et aux évêques et même elle donnait lieu de renouveler entièrement la doctrine de Jansénius ci-devant condamnée. » La question de droit fut décidée le 29 janvier et la proposition d'Arnauld fut déclarée « téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème et hérétique, renouvelant la première proposition. » Il fut arrêté que,si, dans la quinzaine, Arnauld ne se soumettait pas à la censure et ne la souscrivait pas, il serait retranché du corps de la faculté et rayé du catalogue de ses docteurs. En fait cette condamnation d'Arnauld n'avait été obtenue que par un véritable coup d'État; Arnauld ne se soumit point et la censure fut publiée avec les passages incriminés de la lettre d'Arnauld et les propositions condamnées (31 janvier 1656).

Arnauld avait déjà protesté contre le projet de censure le 27 janvier; aussitôt après la publication de la censure, il reprit ses attaques. La *Lettre d'un bachelier à un docteur de Sorbonne* et la *Réponse du docteur* (février 1656), reparut plus tard sous une forme plus développée et sous un titre différent : *Eclaircissement sur cette question morale et ecclesiastique si un docteur ou un bachelier peut en conscience souscrire*. *Œuvres*, t. XX, p. 1-38. Arnauld rapproche ses thèses de celles de saint Thomas, comme d'ailleurs dans un autre écrit : *Vera S. Thomæ de gratia sufficienti et efficaci doctrina dilucide explanatur*, *ibid.*, t. XX, p. 39-77. Arnauld s'élève encore contre sa condamnation dans ses *Lettres apologétiques à un évêque* (M. Vialart), *Œuvres*, t. XX, p. 85-158. Il se plaint qu'on ait choisi pour commissaires des docteurs qui sont ses adversaires et qu'il a récusés; de plus, parmi ses juges, il y a des docteurs demeurant à la communauté du séminaire de Saint-Sulpice dont la conduite est en question et enfin on lui donnait pour juges un grand nombre de religieux mendiants, contrairement aux statuts anciens qui n'accordent le droit d'opiner qu'à deux membres de chaque ordre mendiant

Dans la *première lettre apologétique* (10 mars 1656), Arnauld veut justifier sa conduite depuis le commencement des assemblées de Sorbonne jusqu'à la conclusion de la question de fait : dans la seconde (21 mars), il parle de la question de droit et veut montrer l'injustice de ses ennemis; dans la troisième (15 avril), il justifie la proposition censurée par une partie des docteurs de Sorbonne; enfin une quatrième lettre, qui ne fut pas publiée alors, signale les faussetés évidentes et les erreurs grossières dénoncées par la Sorbonne.

Peu après la censure de Sorbonne, Arnauld composa sa *Dissertatio quadripartita*, *Œuvres*, t. XX, p. 159-314, « pièce très savante », disent ses amis, où il légitime sa doctrine et explique, en particulier, l'impuissance absolue de l'homme privé de la grâce. Cet ouvrage fut réédité en 1656, 1682, 1689.

Il est impossible de citer ici tous les écrits qui furent composés pour ou contre Arnauld. *Œuvres*, t. XX, p. 345-842. Quesnel, dans la *Causa Arnaldina* (1699), a réuni tous les écrits latins publiés soit avant soit après la censure et, dans le *Recueil des écrits français* (1702), il ajoute un discours historique et apologétique dont la première partie n'est guère que la traduction de la préface latine de la *Causa Arnaldina* et la seconde est une réfutation des « faussetés annoncées, au sujet de la censure de 1656 », par Dumas dans son *Histoire des cinq propositions* (1699), ouvrage que le même Quesnel avait déjà réfuté dans *La paix de Clément IX*.

En même temps, les amis d'Arnauld, par la plume de Pascal, jetaient le ridicule sur les assemblées de Sorbonne : dans ses trois premières *Lettres à un Provincial* (23, 29 janvier, 9 février 1656), Pascal raille sur le droit et le fait, sur le pouvoir prochain et la grâce suffisante qui ne suffit pas. Les treize *Provinciales* suivantes sont dirigées contre la morale des jésuites. G. Hermant, *op. cit.*, t. III, p. 1-6, 124-128.

Cependant l'assemblée du clergé s'occupa du jansénisme : le 23 août 1656, elle fit supprimer l'éloge de Saint-Cyran qui se trouvait dans la *Gallia Christiana* et décida de faire exécuter les bulles contre le jansénisme. G. Hermant, *op. cit.*, t. III, p. 130. Sur la relation de M. de Marca contre laquelle protesta Nicole dans *Belga percontator*, l'assemblée confirma tout ce qui avait été délibéré et résolu par les assemblées de 1653, 1654, 1655 et elle approuva en particulier la décision du 20 mai 1655 et le bref du 29 septembre 1654 qui imposaient la signature du formulaire. Contrairement aux thèses jansénistes, le clergé déclara que l'Église est faillible seulement pour les faits particuliers et personnels, mais non point pour les faits qui concernent la foi ou les mœurs dans l'Église, c'est-à-dire, pour les *faits dogmatiques*. Aussi, dans l'affaire de Jansénius, le droit ne peut se séparer du fait; sans doute, il y a une distinction entre ces deux propositions : les cinq propositions contiennent une doctrine hérétique (droit) et cette autre : ces cinq propositions sont contenues dans le livre de Jansénius (fait). Ces deux propositions distinctes sont cependant inséparables depuis que l'Église les a condamnées toutes deux, car l'Église n'a pu se tromper, quand elle a dit que le sens hérétique se trouve dans le livre de Jansénius, puisque l'Église est infaillible dans le jugement qu'elle porte sur le sens des livres de religion.

Le 2 septembre, l'assemblée du clergé écrivit au pape une lettre dans laquelle les prélats rendent compte de ce qu'ils ont fait pour l'exécution des bulles et du bref d'Innocent X.

Alexandre VII qui, n'étant que le cardinal Chigi, avait été un des principaux commissaires nommés par Innocent X pour examiner les cinq propositions, répondit par une nouvelle constitution *Ad sanctam B. Petri sedem* (16 octobre 1656). Le pape déclare qu'ayant assisté comme cardinal aux congrégations qui eurent lieu sous son prédécesseur pour l'examen des cinq propositions, il atteste que ces propositions sont tirées du livre de Jansenius et qu'elles furent condamnées dans le sens de cet auteur; il les

condamne, à son tour, comme étant l'expression fidèle de la doctrine de Jansénius; il appelle « perturbateurs de l'ordre public et enfants d'iniquité ceux qui ne craignent pas de révoquer en doute, ni d'affaiblir et d'énerver les constitutions apostoliques par des interprétations captieuses » et il déclare tout cela après avoir examiné les propositions avec toute la diligence possible.

2° *La question du formulaire et du « silence respectueux ».* — La nouvelle constitution d'Alexandre VII fut présentée à l'assemblée du clergé le 17 mars 1657. L'assemblée prit plusieurs décisions et, conformément à la constitution, elle décréta d'ajouter un formulaire que les prélats devraient faire signer dans un mois; afin que ce formulaire fut uniforme, on se servirait d'une formule unique. Celle-ci était déjà vieille de plusieurs années, ayant été élaborée dès 1655 par l'archevêque P. de Marca et le P. Annat. Remaniée elle donna le texte suivant : « Je me soumets sincèrement à la constitution du pape Innocent X du 31 mai 1653, selon son véritable sens qui a été déterminé par la constitution de N. Saint-Père le pape Alexandre VII du 16 octobre 1656. Je reconnais que je suis obligé en conscience d'obéir à ces constitutions et je condamne de cœur et de bouche la doctrine des cinq propositions de Corn. Jansénius contenue dans son livre intitulé *Augustinus* que ces deux papes et les évêques ont condamnées, laquelle doctrine n'est point celle de saint Augustin que Jansénius a mal expliquée contre le vrai sens de ce saint docteur. »

Alors Pascal abandonna ses attaques contre les casuistes *(Provinciales*, IV-XVI) et dans les deux dernières *Lettres Provinciales* (23 janvier et 24 mars 1657), il revint à la question de la grâce. Il y dit que les amis de Jansénius condamnent les cinq propositions, mais que ces propositions ne se trouvent point dans Jansénius et que, par suite, il n'y a aucune hérésie à dire qu'elles ne sont pas dans Jansénius. Sauf pour les faits directement révélés dans l'Écriture ou dans la tradition, l'Église n'est point infaillible; elle peut se tromper notamment pour le fait de savoir si les cinq propositions sont dans Jansénius et dès lors on n'est pas tenu de s'en rapporter à elle. Pascal affirme que le pape actuel n'a pas fait examiner ce point depuis son pontificat et que son prédécesseur avait fait examiner si les propositions étaient hérétiques et non pas si elles étaient de Jansénius. Insigne mensonge, écrit Sainte-Beuve.

La fameuse question de *fait* parut alors dans toute son acuité, spécialement dans les écrits d'Arnauld qui se montre vraiment infatigable : depuis sa *Lettre à un duc et pair* (24 février 1655) jusqu'au 1er janvier 1669, on compte au moins 140 travaux divers publiés dans ses *Œuvres* complètes sous des titres variés : Avis, Remarques, Observations, Répliques, Réponses, Réfutations, Relations, Remontrances, Réflexions, Mémoires, Considérations, Lettres, etc.

C'est lui qui, le 17 mars, adressa à Pavillon, évêque d'Alet, l'écrit intitulé : *Cas proposé par un docteur touchant la signature de la constitution d'Alexandre VII et du Formulaire du clergé. Œuvres*, t. XXI, p. 1-13. Il y posait trois questions capitales :

1. Ayant été jusque-là persuadé que les propositions condamnées ne sont point dans Jansénius, ni condamnées en son sens, le docteur est-il obligé de changer de sentiment et de croire le contraire? Il ne le peut faire, si on ne le persuade qu'il s'est trompé et, bien loin de l'en persuader, ce qui s'est fait à Rome et à Paris le convainc du contraire, car on ne lui marque point dans le livre les endroits où sont ces propositions et on se contente de condamner le sens de Jansénius, sans dire ni expliquer quel il est et ainsi les raisons qui ont fait croire que Jansénius, sur cette matière, n'a point d'autre sens que celui de saint Augustin touchant la grâce efficace, lui paraissent aussi évidentes que jamais. Enfin tout cela n'est qu'une question de fait sur laquelle un théologien n'est point obligé de démentir ses propres yeux et sa propre lumière pour condamner un évêque qu'il juge innocent et dont il sait que le livre n'a jamais été canoniquement examiné.

2. Si le docteur n'était pas obligé de changer de sentiment, peut-il néanmoins signer le formulaire? Quelques personnes veulent le lui persuader, mais il n'a pu encore comprendre qu'on put, sans blesser la sincérité chrétienne et sacerdotale, signer un acte qui porte la condamnation du livre d'un évêque catholique, lorsqu'on n'adhère point dans son cœur à la condamnation et qu'on croit en sa conscience qu'elle est injuste.

3. Si ce docteur se peut taire en cette rencontre ou, si lui et les autres qui sont dans ces mêmes sentiments, ne peuvent point représenter avec respect et modestie que le pape n'a pas été bien informé en cette occasion, pour empêcher que les ennemis de la doctrine de saint Augustin et de la vraie grâce de Jésus-Christ ne se prévalent de cette erreur de fait pour ruiner l'une et l'autre, en disant que Jansénius est en effet conforme à saint Augustin qui n'était qu'un docteur particulier doit céder au pape et que le pape a condamné sa doctrine sur la grâce en condamnant celle de Jansénius.

A ces questions précises, l'évêque d'Alet répondit qu'on pouvait et qu'on devait souscrire le formulaire, car l'autorité du pape doit prévaloir sur nos sentiments particuliers; la question de fait est tellement jointe à la question de droit qu'il semble dangereux, en cette rencontre, d'en faire la séparation. D'ailleurs « la prudence chrétienne et même la charité oblige les fidèles à maintenir l'unité de l'Église et les oblige aussi à se soumettre à ce que le pape prononce sur un fait, lorsque le contraire n'est pas tout évident et qu'il y a raison de craindre qu'on ne cause quelque division en le niant. » De plus, le pape a déclaré qu'il a examiné la chose avec diligence; aussi il y aurait sujet de retrancher de la communion de l'Église ceux qui refuseraient de se soumettre. *Œuvres*, t. XXI, p. 14-17. Au fond, dans ses *Avis et sentiments sur le cas proposé par un docteur de Sorbonne*, l'évêque d'Alet est d'accord avec ce qu'on écrira plus tard à propos de la bulle *Vineam Domini* : « Quoique, dans les faits, les jugements de l'Église ne soient pas infaillibles d'une infaillibilité métaphysique et absolue, ils le sont d'une infaillibilité morale et relative qui certainement doit l'emporter sur le sentiment de quelques particuliers, quelque savants et éclairés qu'on les suppose. » Bibl. nat., mss. franc., *13 889*, p. 2.

Arnauld ne se rendit point et, dans ses *Réflexions, Œuvres*, t. XXI, p. 18-46, il déclare qu'on ne peut accorder qu'un silence respectueux, car autrement il faudrait admettre cette maxime absurde : je dois plutôt croire ce que le pape me dit en choses dont tout le monde avoue qu'il se peut tromper et où j'ai beaucoup de sujet de croire qu'il s'est trompé que ce que la raison me fait connaître évidemment et par des preuves si convaincantes que je n'ai aucun sujet de croire que je me trompe. On ne peut commander à une personne qui est convaincue de la vérité d'un fait de quitter son sentiment pour déférer à l'autorité du pape; ce serait vouloir qu'on abusât de la raison contre l'ordre de Dieu même, puisqu'il n'a donné la raison à l'homme que pour discerner le vrai d'avec le faux, afin de pouvoir préférer ce qu'il juge être vrai à ce qu'il juge être faux. Ainsi chaque personne et surtout un docteur est le premier ou plutôt l'unique juge entre les hommes de ce qui lui paraît évident.

Arnauld reprit les mêmes thèses dans *Réponse à quelques raisons*, *Œuvres*, t. xxi, p. 47-60. Il pose les questions suivantes : 1. Peut-on croire, contre ses propres lumières, un fait non révélé ? — 2. Ne le croyant pas, peut-on signer un formulaire qui exprime cette croyance? — 3. Y a-t-il une obligation de garder le silence et de ne pas contredire ce que le pape a décidé sur le fait, lorsqu'on craint que le silence nuise à la vérité?

Cependant, à l'instigation de M. de Marca, le roi écrivit une lettre au parlement (4 mai 1657) pour demander l'enregistrement de la bulle. Arnauld intervint encore et composa trois *Mémoires* qui ne furent point imprimés, afin de s'opposer à l'enregistrement de cette bulle qui, dit-il, est « nulle dans sa forme et contient des clauses contraires aux libertés de l'Église gallicane; » il s'élève, en particulier, contre les divers projets de déclaration dressés par M. de Marca et dont il montre les vices intrinsèques et les conséquences désastreuses, *Œuvres*, t. xxi, p. 61-69; en même temps, l'avocat Le Maitre (1er juin 1657), dans sa *Lettre d'un avocat du parlement de Paris à un de ses amis touchant l'Inquisition qu'on veut établir en France*, fait, lui aussi, appel aux libertés de l'Église gallicane et à la dignité épiscopale pour s'opposer à la signature du formulaire et à l'enregistrement de la bulle; il faut arrêter cette nouvelle inquisition qui veut « assujettir la France et exercer un tyrannique espionnage de conscience. »

Cependant le roi tint un lit de justice (19 décembre 1657) et l'avocat général, Omer Talon, conclut à l'enregistrement de la bulle, après avoir déclaré que les jansénistes sont des gens dangereux à cause de leur cabale et il demande la répression des doctrines qu'ils répandent dans les écoles, dans leurs écrits et dans les salons. Hermant, *op. cit.*, t. iii, p. 577-586. Arnauld revenait sur le même fait dans son *Mémoire* où l'on fait voir que si la constitution du pape Alexandre VII était enregistrée au parlement, cet enregistrement emporterait avec soi l'établissement d'une inquisition plus rigoureuse que celle de Rome et d'Espagne (décembre 1657). *Œuvres*, t. xxi, p. 82-99.

Les décisions de l'assemblée du clergé avaient déjà soulevé des protestations. La *Lettre d'un ecclésiastique à un évêque* touchant la signature du formulaire de l'assemblée du clergé (19 mai 1657) et la *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis* sur le jugement que l'on doit faire de ceux qui ne croient pas que les cinq propositions sont dans le livre de Jansénius (28 août 1657) expliquent ces protestations. Déjà Nicole, sous le pseudonyme de Paul Irénée, avait publié en latin six *Disquisitiones* dont les trois premières étaient dirigées contre le P. Annat qui voulait séparer les disciples de Jansénius de ceux de saint Thomas sur la nature de la grâce Arnauld, qui avait soutenu la même thèse dans sa *Dissertatio quadripartita*, vint au secours de son ami dans sa *Réponse* à quelques plaintes contre la troisième disquisition de Paul Irénée (27 mai 1657). *Œuvres*, t. xxi, p. 70-74.

La déclaration du roi n'imposait pas la signature du formulaire; alors, quelques évêques avec le P. P. Annat et M. de Marca, travaillèrent à obtenir du roi une lettre de cachet qui ordonnât cette signature Arnauld s'indigna dans ses *Réflexions sur le projet d'une lettre de cachet* par laquelle il devait être ordonné à tous les évêques de faire souscrire le formulaire de l'assemblée du clergé. *Œuvres*, t. xxi, p. 100-105.

Cependant de 1657 à 1660, les discussions se calment. Le seul écrit qui provoqua quelques polémiques, ce fut la traduction en latin des *Lettres Provinciales* par Wendrokius (Nicole). A Bordeaux, lors du passage du roi qui allait au-devant de la reine à Saint-Jean de Luz (septembre 1659), les jésuites dénoncèrent cet écrit. Les professeurs de théologie de la faculté de Bordeaux prirent la défense du livre et, pour ce fait, furent accusés de jansénisme. Les théologiens publièrent une *Défense contre un écrit intitulé : lettre d'un théologien à un officier du parlement touchant la question si le livre intitulé : Ludovici Montalti litteræ.. est hérétique.* Arnauld. *Œuvres*, t. xxi, p. 106-181. On y reproche aux jésuites « d'avoir travesti en dogme de foi un point de fait non révélé et d'avoir créé une hérésie réelle, afin de trouver une hérésie qui n'était qu'imaginaire. » Cet écrit qui est probablement l'œuvre d'Arnauld, fut examiné avec les *Disquisitiones* de Nicole par vingt-trois docteurs de Sorbonne. D'après leur avis, les deux écrits furent condamnés au feu par un arrêt du Conseil d'État (7 septembre 1660). G. Hermant, *op. cit.*, t. iv, p. 426-430, 455-464, 473-476.

L'assemblée du clergé de 1660 qui s'était ouverte à Pontoise sous la présidence de M. de Harlay, archevêque de Rouen, fut transférée à Paris le 23 septembre; on parla même de la transformer en concile national et on y proposa de rendre obligatoire la signature du formulaire. Hermant, *op. cit.*, t. iv, p. 538-540. Le 13 décembre, le roi lui donna l'ordre de chercher « les moyens les plus propres et les plus prompts pour extirper la secte des jansénistes. »

En effet, les polémiques étaient redevenues très vives. Contre les jansénistes, avaient paru *La théologie charitable* ou *Avis d'importance* donné par un théologien aux catholiques pour se garantir d'un mal plus dangereux que la peste (par le P. Raynaud, S. J.), *Jansénius foudroyé par Innocent X* (P. Dubourg), l'*Évangile des jansénistes* (P. Rapin), *Les funérailles de la nouvelle doctrine* (P. Labbé), *La relation du pays de Jansénie* (Zacharie de Lisieux, capucin). Les jansénistes avaient répondu par un gros volume : *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius*, par Denys Raymond (œuvre de divers auteurs, parmi lesquels certainement il faut citer La Lane et Arnauld); cet ouvrage vise à réfuter divers écrits de Morel, Chamillard, Annat et du P. Amelotte, oratorien. Ce dernier, au scandale des jansénistes, avait pris le parti des jésuites, dans *La défense de la constitution d'Innocent X et d'Alexandre VII* et dans *Le traité des souscriptions*. Hermant, *op. cit.*, t. iii, p. 307-308. Arnauld publia, sous le nom de Lattigny, une *Lettre d'un théologien à un évêque de l'assemblée* sur la voie qu'il faudrait prendre pour étouffer entièrement les contestations présentes (janvier 1661), *Œuvres*, t. xxi, p. 182-198; il y expose les contradictions et variations des adversaires et les injustices de ceux qui ne veulent pas expliquer le sens des cinq propositions. Le *Mémoire touchant les moyens d'apaiser les disputes présentes*, *ibid.*, p. 199-206 montre « que les personnes équitables qui considèrent avec attention l'état des contestations demeureront convaincues qu'il n'y a que deux moyens justes et légitimes pour les apaiser et donner une paix solide à l'Église, savoir le silence et l'éclaircissement. »

Cependant, à l'assemblée du clergé, après les délibérations des commissaires présidés par M. de Marca, on prit des décisions énergiques : tous les ecclésiastiques devront souscrire le formulaire; les opposants seront tenus pour hérétiques et châtiés des peines portées par les constitutions papales, les évêques et archevêques leur feront un procès; ceux qui ont écrit contre la teneur des constitutions devront rétracter par écrit ce qu'ils ont enseigné (1er février 1661). La délibération signée de 45 prélats et de 18 députés du second ordre fut approuvée par un arrêt du Conseil (13 avril); elle fut communiquée à la Sorbonne le 2 mai; la Sorbonne l'approuva et ordonna que le formulaire de foi serait souscrit par les docteurs, bache-

liers et candidats. G. Hermant, *op. cit.*, t. IV, p. 552-561.

Arnauld qui, dès le 20 février, avait proposé des *Difficultés* à l'assemblée du clergé sur ses délibérations touchant le formulaire, *Œuvres*, t. XXI, p. 207-242, proposa d'autres *Difficultés* (13 mai) aux docteurs de la faculté de théologie sur la réception qu'ils avaient faite du formulaire de l'assemblée du clergé. *Œuvres*, t. XXI, p. 243-250. Arnauld protesta de nouveau dans un écrit célèbre (6 juin), *Œuvres*, t. XXI, p. 259-330 : « *De l'hérésie et du schisme* que causerait dans l'Église de France l'exaction de la signature du formulaire du clergé, sans faire, ni souffrir la distinction du fait avec le droit et en tenant pour hérétique et traitant comme tels les refusant de le signer quant au seul fait de Jansénius qui y est renfermé, où l'on montre : 1. que celui qui obligerait sous peine d'hérésie de signer le formulaire du clergé sans faire ni souffrir la distinction du fait et du droit, tomberait dans l'hérésie; 2. que le mandement qui imposerait une telle obligation serait hérétique; 3. que la sentence qui serait rendue contre un refusant de signer le fait seulement, comme contre un hérétique, serait pareillement hérétique; 4. que tous les théologiens qui considéreraient comme hérétiques ceux qui auraient ainsi refusé de signer le formulaire, quant au seul fait, tomberaient eux-mêmes dans l'hérésie; 5. que ceux qui sépareraient de l'Église ces refusant et qui se sépareraient d'eux feraient eux-mêmes un schisme dans l'Église et en seraient coupables et que ces refusant seraient toujours unis à l'Église. » G. Hermant, *op. cit.*, t. IV, p. 707-727.

A la même date, Arnauld publiait encore, à propos de la défection de quelques-uns de ses amis, en particulier, MM. Du Hamel et Sainte Beuve, l'ouvrage, *De la signature du formulaire*, *Œuvres*, t. XXI, p. 259-330, où l'on montre : « 1. que ceux qui ne croient pas le fait de Jansénius contenu dans le formulaire ne peuvent le signer sans restriction; 2. qu'on n'est pas obligé de croire le fait; 3. qu'on ne peut empêcher sans injustice la distinction du droit et du fait dans la signature du formulaire; pour servir d'apologie à ceux qui refusent de signer le formulaire sans distinction. » Dans cet écrit, Arnauld distingue trois courants parmi les jansénistes : les uns admettent la signature avec une restriction mentale : on signe sans croire intérieurement que Jansénius ait enseigné les hérésies que le formulaire lui attribue; la signature ne tombe que sur le droit : pour le fait, elle ne signifie qu'un témoignage de respect et de déférence qui engage seulement à ne pas contredire extérieurement le pape et les évêques et non point à croire intérieurement que ce qu'ils ont décidé est conforme à la vérité. Au dire d'Arnauld, dans un autre ouvrage : *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, IVe partie, cette opinion était suivie d'un grand nombre de personnes, mais, lui, ne l'admet point : on ne peut signer le formulaire sans quelque explication ou restriction verbale, car, autrement, la signature suppose une restriction mentale toujours coupable dans une profession de foi et contenant un faux serment et une calomnie contre le prochain. La seconde opinion, soutenue par Arnauld, consiste à signer, mais en expliquant qu'on ne promet sur la question de fait qu'un silence respectueux. Enfin la troisième opinion, soutenue par Pascal, refusait absolument de signer.

Arnauld revint sur ce sujet et justifia l'écrit précédent dans un *Mémoire* où il montre que la signature du formulaire renferme par elle-même la créance du fait. *Œuvres*, t. XXI, p. 331-348. Le même Arnauld composa les deux lettres de son frère, l'évêque d'Angers, au roi et à M. de Lionne, sur le fait et le droit et compléta ces lettres par un *Éclaircissement* sur le différent entre Jean d'Antioche et saint Cyrille dont il est parlé dans la lettre de M. l'évêque d'Angers au roi (6 juillet). *Œuvres*, t. XXI, p. 349 374.

Les évêques de l'assemblée, dès le 20 février 1661, avaient fait connaître leurs décisions au pape qui leur répondit le 16 mai par un bref d'approbation. G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p. 31-32. Cependant, les vicaires généraux de Paris (le cardinal de Retz était toujours en exil) avaient publié le 8 juin, un mandement dans lequel ils distinguaient la question de droit qui impose la croyance et le fait pour lequel « tous demeurent dans le respect entier et sincère qui est dû aux Constitutions. » G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p. 44-56. Les évêques de l'assemblée furent chargés par un arrêt du Conseil du 30 juin d'examiner ce mandement; ils le déclarèrent contraire aux deux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII. G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p. 56-66, 69-81, 103-116, 130-138, 180-182. Conformément à cet avis, un arrêt du 9 juillet ordonna que le mandement des grands vicaires fut rétracté. Aussitôt les jansénistes, par la plume d'Arnauld, protestèrent. La *Défense de l'Ordonnance de MM. les vicaires généraux de Mgr le cardinal de Retz* pour la signature du formulaire, *Œuvres*, t. XXI, p. 375-400, et l'*Avis à Mors les evêques de France* sur la surprise qu'on prétend faire au pape pour lui faire donner quelqu'atteinte au mandement de MM. les vicaires généraux de Mgr le cardinal de Retz, archevêque de Paris (18 août 1661), *Œuvres*, t. XXI, p. 401-439, s'élèvent contre la décision des évêques et du Conseil. L'affaire fut portée à Rome et le pape répondit par un bref adressé aux vicaires généraux (1er août 1661). Le pape reprend certaines expressions du mandement du 8 juin et enjoint aux vicaires généraux de révoquer cette ordonnance. G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p. 198-200. Les grands vicaires obéirent et le 31 octobre, après avoir révoqué la première ordonnance, ils publient un second mandement qui impose la signature pure et simple du formulaire. G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p. 323-328, 360. Des jansénistes notoires, comme l'archevêque de Sens (18 juin) et l'abbé de Bourzéis (4 novembre) firent une soumission complète, tandis que l'évêque d'Alet protestait contre les décisions de l'assemblée du clergé, avec les évêques de Beauvais d'Angers et de Vence, en alléguant que le pape n'est point infaillible dans les questions de fait et que, d'autre part, l'assemblée du clergé n'est pas un concile et, par suite, n'a pas le droit d'imposer la signature d'un formulaire. Par contre, le 12 décembre 1661, les jésuites, dans leur collège de Clermont, soutenaient que le pape a, dans les questions de fait, la même infaillibilité que Jésus-Christ.

Contre une pareille thèse, les jansénistes élèvent aussitôt la voix. Dès le 1er janvier 1662, Arnauld (ou peut-être Nicole) publiait *La nouvelle hérésie des jésuites*, soutenue publiquement à Paris dans le collège de Clermont par les thèses du 12 décembre 1661, dénoncée à tous les évêques de France, *Œuvres*, t. XXI, p. 514-530, et *Les illusions des jésuites dans leur écrit intitulé: Expositio theseos, pour empêcher la condamnation de la nouvelle hérésie*, *ibid.*, p. 531-542. Nicole, de son côté, montre « *Les premières conséquences de la nouvelle hérésie des jésuites* contre le roi et l'État avec une réfutation des chicaneries dont quelques théologiens cherchent d'éluder l'autorité des conciles de Constance et de Bâle, » tandis que les évêques de Vence et d'Angers protestaient contre cette doctrine des jésuites et que des curés de Paris publiaient un *Factum* contre la thèse des jésuites. *Œuvres*, t. XXI, p. 543-548.

Par ailleurs, l'affaire des vicaires généraux de Paris se poursuivait. Un arrêt du Conseil du 1er mai 1662 autorise le second mandement du 31 octobre, mais Arnauld critique vivement cet arrêt dans ses *Remar-*

ques sur l'arrêt du Conseil du 1er mai par lequel S. M. exhorte tous les archevêques et évêques de son royaume qui n'ont point encore signé ni fait signer le formulaire, de faire leur mandement pur et simple pour procéder à la signature du formulaire, *Œuvres*, t. XXI, p. 440-458; il attaque les évêques courtisans, et, en particulier, M. de Marca, devenu archevêque de Paris et M. de Péréfixe, son successeur à Toulouse. Un nouveau mandement des vicaires généraux (2 juillet 1662) ayant réformé en partie et précisé les prescriptions de ceux du 8 juin et du 31 octobre bre 1661, G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p. 486-487, Arnauld reprit ses attaques contre le formulaire dans plusieurs écrits : *Nullités et abus du troisième mandement* pour la signature du formulaire (8 juillet), *Œuvres*, t. XXI, p. 459-482 et *Nullités et injustices* de l'interdiction portée par le troisième mandement et de toutes les censures qui pourraient être faites sur ce sujet (15 juillet). *Œuvres*, t. XXI, p. 483-510. Ces deux écrits furent saisis et brûlés le 18 juillet, malgré le *Factum* pour ceux qui ont fait ou imprimé les deux écrits des *Nullités* contre le dernier mandement de Paris (18 juillet), *Œuvres*, t. XXI, p. 511-513. G. Hermant, *op. cit.*, t. V, p 494-497.

3° *Tentatives d'accommodement ; articles de Comminges*. — Tandis que le P. Dom Pierre de Saint-Joseph prenait la *Défense du formulaire* et que l'abbé de La Lane réfutait cette défense, afin de terminer les discussions, des conférences s'engagèrent (25 janvier-18 février 1663), sur l'ordre de Louis XIV, chez l'évêque de Comminges, Gilbert de Choiseul, entre le P. Ferrier, jésuite de Toulouse et quelques jansénistes notoires: Arnauld, La Lane, Girard, Martin de Barcos, neveu de Du Vergier. Mais déjà avant l'ouverture de ces conférences, les écrits d'Arnauld laissaient prévoir leur échec. En effet, dans son *Mémoire sur la proposition d'un accommodement* (2 septembre 1662), *Œuvres*, t. XXI, p. 631-639, dans son *Projet d'accommodement* entre ceux qu'on appelle jansénistes et ceux qui sont nommés molinistes, concerté entre M. l'évêque de Comminges et le P. Ferrier, S. J., *ibid.*, p. 640-664, dans un *Mémoire* où l'on fait voir que c'est une prétention insoutenable de dire que la grâce efficace par elle-même ait été condamnée par les dernières constitutions, *ibid.*, p. 665-676 et dans un autre *Mémoire* sur la proposition du P. Ferrier, *ibid.*, p. 677-685, Arnauld fait sans cesse des objections. De fait, ces conférences échouèrent et provoquèrent de vives polémiques entre le P. Ferrier et les jansénistes. Dumas, *Histoire des cinq propositions*, t. I, p. 268-318. Le 19 juin, l'évêque de Comminges, avec une procuration des abbés La Lane et Girard (7 juin) écrivit au pape et lui envoya les cinq articles célèbres qui, disait-il, résumaient les opinions des jansénistes :

1° La grâce efficace qui, *sans nécessiter* la volonté, la détermine infailliblement par la vertu de la motion divine, étant nécessaire pour toutes les actions de la piété chrétienne selon la doctrine de saint Augustin soutenue par l'École de saint Thomas, il n'arrive jamais ni que nous priions comme il faut que lorsque l'esprit de Dieu nous fait prier en nous inspirant le mouvement de gémir et de prier; ni que nous marchions dans la voie des commandements de Dieu que lorsqu'il nous y fait marcher en conduisant nos pas; ni que nous surmontions les tentations de notre ennemi que lorsque Dieu nous en donne la victoire. Et cependant, puisque les justes succombent quelquefois aux tentations et se laissent aller à divers péchés, lors même qu'ils veulent et qu'ils s'efforcent faiblement et imparfaitement de les éviter, il est manifeste que ces justes qui, dans l'état de cette volonté faible et imparfaite, violent les commandements, quoique par leur faute, n'ont pas eu cette grâce efficace et victorieuse avec laquelle on n'est jamais surmonté.

On peut donc dire de ces justes qui n'ont pas eu cette grande grâce, quoiqu'ils en aient eu une petite et imparfaite, qu'ils ont pu en un sens observer les commandements de Dieu et résister à la tentation et qu'en un autre sens ils ne l'ont pas pu. Car ils l'ont pu, parce qu'ils ont eu non seulement le libre arbitre et la grâce habituelle, mais aussi une grâce actuelle qu'on peut appeler suffisante au sens que les thomistes prennent ce mot, qui suppose la nécessité de la grâce efficace par elle-même.

Mais, parce qu'il n'arrive jamais que celui qui n'a pas la grâce efficace surmonte la tentation comme il faut et que c'est une maxime constante parmi les disciples de saint Thomas que la grâce suffisante étant séparée de l'efficace ne comprend pas tout ce qui est nécessaire pour bien agir, on peut dire, selon le langage de l'Écriture et des Pères, reconnu et suivi par tous les théologiens de l'École de saint Thomas, que ces justes, avec ces sortes de grâces suffisantes, n'ont pu résister à la tentation à laquelle ils ont succombé, parce que, n'ayant pas eu la grâce efficace qui leur était nécessaire pour agir, il est clair qu'ils n'ont pas eu un pouvoir qui renfermât tout ce qui était nécessaire pour agir.

2° Il y a deux sortes de grâces intérieures : l'une efficace qui produit toujours l'effet auquel elle porte la volonté: l'autre, inefficace qui excite la volonté à des actions qu'elle n'accomplit pas. L'une est celle que les thomistes appellent simplement, proprement et absolument efficace à laquelle on peut toujours résister, comme ils l'enseignent, quoiqu'on n'y résiste jamais en la privant de cet effet auquel elle porte la volonté : ce qu'ils expriment encore, en ces termes de l'École, disant qu'on y peut résister dans le *sens divisé* et non pas dans le *sens composé*. L'autre est celle que les mêmes thomistes appellent excitante ou suffisante ou inefficace qui sont des mots qui ne signifient tous que la même chose. Et la volonté résiste proprement à cette grâce en la privant de l'effet auquel elle excite la volonté et pour lequel elle donne un pouvoir suffisant au sens des thomistes expliqué ci-dessus, de sorte que la volonté peut y consentir, quoiqu'elle n'y consente jamais, lorsqu'elle n'a pas la grâce efficace, non par le défaut de la puissance qu'on appelle antécédente, mais parce qu'elle se détermine librement à un autre objet.

Mais quoique cette grâce, considérée en elle-même, soit privée de l'effet auquel elle tend, auquel elle porte la volonté et auquel elle est destinée par la volonté antécédente de Dieu et qu'ainsi il soit faux en ce sens que toute grâce de Jésus-Christ ait toujours l'effet que Dieu veut qu'elle ait, si néanmoins on la regarde dans le rapport qu'elle a à la volonté absolue de Dieu, on peut dire en ce sens qu'elle est efficace, parce qu'elle produit toujours dans le cœur de l'homme ce que Dieu veut y opérer par sa volonté absolue, selon cette maxime constante de l'École de saint Thomas que la grâce qui n'est que suffisante au regard d'un effet, est efficace au regard d'un autre effet, à la production duquel elle est destinée par le décret absolu de la volonté de Dieu. De sorte que, selon ces théologiens, toute grâce est efficace à l'égard de quelque effet, savoir de celui auquel elle est immédiatement destinée et que Dieu veut qu'elle ait par sa volonté absolue.

3° Pour mériter et démériter dans l'état de nature corrompue, il ne suffit pas d'être exempt de contrainte, mais il faut aussi être exempt de nécessité. Car, encore que la grâce efficace par elle-même nous détermine infailliblement et invinciblement à agir et qu'ainsi jamais la volonté ne la rejette actuellement, néan-

moins elle n'impose point de nécessité, parce qu'elle laisse à la volonté le pouvoir de ne pas consentir. De sorte que l'indifférence, que les thomistes appellent active, est toujours dans l'homme corrompu par le péché et on la peut même appeler prochaine, pourvu qu'on n'entende point par là une indifférence par laquelle la volonté, étant mue de la grâce efficace, résiste quelquefois effectivement à cette grâce et y consente quelquefois; c'est-à-dire que la résistance actuelle ou le consentement actuel de la volonté se rencontre quelquefois avec cette grâce et quelquefois ne s'y rencontre pas.

4° Il est si peu vrai que les semi-pélagiens aient été hérétiques pour avoir dit que nous pouvons consentir et résister à la grâce qu'au contraire il est certain et indubitable qu'on peut résister à toute sorte de grâce et même à l'efficace; c'est-à-dire que quelque grâce qu'on reçoive, la volonté a toujours une puissance active prochaine de lui résister, quoiqu'on ne résiste jamais à la grâce efficace, comme il a été dit ci-dessus.

5° La doctrine de la prédestination gratuite est avec grande raison extrêmement approuvée dans toutes les écoles catholiques. Or cette doctrine, par l'aveu de tous ceux qui la soutiennent, consiste en ce que considérant non la volonté antécédente de Dieu, mais l'absolue et l'efficace, il a destiné aux seuls élus, par un décret absolu, le salut éternel avec la suite de toutes les grâces et de toutes les faveurs qui sauvent infailliblement tous ceux qui doivent être sauvés, entre lesquelles la principale est le don de persévérance qu'on ne peut nier être propre aux prédestinés. D'où il s'ensuit que Jésus-Christ dont la volonté absolue a toujours été conforme à celle de son Père, n'a point voulu simplement et absolument changer ce décret et qu'ainsi il n'a voulu absolument et efficacement mériter par ses prières et par sa mort le salut éternel et le don de persévérance qu'à ceux dont il est dit dans l'Évangile que son Père les lui donne et que personne ne les lui ravira d'entre les mains.

Ainsi on ne nie que Jésus-Christ soit mort généralement pour tous les hommes qu'au sens de ceux qui disent que Dieu donne à tous les hommes des grâces tellement suffisantes qu'ils n'aient point besoin de grâces efficaces pour vouloir ou faire le bien. Arnauld, *Œuvres*, t. XXII, p. 621-629.

C'est là, disent-ils, toute leur doctrine sur les cinq propositions et cette doctrine est strictement orthodoxe.

Alexandre VII fit examiner par l'Inquisition, les cinq articles envoyés par l'évêque de Comminges, au nom de plusieurs jansénistes, parmi lesquels disait-on, M. Arnauld. Celui-ci, il est vrai, protesta par une lettre datée du 1er août et parue seulement dans les derniers jours du mois, alors qu'on connaissait la réponse de Rome. A la congrégation extraordinaire du 21 juillet, tous les cardinaux furent d'avis qu'il ne fallait rien répondre sur les cinq articles des jansénistes, parce qu'ils étaient conçus d'une manière ambiguë et que le dessein des jansénistes paraissait être de tirer quelque réponse dont ils pussent s'autoriser contre les constitutions. D'ailleurs, l'évêque de Rennes, La Mothe Houdencourt, avait écrit au cardinal Rospigliosi (12 juillet), que les jansénistes cherchaient à tromper et à susciter de nouvelles disputes. « Ils s'attendent à un second jugement pour éviter les effets du premier et pour détourner le coup dont ils se voient menacés par la justice du roi. » Un bref d'Alexandre VII exprimait la joie du pape : « Faites tous vos efforts, dit-il, pour engager tout le monde à se soumettre de la manière qu'on doit aux constitutions apostoliques et à rejeter sincèrement les cinq propositions extraites du livre de Jansénius dans le propre sens du même auteur » (29 juillet 1663). Alors parut la lettre de M. Arnauld à un de ses amis (fin août) par laquelle il déclarait n'avoir eu aucune part aux conférences et à l'écrit envoyé à Rome.

4° *Reprise des polémiques; le formulaire d'Alexandre VII.* — Cette tentative d'accommodement ayant échoué, le roi chargea l'évêque de Comminges d'obtenir des jansénistes une déclaration de soumission; mais les abbés Girard et La Lane, au nom de tous, se contentent d'affirmer, sur la question de fait, « qu'ils ont et auront toujours pour ces définitions tout le respect, toute la déférence et toute la soumission que l'Église exige des fidèles en de pareilles occasions et dans des matières de cette nature. » (24 septembre 1663.) Le roi, après avis du Conseil de conscience, ne se montra pas satisfait et le 2 octobre, il fit apporter à l'assemblée du clergé le bref du pape et la déclaration des jansénistes. Aussitôt l'assemblée écrivit au pape et envoya une lettre circulaire aux évêques pour faire exécuter le bref. La soumission des jansénistes est déclarée « captieuse et conçue en des termes pleins d'artifices, cachant sous l'apparence d'une obéissance en paroles, l'hérésie du jansénisme et tendant à la ruine tant du bref que des autres constitutions du Saint-Siège. » *Recueil des bulles*, p. 187-198. Dès le 10 octobre, le roi expédia des lettres patentes pour l'exécution du bref; mais les jansénistes protestèrent très vivement contre l'assemblée du 2 octobre et les décisions des évêques; les écrits qui parurent alors sont particulièrement violents : *Mémoire pour justifier la conduite des théologiens* qui refusent de condamner les cinq propositions au sens de Jansénius sans explication; *Les desseins des jésuites* représentés à Mgrs les prélats de l'assemblée tenue aux Augustins le 2 octobre, Arnauld, *Œuvres*, t. XXII, p. 172-229; *Les justes plaintes des théologiens* contre la délibération d'une assemblée tenue à Paris le 2 octobre, *ibid.*, p. 109-171, avec *La défense des évêques improbateurs* du formulaire contre l'entreprise de cette même assemblée; *L'examen de la lettre circulaire* de l'assemblée, *Ibid.*, p. 429-505; *Réflexions sur la délibération des prélats*, etc.

En même temps d'ailleurs, les conférences de l'évêque de Comminges et du P. Ferrier étaient attaquées par les jansénistes dans d'autres écrits qui exposaient ou réfutaient la relation de ces conférences.

Le 4 janvier 1664, le Conseil d'État condamnait deux ouvrages fort répandus parmi les jansénistes : *Manuale catholicorum*, authore Alethophilo Charitopolitano et le *Journal de Saint-Amour*, docteur de Sorbonne; c'était pour arrêter et prévenir les dangereuses suites que la lecture de ces imprimés pourrait causer dans les esprits faibles, « car l'hérésie du jansénisme est ouvertement soutenue et renouvelée dans lesdits imprimés. » Ces livres seront brûlés sur la place publique.

Le 29 avril 1664, Louis XIV en personne fit enregistrer au Parlement une déclaration qui ordonnait la signature du formulaire par tous les évêques, dans l'espace d'un mois, sous peine de saisie des bénéfices. Cet édit du roi raconte les artifices multiples inventés par les jansénistes pour échapper aux décisions du Saint-Siège : « Par un procédé si peu sincère et si contraire à la vérité, ils ont fait assez voir quel est l'esprit et le caractère de ceux qui, pour se rendre chefs de parti et par des motifs de cabale et de jalousie, ont résolu de se signaler en débitant des opinions nouvelles. » Le concours de la puissance ecclésiastique et séculière n'a pas été suffisant pour réduire les disciples de Jansénius, à rétracter de bonne foi des erreurs que l'Église a condamnées et réprouvées par un consentement unanime, et, bien loin de déférer au jugement de leurs supérieurs, il a paru que les déclarations qu'ils ont faites d'accepter la constitution et de s'y soumettre

n'ont rien eu de sincère et qu'elles ont été, en effet, désavouées et par leurs discours et par leurs écrits qu'ils ont incessamment publiés. » *Recueil de bulles*, p. 208-219.

Arnauld protesta encore par un *Mémoire* ou *Remarque sur la Déclaration du Roi* (mai 1664). *Œuvres*, t. XXII, p. 525-543.

Afin d'apaiser les polémiques dans le diocèse de Paris, le nouvel archevêque, Hardouin de Péréfixe, successeur de Marca, publia le 7 juin un mandement pour la signature du formulaire : il déclare « qu'à moins d'être malicieux ou ignorant, on ne peut prendre sujet des constitutions des papes et du formulaire, de dire qu'ils désirent une soumission de *foi divine* pour ce qui regarde le fait, exigeant seulement pour ce regard une foi *humaine* et *ecclésiastique* qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui des supérieurs légitimes. »

Ce fut l'occasion de nouvelles discussions. Nicole répondit à l'archevêque de Paris, par ses *Lettres sur l'hérésie imaginaire*. Les trois premières (24 janvier, 1er mars, 15 avril), étaient dirigées contre le P. Ferrier; mais la quatrième (15 juin), visait directement le mandement de Péréfixe et les six dernières *Imaginaires* (3 février, 25 juin, 12 juillet, 12 septembre, 25 septembre et 20 novembre 1665), faisaient de fréquentes allusions à ce mandement et à celui que le même prélat publiait le 13 mai 1665. Nicole attaquait le mandement, d'une manière plus systématique, dans le *Traité de la foi humaine*, qui parut le 20 août 1664. Gerberon, *op. cit.*, t. III, p. 119-121. De son côté, Arnauld composa le *Jugement équitable sur les contestations présentes* pour éviter les jugements téméraires et criminels, tiré de saint Augustin (novembre 1664). *Œuvres*, t. XXII, p. 544-571.

La tactique des jansénistes rendait vain et illusoire le jugement de l'Église : les évêques de France, en obligeant tous les ecclésiastiques à signer un formulaire, avaient cru trouver le moyen de tout arrêter; mais, comme le pape n'avait jamais fait allusion à cette signature, les jansénistes en conclurent que le pape désapprouvait les exigences des prélats français. Pour couper court à de semblables subterfuges, le roi, à la demande des évêques, écrivit au pape pour lui suggérer d'imposer la signature d'un formulaire. La bulle *Regiminis apostolici* du 15 février 1665 répondit à ce vœu; elle édictait un formulaire, sensiblement analogue à celui qu'avait imposé l'Assemblée du clergé de 1657. Toutefois, la dernière partie du formulaire de 1657 avait disparu, et l'on n'était plus tenu de jurer que « cette doctrine (de Jansénius) n'est point celle de saint Augustin, que Jansénius a mal expliquée contre le vrai sens de ce saint docteur. » Le formulaire devait être signé dans les trois mois; ce délai passé, des procès canoniques seraient intentés aux récalcitrants. Arnauld protesta aussitôt contre cette bulle par trois *Mémoires*, où il défend les libertés de l'Église gallicane : après avoir fait sur la bulle elle-même 24 remarques (deux premiers *Mémoires*, *Œuvres*, t. XXII, p. 572-578), il s'indigne contre la défense d'expliquer ou de modifier la bulle d'Alexandre VII (mars 1665), *Œuvres*, t. XXII, p. 579-583, et comme cette bulle exigeait la signature avec serment, il publia le 1er juillet 1665, la *Lettre d'un docteur* contre ce serment. *Ibid.*, p. 584-594.

Mais le roi fit enregistrer la bulle au Parlement le 29 avril 1665 : il défend de garder le livre de Jansénius et interdit à tous ses sujets « d'écrire, de composer, imprimer, vendre ou débiter directement ou indirectement, sous quelque nom ou titre que ce puisse être, aucun ouvrage, lettre ou écrits tendant à favoriser soutenir ou renouveler, en quelque manière que ce soit, la doctrine condamnée de Jansénius ou à contredire ledit formulaire. » On devait signer « purement et simplement, sans user d'aucune distinction, interprétation ou restriction. »

Les jansénistes se divisèrent. Les rigides, convaincus que la souscription pure et simple entraînait le consentement interne et la condamnation de l'*Augustinus* lui-même, affirmaient que le formulaire ne pouvait être signé sans mensonge et parjure par ceux qui n'étaient pas persuadés que la doctrine de Jansénius avait été condamnée; ceux-ci devaient refuser de souscrire sans distinction du fait et du droit. Les autres, moins rigides, s'efforçaient de trouver un moyen de conserver à la fois leur conscience et leur tranquillité; ils inventèrent divers systèmes qui, en réalité, diffèrent peu. Dans l'affaire présente, le droit et le fait sont essentiellement distincts, car l'Église pouvant se tromper dans la question de fait, elle n'avait pas le droit d'exiger une soumission *interne* au fait. Dès lors, la signature pure et simple du formulaire, sans distinction du fait et du droit, exigée par l'Église, ne peut en soi comprendre qu'une soumission interne relativement au dogme et au droit et seulement un respect externe pour le fait. Cela, disent-ils, vient, de l'aveu de tous, de la nature même du formulaire, en sorte que personne ne peut se tromper sur l'étendue et le caractère de la soumission accordée par ceux qui signent le formulaire. D'autres disent : la souscription du formulaire n'est que le témoignage du jugement porté par les papes et non point le signe d'un consentement donné à ce jugement qui peut être erroné en partie : celui qui signe reconnaît et témoigne extérieurement que les cinq propositions ont été condamnées par l'Église comme étant de Jansénius et renfermant le sens de Jansénius, mais il n'adhère point à ce jugement, en tant qu'il touche le fait de Jansénius. Il fait à peu près ce que fait le président d'un tribunal, lorsqu'il signe une sentence, qui, contre son avis personnel, a été portée par la majorité des suffrages : cette signature est le signe de la sentence portée par le tribunal, mais non point du consentement du président ou de la vérité de la sentence portée. D'autres enfin vont plus loin; celui qui souscrit le formulaire déclare seulement que les cinq propositions ont été condamnées, non dans leur sens authentique et vrai, mais dans le sens supposé et estimé par les papes, qui, par une erreur de fait, ont cru les trouver dans le livre de Jansénius. Au témoignage d'Arnauld, *Apologie pour les religieuses de Port-Royal*, IVe partie, Préface, p. 1-4, le plus grand nombre des jansénistes s'appuie sur l'un ou l'autre de ces motifs : « c'est, dit-il, maintenant une opinion commune parmi les plus savantes communautés de l'Église et plusieurs autres théologiens que celle qui veut qu'on puisse signer les faits sans les croire. » Mais les jansénistes austères s'indignent contre une telle opinion qui leur paraît nettement entachée de parjure.

Dans cette opposition à Rome et aux évêques, les religieuses de Port-Royal, dès le début, jouèrent un rôle de premier plan; tout d'abord, elles gardèrent le silence, mais lorsqu'après l'assemblée de 1654, les évêques de France voulurent exiger une soumission absolue même au fait de Jansénius, il y eut des divisions parmi les jansénistes et ces divisions eurent un écho à Port-Royal, tandis qu'Arnauld, Martin de Barcos et Nicole discutaient sur le fait de Jansénius et sur l'accord de l'évêque d'Ypres avec saint Augustin et saint Thomas. Arnauld, *Œuvres*, t. XXII, p. 667-726.

Les mandements des vicaires généraux de Paris et les bulles d'Alexandre VII pour la soumission et la signature du formulaire provoquèrent de nouvelles divisions au sein du parti; des écrits nombreux qui ne furent publiés que plus tard, en 1696, par Quesnel (Germain), dans la *Tradition de l'Église romaine sur*

la grâce, t. IV, p. 245 sq., circulèrent à cette époque parmi les jansénistes.

Malgré les conseils de plusieurs docteurs, les religieuses de Port-Royal refusèrent de signer le premier mandement des vicaires généraux de Paris; on leur conseilla également de signer le second mandement et on composa pour elles un modèle d'acceptation, mais Pascal désapprouva cette conduite; sa sœur Jacqueline mourut de douleur « première victime de la signature du formulaire »; Nicole réfuta Pascal dans *Examen d'un écrit sur la signature* et Arnauld composa la *Défense de la bulle d'Alexandre VII* ou *De la véritable intelligence de ces mots qui s'y trouvent* : *Sens de Jansénius*, contre ceux qui ont cru qu'ils se peuvent entendre de la doctrine de la grâce efficace. *Œuvres*, t. XXII, p. 729-758. Domat, avocat du roi au présidial de Clermont et intime de Pascal, prit la défense de son ami, mais Arnauld répliqua. *Ibid.*, p. 759-819; Nicole a raconté plus tard (17 juin 1666) cette polémique dans sa *Lettre d'un théologien à un de ses amis*, p. 79-82.

Arnauld, en particulier, semble avoir pris à tâche de défendre les religieuses de Port-Royal contre les ennemis du dehors et aussi du dedans. Il leur donne des *Avis généraux* sur la manière de répondre aux questions qui leur seront posées sur la grâce : on ne les a pas instruites sur cette matière et elles n'ont pas à prendre parti. *Œuvres*, t. XXIII, p. 95-104; il compose un *Écrit pour justifier les religieuses* de ce qu'elles ne prennent point de part à la question sur le fait de Jansénius. *Ibid.*, p. 105-121; il leur met entre les mains un *Mémoire*, *Ibid.*, p. 122-131; il calme leurs inquiétudes de conscience, quand elles refusent d'obéir à l'archevêque de Paris, *ibid.*, p. 132-133; il fait des reproches à celles qui signèrent le formulaire sans distinction, *ibid.*, p. 139-143; il justifie leur conduite en face des violences exercées par M. de Péréfixe, *ibid.*, p. 147-149; il leur suggère des *Réflexions* sur une déclaration que leur a faite l'archevêque de Paris pour expliquer la signature du formulaire qu'il leur demande, *ibid.*, p. 150-163; enfin, pour les mettre en garde contre les démarches de l'archevêque de Paris et contre l'intervention de Bossuet, il achève en avril 1665 son *Apologie pour les religieuses de Port-Royal du S. Sacrement contre les injustices et les violences* du procédé dont on a usé envers ce monastère. *Ibid.*, p. 167-834. Dans cet écrit auquel collabora probablement Nicole, les deux chefs du jansénisme s'appliquent à montrer qu'on n'est pas obligé de se soumettre à la foi humaine et ecclésiastique du fait de Jansénius; ils s'efforcent de justifier la conduite des religieuses à l'égard des mandements des vicaires généraux et des ordres de l'archevêque de Paris; ils veulent réfuter spécialement les thèses du P. Annat et les 21 exemples qu'il a allégués.

Dans d'autres ouvrages, restés longtemps inédits, Arnauld poursuit le même but jusqu'à la paix de Clément IX en 1669, *Œuvres*, t. XXIV, p. 1-126 et il donne aux religieuses une direction précise en particulier dans l'*Éclaircissement de quelques difficultés touchant la signature du formulaire sans distinction*. *Œuvres*, t. XXIV, p. 54-88.

De son côté, Nicole, pour soutenir le courage des jansénistes, achevait de publier ses *Lettres sur l'hérésie imaginaire :* dans la Ve, (3 février 1665), il montre qu'une excommunication injuste est nulle et unit plus intimement à Dieu; la VIe (25 juin), attaque le second mandement de M. de Péréfixe; dans la VIIe(12 juillet), il s'élève contre l'infaillibilité du pape en matière de fait; dans la VIIIe (12 septembre), il prétend respecter la charité en critiquant la conduite de l'archevêque de Paris; dans la IXe (25 septembre), il déclare qu'en signant le formulaire, on fait un serment téméraire, injurieux à Dieu et contraire à la charité due au prochain; enfin dans la Xe (20 novembre), il soutient que l'Église ne demande point la croyance au fait de Jansénius qui n'est exigée que par les jésuites.

Aussitôt après (31 décembre 1665), il commençait la publication de ses *Visionnaires* contre Desmarets de Saint-Sorlin et les sept autres *Visionnaires* parurent en 1666 pour la défense des religieuses de Port-Royal.

C'est à l'occasion du formulaire imposé par le pape Alexandre VII, dans sa bulle du 15 février 1665, que les contestations sur le fait de Jansénius prirent le plus d'acuité. Dès le 13 mai 1665, Péréfixe publiait un nouveau mandement pour la signature du formulaire du pape; il y demande « une soumission de foi divine pour les dogmes, et, quant au fait non révélé une véritable soumission par laquelle on acquiesce sincèrement et de bonne foi à la condamnation de la doctrine de Jansénius contenue dans les cinq propositions. »

5° *La résistance des quatre évêques*. — Les autres archevêques et évêques du royaume, à l'exception de quatre, firent un mandement très clair où il n'était point question d'une distinction quelconque entre le fait et le droit.

M. Pavillon, évêque d'Alet, dans son mandement du 1er juin, s'explique nettement à ce sujet : « La soumission qu'on rend aux décrets de l'Église se renferme dans les vérités révélées et c'est à celles-là seulement qu'elle assujettit entièrement la raison; les autres vérités n'étant point absolument nécessaires, Dieu ne lui a point donné l'autorité infaillible pour les connaître. Quand l'Église juge si des propositions ou des sens hérétiques sont contenus dans un livre et si un auteur a eu tel ou tel sens, elle n'agit que par une lumière humaine, en quoi tous les théologiens conviennent qu'elle peut être surprise et que, partant, sa seule autorité ne peut captiver notre entendement, quoiqu'il soit vrai qu'il n'est pas permis de s'élever témérairement contre ses jugements vers lesquels on doit témoigner son respect, en demeurant dans le silence. » L'évêque de Beauvais, Buzenval, reproduisit, dans son mandement du 23 juin, celui de l'évêque d'Alet. L'évêque d'Angers, Arnauld, et celui de Pamiers, Caulet, renouvelèrent dans leurs mandements, la distinction du fait et du droit, en niant, d'une manière absolue, l'infaillibilité de l'Église en matière de fait; ils exigent une soumission sincère à la question de droit et demandent un silence respectueux pour la question de fait. Le roi, par un arrêt du Conseil d'État (20 juillet 1665), cassa ces quatre mandements comme contraires à sa déclaration et aux intentions du Saint-Siège.

Le P. Annat attaqua aussi le mandement des quatre évêques, mais les docteurs Arnauld, Nicole et La Lane, retirés à l'hôtel de la princesse de Longueville, et qui avaient déjà collaboré à de nombreux écrits : *Apologie des religieuses de Port-Royal*, *Traité de la foi humaine*, *Belga percontator*, *Défense des propositions de la seconde colonne*, *Réponses à l'idée du jansénisme du P. Ferrier*, etc... rédigèrent une *Réfutation du P. Annat* contre le mandement de l'évêque d'Alet et composèrent de concert *Dix Mémoires sur la cause des quatre évêques qui ont distingué le fait et le droit*. Arnauld, *Œuvres*, t. XXIV, p. 193-362. Le premier (février 1666), montre, au nom des libertés de l'Église gallicane, l'impossibilité de faire un procès aux évêques par des commissaires nommés par le pape. Il faut dire, en effet, que le mandement des quatre évêques avait indigné le roi qui demanda aussitôt au pape de désigner douze prélats pour les juger, conformément aux usages du royaume, aucun évêque ne pouvant être jugé par moins de douze de ses pairs. Le pape avait consenti à nommer neuf évêques « avec la possibilité d'en nommer d'autres en la place de ceux qui pourraient avoir quelqu'obstacle ou s'excuser de la

commission. » Le second *Mémoire* (24 mars), et le troisième (1er avril), réfutent les divers projets proposés pour le procès des quatre évêques; le quatrième (8 avril), signale l'injustice et les pernicieuses conséquences de la conduite qu'on voudrait faire tenir au pape; le cinquième (6 septembre), rappelle les droits des évêques reconnus par l'assemblée de 1650. Par un décret du 18 janvier 1667, le pape condamna les mandements des quatre évêques avec les cinq premiers Mémoires. Cependant la publication des *Mémoires* se poursuivit : le sixième (1er décembre), et le septième (20 décembre), répondaient à diverses objections.

Pendant ce temps, on négociait sur le nombre et le choix des commissaires pour le procès, tandis que les quatre évêques, de leur côté, cherchaient des appuis. Sur ces entrefaites, le pape Alexandre VII mourait le 22 mai 1667 et sa mort arrêtait l'exécution des brefs. Le cardinal Rospigliosi lui succéda sous le nom de Clément IX (22 juin 1667); aussitôt Arnauld écrivit à l'abbé Rospigliosi (21 juillet), *Œuvres*, t. XXIV, p. 363-366, pour lui exposer les motifs qui devaient engager le nouveau pape, son oncle, à donner la paix à l'Église.

Le nouveau pape envoya en France le nonce Bargellini, archevêque de Thèbes, avec mission de presser la souscription du formulaire et d'obtenir du roi des ordres positifs, afin de punir ou plutôt d'intimider les quatre évêques. Mais ces évêques étaient devenus puissants : ils avaient gagné à leur cause des ministres d'État, des princesses du sang, des docteurs de Sorbonne, des membres du Parlement, des réguliers et surtout dix-neuf de leurs collègues dans l'épiscopat. Les quatre évêques écrivaient le 28 août au pape et au roi pour justifier leur propre conduite. (Les deux lettres sont l'œuvre d'Arnauld, t. XXIV, p. 540-541.)

De leur côté, les dix-neuf évêques écrivaient au pape une lettre dans laquelle, se disant appuyés de vingt autres prélats, ils prennent la défense des quatre évêques et affirment être d'accord avec eux (1er décembre 1667); ils les excusent et expliquent leur conduite par les circonstances : « il s'était trouvé parmi nous des gens qui avaient eu la hardiesse de publier ce dogme nouveau et erroné que les décrets que l'Église fait pour décider les faits qui arrivent de jour en jour et que Dieu n'a point révélés étaient certains et infaillibles et qu'ainsi l'on devait avoir la foi de ces faits, aussi bien que des dogmes révélés de Dieu dans l'Écriture et dans la Tradition. » Ils ont voulu « s'opposer à ce mal et établir, dans leur mandement, la doctrine bien connue et bien certaine, qui est opposée à une erreur si manifeste, savoir que l'Église ne définit pas avec une certitude entière et infaillible ces faits humains que Dieu n'a pas révélés et qu'ainsi tout ce qu'elle exige des fidèles, en ces rencontres, est qu'ils aient pour ces décrets le respect qu'ils doivent... » Cette lettre des dix-neuf évêques fut probablement rédigée par Nicole (on l'attribue parfois à Félix Vialart, évêque de Châlons); ce fut Vialart qui se chargea de la faire signer des prélats et qui la fit porter confidentiellement de diocèse en diocèse; il recueillit dix-neuf signatures; vingt autres évêques ne voulurent pas signer, mais promirent, dit-on, leur sympathie et leur concours.

Dans leur lettre au roi, les dix-neuf reprennent les mêmes thèses. Juger des évêques, déclarent-ils, « ce serait non pas seulement renverser les canons, mais renoncer aux premiers principes de l'équité naturelle reconnue par les païens eux-mêmes. » Le roi refusa de recevoir cette lettre et il la fit supprimer par le Parlement (19 mars 1668). Le 3 avril, Vialart, le plus âgé des dix-neuf évêques, écrivit au procureur général pour protester et justifier la lettre des dix-neuf et les défendre d'avoir voulu mener « une cabale ». Le 25 avril, les quatre évêques envoyèrent une *Lettre circulaire aux évêques de France* pour les engager à refuser au pape le droit de juger les évêques de France, dans la forme prescrite par le bref; c'est un vrai réquisitoire contre les empiétements de Rome « qui renverse les saints canons, viole les premiers principes de l'équité naturelle et avilit la dignité épiscopale. » (Cette lettre est l'œuvre d'Arnauld, t. XXIV, p. 549-567.)

Le P. Maimbourg, jésuite, sous le nom d'un théologien (François romain), attaque vivement la lettre circulaire des quatre, mais Arnauld prit la défense de son œuvre, t. XXIV, p. 367-465; après avoir examiné le fond de la cause des quatre évêques, il veut montrer le droit des évêques à être jugés en première instance par le concile de leur province et il proteste contre la thèse du P. Maimbourg, que « le pape est, d'institution divine, le juge naturel et souverain des évêques. »

Un arrêt du Conseil d'État du 4 juillet supprime la lettre circulaire; des écrits violents pour et contre la signature se multiplièrent, tandis qu'Arnauld, Nicole et La Lane, reprenaient la publication interrompue en 1667, de leurs *Mémoires* en faveur des quatre évêques: le VIIIe (4 janvier 1668), réfute le P. Annat; les IXe et Xe (1er juillet), discutent les brefs du pape et justifient la distinction du fait et du droit; un XIe Mémoire, qui ne fut point publié alors, expose la doctrine du concile de Trente sur la manière de juger les évêques.

6° *La paix de Clément IX*. — Voir aussi CLÉMENT IX, t. III, col. 89-91. Pendant ce temps, les jansénistes travaillent à la cour, afin d'aboutir à un accommodement. D'après le récit fait par l'*Histoire abrégée de la paix de l'Église*, 2 in-12, 1698, Vialart vint à Paris, fut reçu par le roi et par le ministre Le Tellier; il fit agir l'archevêque de Sens, Gondrin, qui prit la direction de l'affaire et travailla activement et efficacement à l'accommodement, avec les ministres Le Tellier, de Lionne et Colbert, à l'insu de l'archevêque de Paris et du P. Annat, confesseur du roi. Gondrin gagna le nonce et celui-ci, sur des promesses assez vagues, écrivit à Clément IX (5 juin 1668), une lettre favorable à l'accommodement; Arnauld et Nicole rédigeaient des notes; l'évêque de Comminges servait d'intermédiaire auprès des évêques de Pamiers et surtout d'Alet qui semblaient irréductibles. Le pape, ami de la paix, approuva la conduite du nonce. L'évêque de Laon, d'Estrées, futur cardinal, étroitement lié au pape et nullement suspect de jansénisme, fut un des trois négociateurs. Il fut décidé qu'on se contenterait de demander aux quatre évêques la signature du formulaire sans exiger une rétractation de leurs mandements. Vialart fut chargé de communiquer cette décision à l'évêque d'Alet; il fit appel à l'évêque de Comminges qui se rendit à Alet avec M. de Pamiers (23 juin), et il y eut entre les trois évêques des discussions très vives, à cause de M. Pavillon « obstiné et entêté. » *Relation*, t. II, p. 6 sq. La réponse de M. d'Alet était peu rassurante, mais Vialart, obtint le consentement des trois autres évêques et le secrétaire d'État, Lionne, lui vint en aide auprès du nonce.

Arnauld rédigea le projet de lettre des quatre évêques au pape, *Œuvres*, t. XXIV, p. 568-570; le nonce fit quelques modifications secondaires et approuva (9 août) : les quatre évêques devaient faire signer le formulaire dans leur diocèse « comme d'autres l'avaient fait. » On envoya la lettre à Alet, mais le 14 août, on reçut la réponse de l'évêque qui déclarait ne pouvoir pas la signer, car il avait posé comme condition expresse « qu'on laisserait la liberté aux quatre évêques de faire eux-mêmes leurs procès-verbaux, comme ils voudraient, qu'ils seraient ainsi maîtres de la lettre qu'ils écriraient au pape et qu'on ne pour-

rait les obliger d'y mettre aucun terme obscur, ambigu ou équivoque »; or on leur imposait de faire signer le formulaire, on leur envoyait une lettre au pape toute faite et cette lettre était pleine d'obscurités et d'ambiguïtés. Les courriers succédaient aux courriers, tandis qu'on faisait prendre patience au nonce. Enfin, l'évêque d'Alet signa le 10 septembre et le 14, l'archevêque de Sens « rempli de joie », porta la lettre au nonce qui fit aussitôt connaître la bonne nouvelle à Rome (17 septembre) et expédia la lettre des quatre évêques au pape. Ceux-ci déclarent avoir fait souscrire le formulaire dans leur diocèse « comme leurs confrères.... Ayant assemblé, comme eux, les synodes de nos diocèses et ordonné une nouvelle souscription, nous avons souscrit nous-mêmes; ce qu'ils ont expliqué à leurs ecclésiastiques, nous l'avons expliqué aux nôtres; l'obéissance qu'ils ont exigée des leurs, nous l'avons exigée des nôtres. Et comme nous étions de tous points unis avec eux pour le dogme, nous nous y sommes encore unis pour ce point de discipline. » Cette lettre des quatre évêques est antidatée (1er septembre), bien que les synodes auxquels on fait allusion n'aient eu lieu que les 14, 15 et 18 septembre. D'après les procès-verbaux de ces synodes, l'évêque d'Alet, dans son discours (18 septembre), s'exprima ainsi : « A l'égard du fait contenu dans le formulaire, vous êtes seulement obligés à une soumission de respect et de discipline qui consiste à ne vous point élever contre la décision qui en a été faite et à demeurer dans le silence pour conserver l'ordre qui doit régler, en ces sortes de matière, la conduite des inférieurs à l'égard des supérieurs ecclésiastiques, parce que l'Église n'étant point infaillible dans ces sortes de faits qui regardent les sentiments de leurs auteurs ou de leurs livres, elle ne prétend pas obliger, par la seule autorité de sa décision, ses enfants à les croire. » Ces synodes n'avaient eu lieu que pour la forme, afin qu'on pût dire à Rome qu'on avait ordonné une nouvelle signature. *Histoire des cinq propositions* de Dumas, t. II, p. 180-201.

Les quatre évêques remercient le nonce de ses bons offices et l'évêque de Laon écrit au pape (22 septembre), pour l'assurer que les quatre évêques avaient signé le formulaire : « par une nouvelle et sincère souscription, ils se sont conformés au reste des évêques de qui ils s'étaient distingués en quelque sorte par leur manière de faire signer le formulaire de foi; ils en donnent l'assurance en termes exprès. » Dans sa lettre au cardinal Patron, l'évêque de Laon est encore plus explicite : « ils ont signé de bon cœur et fait signer avec beaucoup de sincérité et un bien grand désir de donner des marques effectives de leur soumission au Saint-Siège et une grande passion de contribuer à la paix et à l'uniformité entière de l'Église de France. » La lettre du roi et celle des quatre évêques au pape arriva à Rome le 25 septembre; dès le 28, le pape tint une congrégation des cardinaux et il fit expédier un bref au roi; il y exprime sa joie d'apprendre que les quatre évêques se sont soumis à la souscription pure et simple et il demande au roi « s'il reste encore quelque chose à achever, d'employer son autorité royale pour faire qu'on mette la dernière main à un si grand ouvrage qui ne regarde pas moins l'intérêt de l'État que la sûreté de la religion. » Le bref fut reçu à Paris le 8 octobre par le nonce qui l'envoya aussitôt au roi. Un arrêt du Conseil d'État (23 octobre), déclara que tout était terminé. Le roi y « défend à tous ses sujets de s'attaquer et de se provoquer à l'avenir les uns les autres sous couleur de ce qui s'était passé, ni d'user des termes injurieux d'hérétiques, de jansénistes et de semi-pélagiens ou de quelqu'autre nom de parti, ni même d'écrire ou de publier les libelles sur les matières contestées ou de blesser par des termes injurieux la réputation de qui que ce soit. » Le 27 du même mois, le roi écrivait aux quatre évêques pour les féliciter

Cependant des bruits fâcheux se répandaient : on ne connaissait pas les procès-verbaux, en particulier, ceux d'Alet et de Pamiers. Le pape apprenait qu'on mettait en doute la sincérité de la signature pure et simple et il crut qu'il avait été trompé; aussi il demanda au nonce de lui communiquer les déclarations des quatre évêques (2 décembre). L'évêque de Châlons, Vialart (l'archevêque de Sens, Gondrin, était tombé en disgrâce) fit une déclaration par laquelle il affirmait que les quatre évêques avaient souscrit sincèrement le formulaire et condamné sans restriction les cinq propositions dans tous les sens où elles avaient été condamnées par l'Église. « Quant à l'attribution de ces propositions au livre de Jansénius, ils ont encore rendu et fait rendre au Saint-Siège toute la déférence et toute l'obéissance qui lui est due. » Cette formule équivoque est un peu précisée : cette soumission consiste « à ne rien dire, ni écrire, ni enseigner rien de contraire à ce qui a été décidé par les papes sur ce sujet. »

Dans un long extrait de la *Relation* du cardinal Rospigliosi, neveu du pape, sur les événements qui se sont passés en France dans l'affaire de Jansénius, on lit, *Recueil historique des bulles*, p. 255-266 : « Le pape voyant qu'enfin les quatre évêques avaient souscrit sincèrement le formulaire et condamné sans aucune sorte de restriction les propositions dans tous les sens dans lesquels elles étaient condamnées par l'Église, crut devoir dissimuler l'autre point qui était qu'encore qu'ils ne voulussent pas reconnaître pour article de foi la décision du pape sur le fait, ils s'engageaient néanmoins à la révérer par un silence respectueux et à faire à cet égard ce qu'exigent les cardinaux Baronius, Bellarmin, Richelieu et Pallavicini avec les PP. Sirmond et Petau, dans les écrits desquels on ne trouve rien sur cette matière qui soit préjudiciable au Saint-Siège. »

Clément IX répondit aux quatre évêques par un bref (19 janvier 1669) qui indique les positions prises par lui : il a appris qu'ils ont souscrit sincèrement et fait souscrire le formulaire d'Alexandre VII : « Nous n'aurions jamais admis à cet égard ni exception, ni distinction quelconque; présentement, toutefois, après les assurances nouvelles et considérables qui Nous sont venues de France, de la vraie et parfaite obéissance avec laquelle vous avez sincèrement souscrit le formulaire, outre qu'ayant condamné sans aucune exception ou restriction les cinq propositions selon tous les sens où elles ont été condamnées par le siège apostolique, vous êtes infiniment éloignés de vouloir renouveler en cela les erreurs que le même Saint-Siège a condamnées. Nous avons bien voulu vous donner ici une marque de notre bienveillance paternelle. » En même temps, le pape écrivait aux trois évêques médiateurs une lettre de félicitation pour leur zèle et leur succès. Le nonce remit au roi ces deux brefs le 2 février 1669.

L'archevêque de Paris fit une ordonnance pour admettre les religieuses de Port-Royal à signer le formulaire dans les mêmes conditions que les quatre évêques et il leva l'interdit jeté contre le monastère de Port-Royal des Champs. La paix était signée et, pour en conserver le souvenir, Louis XIV fit frapper une médaille.

Pour quelles raisons cette paix fut-elle troublée si tôt après, c'est ce qu'on examinera à l'article QUESNEL.

I. MANUSCRITS. — *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique (1655-1656)*, par l'abbé de Beaubrun, Bibliothèque nat., mss fr. *13595, 13896*; *Questions de droit et de fait dans les controverses de la foi, ibid., 17770*; *Divers documents sur le*

formulaire, ibid., 10577, p. 8-82; *Examen critique d'une prétendue démonstration du fait de Jansénius touchant les cinq propositions où l'on fait voir qu'on peut en conscience signer le formulaire, ibid., 13389; Histoire abrégée de la paix de l'Église et Histoire de la paix de l'Église dans l'accommodement du jansénisme, ibid., 19696 ; Relation de ce qui s'est passé à Alet, ibid., 17750 ; Pour les religieuses de Port-Royal, ibid., 17752*, p. 119-210.

II. Imprimés. — Arnauld, *Relation abrégée sur le sujet des cinq propositions*, in-4°, 1653, *Œuvres*, t. xix, p. 74-78; P. Labbe, S. J., *Triumphus catholicæ veritatis adversus novatores; sive Jansenius damnatus a conciliis, pontificibus, episcopis, universitatibus, doctoribus atque ordinibus religiosis*, opera et studio S. E. R. T., in-8°, Paris, 1653; Annat, *Jansenius a thomistis, gratiæ per seipsam efficacis defensoribus, condemnatus*, authore Q. P. F. A. S. J. T., in-4°, Paris, 1653; Noël de La Lane, *Deux lettres au P. Annat, du mois de février* 1653, *sur l'écrit qui a pour titre : Jansenius a thomistis condemnatus, qu'il a donné au public sous son nom et que M. Hallier a produit à Rome sous le sien*, in-4°, Paris, 1653; Fr. Annat, *Réponse à la plainte que font les jansénistes de ce qu'on les appelle hérétiques*, in-4°, s. l., s. d.; Arnauld et Nicole, *Réponse au P. Annat, povincial des jésuites, touchant les cinq propositions attribuées à M. l'évêque d'Ypres*, in-4°, Paris, 1654, *Œuvres*, t. xix, p. 147-195; Étienne Deschamps, *Libri tres de hæresi janseniana ab apostolica sede merito proscripta, opus ante annos novem sub Antonii Richardi nomine inchoatum*, in-fol., Paris, 1654, (cet écrit augmenté et corrigé par le P. Étienne Souciet a été réédité à Paris, in-fol., 1728); Fr. Annat, *Cavilli jansenianorum contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam, seu confutatio libelli trium columnarum et aliarum conjecturarum queis janseniani obtinere conantur ut non videantur esse damnati*, in-4°, Paris, 1654 (cet écrit a été traduit par De Cériziers, sous le titre : *Évasions ou subterfuges des jansénistes contre la sentence rendue par le Saint-Siège*, in-4°, et in-8°, Paris, 1654); Noël de La Lane, *Défense de la constitution du pape Innocent X et de la foi de l'Église contre le P. Annat et son livre intitulé : Cavilli Jansenianorum*, in-4°, Paris, 1655; Arnauld, *Réponse au P. Annat sur les cinq propositions*, in-4°, 1654, *Œuvres*, t. xix, p. 147-195; le même, *Éclaircissement sur quelques nouvelles objections touchant les cinq propositions attribuées à M. l'évêque d'Ypres, où il est aussi montré que ce que les jésuites s'efforcent de faire ne peut qu'allumer le feu d'une très grande division dans l'Église*, in-4°, Paris, 1654, *Œuvres*, t. xix, p. 208-227; Annat, *La doctrine de Jansénius contraire à la doctrine de l'Église et à celle de S. Augustin*, in-4°, Paris, 1654; Arnauld, *Franciscus Annatus, jesuita, famosi auctor programmatis cui titulus est: Jansenii doctrina Sedi apostolicæ et S. Augustino contraria in quinque propositionibus; in exponendis Jansenii sententiis fraudulentiæ, in explicanda pontificali constitutione temeritatis, in exponenda B. Augustini doctrina inscitiæ et perfidiæ, a theologo Lovaniensi convictus*, in-4°, s. l., 1654 (cet écrit, non publié à cette date, se trouve dans les *Œuvres* d'Arnauld, t. xix, p. 238-308); Arnauld, *Mémoire sur le dessein qu'ont les jésuites de faire retomber la censure des cinq propositions sur la véritable doctrine de S. Augustin sous le nom de Jansenius*, in-4°, Paris, 1654, *Œuvres*, t. xix, p. 196-207; *Lettre circulaire des cardinaux, archevêques et évêques assemblés à Paris le 15 juillet 1653, écrite à tous les archevêques et évêques du royaume pour leur faire part de ce qui a été arrêté dans leur assemblée, au sujet de la constitution qui condamne les cinq propositions ; à la fin est un formulaire de mandement qu'ils doivent faire publier en conséquence dans leurs diocèses*, in-fol., Paris, 1653; Noël de La Lane, *Conformité de Jansénius avec les thomistes sur le sujet des cinq propositions contre le P. Ferrier jésuite, avec la conviction de ses falsifications et impostures et la réfutation de ce que le P. Annat a allégué dans son livre sur la conduite de l'Église touchant ce point*, in-4°, Paris, 1688; Paul Irénée (Nicole), *Causa janseniana, sive fictitia hæresis sex disquisitionibus theologice, historice explicata et explosa; adjecti sunt super eadem materia alii tractatus et epistolæ*, in-8°, Cologne, 1682; Arnauld, *Lettre d'un Docteur de Sorbonne à une personne de condition du 24 février 1655 sur ce qui est arrivé depuis peu dans une paroisse de Paris à un seigneur de la Cour* (M. de Liancourt), in-4°, Paris, 1655, *Œuvres*, t. xix, p. 311-334; *Réponse faite à la lettre d'une personne de condition le 20 mars 1655 touchant les règles de la conduite des SS. Pères dans la composition de leurs ouvrages pour la défense des vérités combattues ou de l'innocence calomniée*, in-8°, Paris, 1655; François Péan de La Croullardière, *Remarques sur la lettre de M. Arnauld*, in-4°, Paris, 1655; Louis Abelly, *Lettre d'un docteur catholique du 24 avril 1655 à une dame de condition sur celle qu'on a fait courir sous le nom de M. Arnauld; où est traitée la question: savoir si l'on doit avoir suspecte la foi dudit sieur Arnauld et de ses adhérents*, in-4°, s. l., 1655; *Discours d'un théologien désintéressé sur la lettre d'un docteur de Sorbonne au sujet de ce qui s'est passé dans une paroisse de Paris*, in-4°, Paris, 1655; Arnauld, *Seconde lettre de M. Arnauld du 10 juillet 1655 pour servir de réponse aux écrits publiés contre sa première lettre, sur ce qui est arrivé à un seigneur de la Cour dans une paroisse de Paris*, in-4°, Paris, 1655, *Œuvres* t. xix, p. 335-560; Annat, *Reponse à quelques demandes dont l'éclaircissement est nécessaire au temps présent; seconde édition, augmentée des réflexions sur la seconde lettre de M. Arnauld*, in-4°, Paris, 1656; François Péan de La Croullardière, *Secondes remarques sur la seconde lettre de M. Arnauld*, in-4°, Paris, 1655; Marandé, *Réponse à la seconde lettre de M. Arnauld, avec les cinq propositions censurées extraites du livre de Jansénius par les jansénistes mêmes*, in-4°, Paris, 1655; *Examen de ce qui a été avancé par le sieur Arnauld dans sa seconde lettre au sujet de la première proposition condamnée*, in-4°, s. l., s. d.; Arnauld, *Écrit à un docteur de ses amis pour la défense de sa seconde lettre*, *Œuvres*, t. xix, p. 565-601; *Considérations sur ce qui s'est passé en l'assemblée de la faculté de théologie de Paris, tenue en Sorbonne le 4 novembre 1655, sur le sujet de la seconde lettre de M. Arnauld, docteur de Sorbonne*, in-4°, Paris, 1655, *Œuvres*, t. xix, p. 602-625; *Epistola et scriptum ad sacram Facultatem Parisiensem in Sorbona congregata die sexta decembris*, in-4°, s. l., 1655, *Œuvres*, t. xix, p. 629-657; Léonard de Marandé, *Réponse à l'écrit que M. Arnauld a fait présenter aux docteurs de la faculté de théologie, assemblés en Sorbonne pour la censure de la seconde lettre*, in-4°, Paris, 1655; Arnauld, *Epistola et alter apologeticus ad sacram Facultatem Parisiensem congregatam die 17 januarii 1656*, in-4°, Paris, 1656, *Œuvres*, t. xix, p. 666-704; Gaston Chamillard, *Lettre à un autre docteur de Sorbonne du 2 décembre 1655 touchant la possibilité des commandements aux justes*, in-4°, Paris, 1655; Toussaint Desmarest, *Réponse d'un docteur en théologie à M. Chamillard, contenant un éclaircissement solide de plusieurs passages de S. Augustin de S. Prosper, etc., allégués mal à propos pour l'établissement d'une grâce de possibilité prochaine, distincte de l'efficace, dont on ne peut savoir si elle a jamais eu aucun effet*, in-4°, Paris, 1656 ; Arnauld, *Propositiones theologicæ duæ, de quibus hodie maxime disputatur, clarissime demonstratæ*, in-4°, s. l., 1656, *Œuvres*, t. xix, p. 705-718; *Examen de ce qui a été avancé par le sieur Arnauld dans sa seconde lettre, sur le sujet de la première proposition condamnée*, in-4°, Paris, 1656; Arnauld, *Lettre d'un bachelier à un docteur de Sorbonne, sur la signature de la censure portée contre M. Arnauld avec la réponse du docteur de Sorbonne* (Arnauld), *dans laquelle on tâche de détruire cette proposition : Qu'un docteur peut quelquefois, en sûreté de conscience, souscrire à la condamnation d'une proposition qu'il sait être véritable et catholique*, in-4°, Paris, 1656, *Œuvres*, t. xx, p. 1-38; Arnauld, Nicole et de La Lané, *Vindiciæ S. Thomæ circa gratiam sufficientem adversus P. Joannem Nicolai, ordinis Fratrum Prædicatorum et doctorem Parisiensem*, in-4°, Paris, 1656, *Œuvres*, t. xx, p. 591-741; Arnauld, *Vera S. Thomæ de gratia sufficienti et efficaci doctrina dilucide explanata*, in-4°, Paris, 1656, *Œuvres*, t. xx, p. 39-77; *Dissertatio theologica in qua confirmatur propositio augustiniana : Defuit Petro gratia sine qua nihil possumus*, in-4°, Paris, 1656, *Œuvres*, t. xx, p. 159-314; *Lettres apologétiques où il justifie sa conduite depuis le commencement des assemblées de Sorbonne, sur le sujet de sa lettre, jusqu'à la conclusion de la question de fait (10, 24 mars, 15 avril et 20 septembre 1656)*, in-4°, Paris, 1656, *Œuvres*, t. xx, p. 85-158; Sainte-Foy, *Éclaircissement de quelques difficultés morales touchant l'état présent du jansénisme depuis la censure de MM. de Sorbonne contre la lettre de M. Arnauld*, in-4°, Paris, 1656; Pasquier Quesnel, *Causa Arnaldina, seu Antonius Arnaldus, doctor Sorbonnicus, a censura ann. MDCLVI, sub nomine facultatis theologiæ Parisiensis, vulgata, vindicatus suis ipsius aliorumque scriptis nunc primum in unum collectis*, in-8°, Liége, 1699; le même, *Justification de M. Antoine Arnauld contre la censure d'une partie de la faculté de théologie ou Recueil des écrits français composés sur ce sujet, tant par M. Arnauld que par d'autres théologiens*, 3 in-8°, Liége, 1703; le même, *Question curieuse si M. Arnauld, docteur de Sorbonne est hérétique, a*

M. conseiller de l'évêque de Liége, in-12, Cologne, 1690; *Bulle d'Alexandre VII du 16 octobre 1656 qui confirme celle d'Innocent X touchant les cinq propositions de Jansénius avec la Déclaration du roi du 19 décembre 1657*, in-4°, Paris, 1657; *Extrait du procès-verbal de l'assemblée générale du clergé de France, tenue à Paris en 1657, contenant l'acceptation de la constitution touchant la condamnation des cinq propositions tirées du livre de Jansénius*, in-fol., Paris, 1657; *Les délibérations de l'assemblée du clergé de France, tenues ès années 1660 et 1661, avec ce qui s'est passé sur le sujet des cinq propositions de Jansénius, condamnées par les papes Innocent X et Alexandre VII*, in-fol., Paris, 1661; Pascal, *Les Lettres Provinciales* (surtout les trois premières et les deux dernières), édit. très nombreuses depuis 1657; Arnauld, *Cas proposé par un docteur touchant la signature de la constitution d'Alexandre VII et du formulaire arrêté en l'assemblée du clergé le 17 mars 1657 et l'avis de M. l'évêque d'Alet sur ce même cas, avec les réflexions d'un docteur de Sorbonne*, in-4°, Paris, 1657, *Œuvres*, t. XXI, p. 1-46; *Réponse à quelques raisons par lesquelles on prétend démontrer que ceux qui sont persuadés que les cinq propositions ne sont pas dans Jansénius doivent néanmoins signer la nouvelle bulle d'Alexandre VII qui déclare qu'elles y sont*, 27 avril 1657, *Œuvres*, t. XXI, p. 47-60; (à la suite, se trouvent trois *Mémoires sur la bulle d'Alexandre VII*, p. 60-69, et qui ne furent pas imprimés à cette époque; abbé Périer et Antoine Le Maistre, *Lettre d'un avocat au Parlement du 1er juin 1657 à un de ses amis touchant l'Inquisition qu'on veut établir en France à l'occasion de la nouvelle bulle d'Alexandre VII*, in-4°, s. l., 1657; Arnauld, *Mémoire où l'on fait voir que si la constitution du pape Alexandre VII était enregistrée au Parlement, cet enregistrement emporterait l'établissement d'une Inquisition plus rigoureuse que celle de Rome et d'Espagne*, t. XXI, p. 82-99; *Remarques pour ceux qui, n'ayant pas (lu) le livre de Jansénius, doutent encore si les cinq propositions condamnées par les papes Innocent X et Alexandre VII sont dans Jansénius*, in-4°, Paris, 1657; *Faussetés contenues dans un écrit intitulé : Remarques pour ceux qui n'ayant pas lu, etc.*, in-4°, Paris, 1657; Nicole, *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis sur le jugement que l'on doit porter de ceux qui ne croient pas que les cinq propositions soient dans le livre de Jansénius, 28 août 1657*, in-4°, Paris, 1657; *De la signature du formulaire pour servir d'apologie à ceux qui refusent de le signer sans restriction*, in-4°, Paris, 1657; Du Bosc, *L'Église outragée par les novateurs condamnés et opiniâtres, où l'on voit jusqu'où l'autorité du pape et des évêques est violée par ceux qui soutiennent encore, après la censure de Jansénius, que les cinq propositions censurées ne sont point dans le livre de cet auteur*, in-4°, Paris, 1657; *Abrégé d'un écrit, intitulé : L'illusion théologique ou l'intérêt qu'a la France de ne pas souffrir qu'on fasse passer pour hérétiques ceux qui n'acquiesceront pas aux décisions de Rome, particulièrement à celles qui concernent les questions de fait*, in-4°, Paris, 1657; de Sainte-Foy, *Réponse à un écrit intitulé : Abrégé de l'illusion théologique*, in-4°, Paris, 1657; Rapin, *Dissertatio de nova doctrina, sive Evangelium Jansenianum*, in-8°, Paris, 1656; Dubourg, *Le jansénisme foudroyé par la bulle du pape Innocent X et l'histoire du jansénisme comprenant sa conception, sa naissance, son accroissement et son agonie*, in-12, Bordeaux, 1658; *Lettre d'un ecclésiastique désintéressé à un abbé de ses amis sur la question si on peut en sûreté de conscience et même si on est obligé de recevoir et de souscrire la bulle d'Alexandre VII contre Jansénius et tout autre acte ou déclaration qui nous serait proposée par une autorité légitime, pour l'exécution de cette bulle*, in-4°, Paris, 1659; Denys Amelotte, *La défense des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII et des décrets de l'assemblée du clergé contre la doctrine de Jansénius, avec un traité des souscriptions*, in-4°, Paris, 1658-1660; Nicole, *Idée générale de l'esprit et du livre du P. Amelotte*, in-4°, Paris, 1658; Noël de La Lane, *Première et seconde lettre au P. Amelotte sur son traité des souscriptions*, in-4°, Paris, 1660; le même, *Éclaircissement du fait et du sens de Jansénius contre les PP. Amelotte, prêtre de l'Oratoire et dom Pierre de Saint-Joseph, feuillant*, in-4°, Paris, 1662, publié sous le pseudonyme de Denys Raymond; dom Pierre de Saint-Joseph, *Réponse exacte au livre de Denys Raymond touchant les cinq propositions de Jansénius pour la défense des constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII contre la doctrine de ce prélat*, in-12, Paris, 1661; le même, *La défense du formulaire dressé par l'assemblée du clergé contre les derniers libelles des jansénistes*, in-8°, Paris, 1662; Noël de La Lane, *Réfutation du livre du R. P. dom Pierre de Saint-Joseph, religieux feuillant, intitulé : Défense du formulaire*, in-4°, Paris, 1662; Arnauld, *Lettre d'un théologien à un évêque de l'assemblée du clergé de France sur la voie qu'il faudrait prendre pour étouffer entièrement les contestations présentes*, janv. 1661, *Œuvres*, t. XXI, p. 182-198; *Mémoire touchant les moyens d'apaiser les disputes présentes (silence et éclaircissement)*, janv. 1661, *Œuvres*, t. XXI, p. 199-206; *De la signature du formulaire où l'on montre : 1° que ceux qui ne croient point le fait de Jansénius contenu dans le formulaire ne peuvent le signer sans restriction; 2° qu'on n'est point obligé de croire ce fait; 3° qu'on ne peut empêcher sans injustice la distinction du droit et du fait dans la signature du formulaire; pour servir d'apologie à ceux qui refusent de signer le formulaire sans restriction*, in-4°, s. l., s. d., *Œuvres*, t. XXI, p. 259-330; à la suite p. 331-348, se trouve un *Mémoire justificatif* de cet écrit; *Difficultés proposées à l'assemblée du clergé de France, qui se tient en cette présente année 1661, sur ses délibérations touchant le formulaire*, *Œuvres*, t. XXI, p. 207-242; *Difficultés proposées à MM. les docteurs de la faculté de théologie de Paris sur la réception qu'ils ont faite du formulaire du clergé dans leur assemblée tenue en Sorbonne le 2 mai 1661*, *Œuvres*, t. XXI, p. 243-250; *De l'hérésie et du schisme que causerait dans l'Église de France l'exaction de la signature du formulaire du clergé sans faire ni souffrir la distinction du fait avec le droit et en tenant pour hérétiques et traitant comme tels les refusant de le signer quant au fait de Jansénius qui y est renfermé, etc.*, 6 juin 1661, *Œuvres*, t. XXI, p. 251-258; du Bosc, *La découverte d'une nouvelle hérésie cachée sous la négation du fait de Jansénius*, in-4°, Paris, 1662; le même, *Le pacificateur apostolique qui montre comment les jansénistes, en pensant sauver la doctrine de Jansénius, se sont engagés à la condamner, conformément aux constitutions et aux formulaires; avec une préface qui contient la réfutation d'un livre qu'ils ont donné au public contre un ouvrage intitulé : La découverte d'une nouvelle hérésie*, in-4°, Paris, 1663; Noël de La Lane, *Mémoire pour justifier la conduite des théologiens qui ne se croient pas obligés à condamner les cinq propositions au sens de Jansénius sans explications*, in-4°, Paris, 1664; Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, *Ordonnance pour la signature du formulaire de foi dressé en exécution des constitutions de nos Saints Pères les papes Innocent X et Alexandre VII*, in-4°, Paris, 1664; *Examen de cette question : si les évêques ont droit d'exiger une foi humaine sur le fait de Jansénius et si on est obligé de se soumettre sur ce point à leur jugement*, in-4°, Paris, 1664; Pierre Nicole, *De la foi humaine en deux parties*, in-4°, Paris, 1664; Annat, *Remède contre les scrupules qui empêchent la signature du formulaire; avec la réponse aux deux parties de l'écrit De la foi humaine*, in-4°, Paris, 1664; 2e édit., augmentée de la *Réponse à une lettre écrite à la main, touchant les sentiments de M. l'évêque d'Apt*, in-8°, Paris, 1665; La Lane, *Éclaircissement de quelques difficultés sur la signature du formulaire*, in-4°, Paris, 1664; *Id.*, *Lettre au P. Annat, jésuite sur ses remèdes contre les scrupules*, in-4°, Paris, 1665; *Le P. Annat réfuté par lui-même, ou réponse aux deux livres du P. Annat qui ont pour titre : La conduite de l'Église et le remède contre les scrupules, qui sont ruinés par ses propres raisonnements et souvent par les propres paroles de ce Père*, in-4°, s. l., 1665; *Des faux soupçons d'erreurs sur le refus de la signature simple du formulaire contre le P. Annat*, in-4°, s. l., 1665; Martin de Barcos, *Explication de la question de fait touchant les cinq propositions condamnées par les papes où il est démontré évidemment que ces propositions ne sont point dans le livre de Jansénius, ni selon la lettre ni selon le sens et tout ce que le P. Annat a publié sur ce sujet est détruit d'une manière claire et intelligible pour toutes sortes de personnes*, in-4°, Paris, 1666; P. Annat, *La conduite de l'Église et du roi justifiée par la condamnation de l'hérésie des jansénistes*, in-4°, Paris, 1664; Jean Ferrier, *L'idée véritable du jansénisme avec les conclusions que l'on doit prendre pour empêcher le progrès de cette hérésie*, in-4°, Paris, 1664; Martin de Barcos, *Réponse au P. Ferrier, jésuite, sur son idée du jansénisme, du 24 mars 1664*, in-4°, Paris, 1664, suivie de *La simple vérité opposée à la fausse idée du jansénisme*, 1664; de Damvilliers (Pierre Nicole), *Les imaginaires et les visionnaires ou dix-huit lettres sur l'hérésie imaginaire*, 2 in-12, Liége, 1667, 1692; *Lettre à l'auteur des hérésies imaginaires et des deux visionnaires*, in-4°, s. l., s. d.; *Réponse à l'auteur de la lettre contre les hérésies imaginaires et les visionnaires*, in-4°, s. l., s. d.; P. Ferrier, *La soumission apparente des jansénistes qui souscrivent le formulaire, promettant la foi pour les dogmes et le respect pour les faits*, in-4°, Paris, 1666; Noël de La Lane,

Défense des propositions de la seconde colonne de l'écrit de la Distinction des sens contre les impostures et les falsifications du P. Ferrier, jésuite, avancées dans un libelle intitulé : La soumission apparente des Jansénistes, in-4°, s. l., 1666; P. Annat, *Réponse à la démonstration prétendue du fait contesté de Jansénius, réduite en abrégé dans un placard*, in-4°, s. l., 1666; *Éclaircissements nécessaires touchant les contestations qui restent sur la doctrine de Jansénius en deux parties*, in-4°, Paris, 1668; Blaise Pascal, *Ordonnance de MM. les vicaires généraux de M. le cardinal de Retz, archevêque de Paris, du 8 juin 1661, pour la signature du formulaire de foi, dressé en exécution des constitutions d'Innocent X et Alexandre VII*, in-4°, Paris, 1661; Arnauld, *Défense de l'ordonnance de MM. les vicaires généraux de M. le cardinal de Retz, archevêque de Paris, pour la signature du formulaire, le 21 octobre 1661*, in-4°, *Œuvres*, t. XXI, p. 375-400; *Avis à MM. les évêques de France sur la surprise qu'on prétend faire au pape pour lui faire donner quelqu'atteinte au mandement de MM. les vicaires généraux du cardinal de Retz, archevêque de Paris, du 18 août 1661*, in-4°, *Œuvres*, t. XXI, p. 401-439; *Mandement de MM. les vicaires généraux de Paris, du dernier octobre 1661, pour la signature des deux constitutions de nos Saints Pères les papes Innocent X et Alexandre VII, en usant de la formule y apposée, avec la constitution d'Alexandre VII contenant celle d'Innocent X du 16 octobre 1656*, in-fol., 1661; *Arrêt du Conseil d'État du roi par lequel Sa Majesté exhorte tous les archevêques et évêques de son royaume qui n'ont point encore signé ni fait signer le formulaire, de faire leur mandement pur et simple pour procéder à la signature d'iceluy; du premier mai 1662; ensemble le premier mandement de MM. les grands vicaires de Paris, le bref de Sa Sainteté sur iceluy; les lettres patentes expédiées en conséquence et le second mandement desdits grands vicaires portant révocation du premier*, in-4°, Paris, 1662; Arnauld, *Remarques sur l'arrêt du Conseil du premier mai 1662*, in-4°, 1662, *Œuvres*, t. XXI, p. 440-458; *Mandement de MM. les vicaires généraux de Paris, 2 juin 1662*, in-fol., 1662; Arnauld, *Nullités et abus du troisième mandement pour la signature du formulaire publié à Paris le 2 juin 1662 pour réformer les deux autres*, in-4°, *Œuvres*, t. XXI, p. 459-482 ; *Nullités et injustices de l'interdiction portée par le troisième mandement publié à Paris le 2 de juillet 1662 touchant la signature du formulaire et de toutes les censures qui pourraient être faites sur ce sujet*, in-4°, 1662, *Œuvres*, t. XXI, p. 483-510; *La nouvelle hérésie des jésuites, 1er janvier 1662*, *Œuvres*, t. XXI, p. 514-530; *Les illusions des jésuites*, 1662, *Œuvres*, t. XXI, p. 531-542; Louis Abelly, *La justice et la piété du roi dans le procédé que Sa Majesté a voulu tenir pour obliger à la souscription de la formule dressée par l'assemblée générale du clergé et bannir par ce moyen de son royaume les restes de la secte du jansénisme; pour servir de réponse à plusieurs libelles qui ont été imprimés depuis quelque temps, au préjudice du respect et de la soumission qui est due aux ordres de sadite Majesté, avec quelques remarques historiques sur la conduite tenue par le roi saint Louis pour l'extirpation de l'hérésie des Albigeois*, in-4°, Paris, 1662; *Conférences entre les sieurs de La Lane et Girard, docteurs en théologie, et le P. Ferrier, jésuite, touchant les contestations présentes, en présence de M. l'évêque de Comminges, député par le roi*, in-4°, 1663; Arnauld, *Divers projets d'accommodement pour ces conférences*, *Œuvres*, t. XXI, p. 631-685; *Délibération de l'assemblée des évêques, tenue le 2 octobre 1663, pour la réception du bref d'Alexandre VII du 29 juillet 1663, sur le sujet des cinq propositions de Jansénius; avec les lettres patentes du roi pour l'exécution du même bref; la lettre circulaire de la même assemblée à tous les évêques de France et la déclaration des sieurs de La Lane et Girard au sujet des cinq propositions*, in-4°, 1663; Noël de La Lane, *Réflexions sur une délibération de quelques prélats assemblés à Paris, le 2 octobre 1663*, in-4°, Paris, 1663; Arnauld, *Examen de la lettre circulaire de l'assemblée des évêques tenue aux Augustins le 2 octobre 1663*, in-4°, 1663, *Œuvres*, t. XXII, p. 429-505 ; Arnauld et Nicole, *Justes plaintes des théologiens contre la délibération de l'assemblée des évêques tenue aux Augustins en 1663 et la défense des évêques improbateurs du formulaire contre l'entreprise de cette même assemblée*, in-4°, Paris, 1663, *Œuvres*, t. XXII, p. 109-171; Martin de Barcos, *Sentiment d'un théologien sur la délibération de quelques prélats assemblés à Paris le 2 octobre 1663, pour déterminer les moyens d'exécuter les constitutions et le dernier bref*, in-4°, Paris, 1664; Arnauld, *Les desseins des Jésuites représentés à MM. les prélats de l'assemblée tenue aux Augustins le 2 octobre 1663*, in-4°, décembre 1663, *Œuvres*, t. XXII, p. 172-229; *Mémoire pour justifier la conduite des théologiens qui ne se croient pas obligés à condamner les cinq propositions au sens de Jansénius sans explication, du 1er octobre 1663*, in-4°, Paris, 1663; Claude Girard, *Relation abrégée de ce qui s'est fait depuis un an pour terminer les contestations présentes entre les théologiens*, in-4°, Paris, 1663; Jean Ferrier, *Relation fidèle et véritable de ce qui s'est fait depuis un an dans l'affaire des jansénistes, pour servir de réponse à divers écrits qu'on a publiés sur ce sujet*, in-4°, Paris, 1664; Arnauld, *Réfutation de la fausse relation du P. Ferrier, jésuite, en deux parties*, in-4°, Paris, 1664, *Œuvres*, t. XXII, p. 230-428; *Bulle de notre Saint Père le pape Alexandre VII du 15 février 1665 contre les cinq propositions, extraites du livre de Jansénius, avec la formule de foi qui doit être souscrite par toutes les personnes ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1665; *Déclaration du roi du 29 avril 1665 sur la bulle, de N. S. P. le pape Alexandre VII, contenant le formulaire qui doit être souscrit de tous les ecclésiastiques, séculiers et réguliers et mêmes des religieuses, au sujet des cinq propositions extraites du livre de Jansénius, intitulé : Augustinus, ensemble ladite bulle en latin et en français*, in-4°, Paris, 1665; Arnauld, *Mémoires sur la déclaration du roi du 29 avril 1665*, *Œuvres*, t. XXII, p. 529-543 ; *Jugement équitable sur les contestations présentes pour éviter les jugements téméraires et criminels, tiré de S. Augustin*, in-4°, Paris, 1664, *Œuvres*, t. XXII, p. 544-571; *Deux Mémoires (pour les évêques) au sujet de la seconde bulle d'Alexandre VII*, *Œuvres*, t. XXII, p. 572-578; *Troisième Mémoire (pour les magistrats) sur la défense d'expliquer ou de modifier la bulle d'Alexandre VII*, *Œuvres*, t. XXII, p. 579-583; *Lettre d'un docteur sur le serment contenu dans la bulle du pape*, 1665, *Œuvres*, t. XXII, p. 584-599; *Remarques sur un arrêt du Conseil du roi (du 20 juillet 1665) touchant le mandement de MM. les évêques d'Alet, Pamiers, Angers, Beauvais, et Noyon*, *Œuvres*, t. XXII, p. 595-604; *Défense de la bulle d'Alexandre VII ou de la véritable intelligence de ces mots qui s'y trouvent ; Sens de Jansénius, contre ceux qui ont cru qu'ils se peuvent entendre de la doctrine de la grâce efficace*, publié en 1696, par Quesnel, *Tradition de l'Église Romaine*, t. IV, p. 235 sq., *Œuvres*, t. XXII, p. 729-758; *Trois avis généraux (pour les religieuses de Port-Royal)* *Œuvres*, t. XXIII, p. 95-104; *Écrit pour justifier les religieuses de Port-Royal de ce qu'elles ne prennent point de part à la question sur le fait de Jansénius*, *Œuvres*, t. XXIII, p. 105-121; *Mémoires, Avis, réflexions, etc., en faveur des religieuses de P. R.*, *Œuvres*, t. XXIII, p. 122-163; Chamillard, *Réponse aux raisons que les religieuses de Port-Royal proposent contre la signature du formulaire, avec leurs maximes et leur esprit*, in-4°, Paris, 1665; Barbier d'Aucour, *Chamillarde à M. Chamillard, docteur de Sorbonne, sur sa réponse aux raisons que proposent les religieuses de Port-Royal contre la signature du formulaire, Ie, IIe, IIIe du 22 décembre 1665*, in-4°, s. l. s. d.; Noël de La Lane, *Lettre d'un théologien à un de ses amis, du 22 septembre 1665, sur le livre de M. Chamillard contre les religieuses de P. R.*, in-4°, s. l., s. d.; Chamillard, *Déclaration de la conduite que M. l'archevêque de Paris a tenue contre le monastère de Port-Royal*, in-4°, Paris, 1667; Noël de La Lane, *Défense de la foi des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs contre le libelle scandaleux et diffamatoire de M. Chamillard, intitulé : Déclaration de la conduite, etc., en deux parties*, in-4°, Paris, 1667; Claude de Sainte-Marthe, *Défense des religieuses de Port-Royal et de leurs directeurs sur les faits allégués par M. Chamillard, dans les deux libelles contre ces religieuses, adressé au même M. Chamillard*, in-4°, s. l., 1667; Arnauld, *Apologie pour les religieuses de Port-Royal, contre les injustices et violences du procédé dont on a usé envers ce monastère, en quatre parties*, in-4°, Paris, 1665, *Œuvres*, t. XXIII, p. 167-834; Jean Des Marets de Saint-Sorlin, *Réponse à l'insolente apologie des religieuses de Port-Royal; avec la découverte de la fausse Église des jansénistes et de leur fausse éloquence*, in-8°, Paris, 1666; le même, *Troisième partie de la réponse à l'insolente apologie de Port-Royal et aux lettres et libelles des jansénistes; avec la découverte de leur arsenal sur le grand chemin de Charenton*, in-12, Paris, 1666; le même, *Quatrième partie de la réponse aux insolentes apologies de Port-Royal contenant l'histoire et les dialogues présentés au roi avec les remarques générales et particulières sur la traduction du Nouveau Testament de Mons*, in-12, Paris, 1668; Arnauld, *Divers Mémoires et éclaircissements pour les religieuses de P. R.* (composés de 1665 à 1669), *Œuvres*, t. XXIV, p. 1-126; Arnauld, *Divers documents relatifs à l'affaire des quatre*

évêques, Œuvres, t. xxiv, p. 537-578; Arnauld, Nicole et La Lane, *Dix mémoires sur la cause des évêques qui ont distingué le fait et le droit*, publiés à diverses dates, de 1666 à 1668, Œuvres, t. xxiv, p. 193-362; Nicole, *Lettre de plusieurs prélats de France au roi, en date du 1er décembre 1667, au sujet de l'affaire des quatre évêques*, in-4°, s. l., s. d.; Arnauld, *Lettre circulaire écrite par MM. les évêques d'Alet, de Pamiers, de Beauvais et d'Angers à MM. les archevêques et évêques de France, le 25 avril 1668, sur le bref obtenu contre leurs mandements*, in-4°, s. l., 1668, Œuvres, t. xxiv, p. 549-567; François Romain (Louis Maimbourg, jésuite), *Réponse d'un théologien, domestique d'un grand prélat, en date du 25 juin 1668 à M. d'Alet sur la lettre circulaire signée des quatre évêques*, in-4°, s. l., s. d.; Arnauld, *Défense de la lettre circulaire*, in-4°, s. l. s. d., Œuvres, t. xiv, p. 367-465; *Arrêt du Conseil d'État du roi contre la lettre circulaire des sieurs évêques d'Alet, Pamiers, Beauvais, Angers, du 4 juillet 1668*, in-4°, Paris, 1668; François Romain (Louis Maimbourg), *Seconde, troisième et quatrième lettres du Sieur Franç. Romain, théologien, écrites dans les mois de juillet, septembre et octobre 1668, à un de ses amis d'Alet sur la lettre circulaire signée des quatre évêques*, in-4°, Paris, 1668; *Recueil des pièces publiées en l'affaire des évêques d'Alet, de Pamiers, de Beauvais, d'Angers, qui ont été poursuivis pour avoir distingué le fait du droit dans leurs mandements sur la signature du formulaire du pape Alexandre VII*, in-8°, Cologne, 1669; Arnauld, *Lettre de MM. les évêques d'Alet, de Pamiers, de Beauvais et d'Angers au pape Clément IX pour conclure l'affaire de la paix*, Œuvres, t. xxiv, p. 568-570; *Bref du pape du 28 septembre 1668 au roi, après la conclusion de la paix de l'Église en France*, in-4°, Paris, 1668; *Arrêt du Conseil d'État du roi du 23 octobre 1668 pour la pacification des troubles causés dans l'Église au sujet du livre de Jansénius*, in-4°, Paris, 1668; *Bref de N. S. P. le pape Clément IX aux évêques d'Angers, de Beauvais, de Pamiers et d'Alet* (*19 janvier 1669*), in-4°, Paris, 1669; Hardouin de Péréfixe, *Ordonnance du mois de février 1669, rendue par M. l'archevêque de Paris en faveur des religieuses de Port-Royal, qui les rétablit dans la participation des sacrements, en conséquence de leur parfaite conformité de sentiments avec les quatre évêques*, in-4°, Paris, 1669; Alexandre Varet, *Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la paix de l'Église, sous le pape Clément IX, avec les lettres, actes, mémoires et autres pièces qui y ont rapport*, 2 in-12, s. l., 1706; Pasquier Quesnel, *Histoire abrégée de la paix de l'Église*, in-12, Paris, 1698; Hilaire Dumas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius, avec des éclaircissements*, 2 in-12, Liège, 1699, 3 in-12, Trévoux, 1702; Pasquier Quesnel, *La paix de Clément IX, ou démonstration des deux faussetés capitales avancées dans l'Histoire des cinq propositions, contre la foi des disciples de S. Augustin et la sincérité des quatre évêques; avec l'histoire de leur accommodement et plusieurs pièces justificatives et historiques*, 2 in-12 et in-8°, Chambéry, 1700; Hilaire Dumas, *Défense de l'histoire des cinq propositions de Jansénius; ou deux vérités capitales de cette histoire défendues contre un libelle intitulé : La paix de Clément IX*, in-12, Liége, 1701; P. Quesnel, *Histoire du formulaire qu'on a fait signer en France et de la paix que le pape Clément IX a rendue à cette Église en 1668*, in-12, s. l., 1698.

J. Carreyre.

JANSON Jacques, théologien de l'université de Louvain (1547-1625). — Né à Amsterdam en 1547, d'une famille pauvre, mais fort chrétienne, il vint, très jeune, commencer ses études à Louvain, où l'on voit figurer son nom dans la promotion de 1562. Il fit sa théologie au Collège du Pape, dont Michel Baius était alors président et se lia avec celui-ci d'une amitié qui ne se démentit jamais. Licencié en théologie en 1575, professeur ordinaire en 1580, il fut promu docteur le 29 août 1584. A la mort de Baius, 1585, Janson remplaça celui-ci comme président du Collège du Pape, l'année suivante il était élu recteur semestriel de l'université. Jusqu'alors il avait enseigné la théologie; en 1595 il remplaça Thomas Stapleton, décédé, dans la chaire d'Écriture sainte, qu'il conserva jusqu'à sa mort, bien que dans les derniers temps ses infirmités l'eussent obligé à se faire suppléer. En 1614 il devenait doyen de la collégiale Saint-Pierre et chancelier de l'université, il mourut le 30 juillet 1625, laissant une grande réputation de piété et de mortification, *non sine sanctitatis opinione*, dit son premier biographe : il fut enterré dans la chapelle du Collège du Pape, à côté de Baius, *ut quos par pietatis et doctrinæ præsertim Augustinianæ zelus rapuerat, tumulus non separaret.*

L'œuvre imprimée de Janson est surtout exégétique et d'ailleurs de mince valeur. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Jansonius*, t. iii, col. 1123. Ses travaux théologiques publiés sont relatifs au saint sacrifice de la messe : *In sacrum missæ canonem*, Louvain, 1586; *Liturgica, sive de sacrificiis materiali altaris*, 1604; un traité en flamand, *Procès de Melchisédech, ou du sacerdoce*, 1618, défense de la doctrine catholique contre un ministre calviniste qui avait attaqué le dogme de la messe-sacrifice.

Il serait beaucoup plus intéressant de connaître le contenu d'un ouvrage resté manuscrit : *Tractatus de gratia et libero arbitrio*, que Paquot, à la fin du xviiie siècle, a encore vu au collège de Malderus, et qui avait été terminé en 1587. Janson est en effet représenté comme faisant la transition entre Baius dont il fut l'élève préféré, et Jansénius, qui aurait été son propre disciple. Voir Baius, t. ii, col. 57. Ce dernier point a été contesté: voir ci-dessus, col. 319, et il semble difficile d'admettre que Jansénius ait été l'élève de Janson, au sens strict du mot. Cette généalogie intellectuelle a été inventée après coup et d'après un racontar sans garantie du P. Rapin, *Histoire du jansénisme*, p. 8-10, 27. On en dira autant de la haine des jésuites que Janson aurait insufflée à Duvergier de Hauranne, au dire de Leydecker, *Historia jansenismi*, p. 7 et 8. Il reste néanmoins que l'auteur de l'*Augustinus* a connu personnellement le doyen de Saint-Pierre, et il n'est pas sans intérêt de transcrire ici ce que Jansénius en dit lui-même : « Quand en 1618 une difficulté fut soulevée sur certain terme de la bulle *(Ex omnibus afflictionibus* de Pie V), l'excellent Jacques Janson, qui avait été témoin oculaire de tout ce qui s'était passé lors de la promulgation de la bulle par le prévôt d'Aire (en 1567), puis plus tard par Tolet (en 1580) envoyés à Louvain par Sa Sainteté, a donné publiquement dans une salle de cours, en ma présence, tenant en main l'original de la bulle l'explication suivante : Cette clausule (la fameuse phrase *quas quidem sententias*, etc.), a été ajoutée, parce que l'on avait transmis au Saint-Siège certaine déclaration de plusieurs articles, qui montrait que ceux-ci avaient été enseignés par divers écrivains anciens. La faculté de théologie de Louvain demandait dès lors que les propositions fussent distinguées les unes des autres et caractérisées respectivement comme hérétiques, erronées, téméraires, scandaleuses, offensives, etc. Pour diverses raisons le Saint-Siège ne crut pas à l'opportunité de cette mesure, mais pour la consolation de l'auteur (Baius) qui se plaignait qu'on atteignît par là certaines doctrines des anciens, il ajouta la phrase : *nonnullas sententias aliquo pacto sustineri posse in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento.* Et donc Janson témoigna publiquement que la bulle pontificale était altérée par ceux qui mettaient une virgule après les mots *sustineri possent*, en telle sorte que la fin de la phrase, *in rigore... intento*, se trouvât rapportée à la condamnation des propositions dans le sens même voulu par l'auteur. Il affirmait que dans l'original de la bulle qu'il tenait en main, il n'y avait pas trace de virgule, comme je m'en suis moi-même souvent assuré de mes yeux. » *Augustinus, de statu naturæ lapsæ*, l. IV, c. xxvii, édit. de Rouen, t. ii, p. 276.

Quoi qu'il en soit de la question même du *comma pianum*, l'anecdote rapportée par Jansénius montre tout au moins que Janson prétendait défendre non seulement la bonne foi, qui était hors de cause, mais encore l'orthodoxie de Baius. Partageait-il un certain

nombre des idées du subtil théologien? Pensait-il, comme celui-ci, qu'il convenait de ressusciter, sans autres corrections, nombre de thèses augustiniennes, dont l'Église avait peu à peu éliminé les outrances? Pour son compte, dans son enseignement, en a-t-il ressuscité quelques-unes? Il est difficile de le dire. Paquot qui a lu le traité inédit *De gratia et libero arbitrio*, déclare qu'il n'y a rien trouvé de malsonnant; il fait de même remarquer que dans l'*Explication de l'Évangile de saint Jean*, où l'occasion ne manquait pas de glisser quelques-unes des idées chères à Baius, on ne rencontre rien qui puisse alarmer l'orthodoxie la plus scrupuleuse; il fait observer enfin que de 1588 à 1610 Janson a présidé plusieurs soutenances de thèses, où se défendaient des doctrines opposées à celles de Baius. C'est vrai; mais, dans un commentaire sur les Lamentations, antérieur à 1588, et demeuré inédit, Livin de Meyer a relevé plusieurs passages, qui rappellent, à s'y méprendre, les assertions de Baius (et celles de Jansénius) sur le libre arbitre supprimé par le péché originel. *Historia controversiarum de auxiliis*, p. 38. Par ailleurs, il semble incontestable que Janson fut avec Baius l'un des inspirateurs de la censure portée en 1587 par la faculté de Louvain contre Lessius. H. Gravius, le rapporteur désigné d'office par la faculté, aurait tiré son texte, presque en entier de la censure particulière minutée par Janson. Tout ceci montre au moins qu'entre les deux lovanistes existaient les plus étroites affinités intellectuelles.

Valère André, *Bibliotheca Belgica*, Louvain, 1643, p. 414 et *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, Louvain, 1635, p. 85; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. v, p. 196-205.

E. Amann.

1. JANSSENBOY **Corneille**, dominicain hollandais, frère du suivant, chargé avec lui d'une mission apostolique, contre les luthériens, à travers les provinces du nord de l'Europe; il prêcha surtout dans la Basse-Saxe. Il mourut en 1637. En 1635, il avait écrit une réponse à un libelle du luthérien Muller contre la *Defensio fidei* de son frère Nicolas.

De Jonghe, *Desolata Batavia dominicana*, 1717, p. 118; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. ii, p. 493; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, 1748, t. v, p. 289-290; et les répertoires cités au suivant.

M.-D. Chenu.

2. JANSSENBOY **Nicolas**, ou **JANSSENS**, en latin *Jansenius*, dominicain hollandais, est le plus connu de cinq frères, qui tous entrèrent dans l'ordre des frères prêcheurs et se consacrèrent à l'apostolat parmi les protestants. Né dans la seconde moitié du xvie siècle, à Zieriezée, dans les Pays-Bas, province de Zélande, il entra au couvent d'Anvers. Soucieux de son futur ministère auprès des hérétiques, il joignit à sa formation théologique l'étude des langues grecque et orientales; il enseigna au couvent de Lierre, puis à Louvain, où il prit ses grades. C'est alors que le nonce, J.-B. Conti, l'envoya en Danemark pour y combattre les progrès de la Réforme (1622). Après un premier voyage à travers les pays scandinaves, il alla à Rome, où il rendit compte de sa mission au pape Grégoire XV. La Congrégation de la Propagande lui confia, ainsi qu'à ses deux frères, Corneille et Dominique, une nouvelle mission, en 1623. Frédéric III, duc de Sleswig et roi de Danemark, l'accueillit avec sympathie, le soutint contre les luthériens, et lui accorda toute liberté et privilège pour le culte catholique dans la nouvelle ville de Frédérickstadt (lettre du 21 février 1625). C'est là que mourut Janssenboy le 21 novembre 1634. Il avait publié en 1631, contre un libelle de Jean Muller, ministre à Hambourg, intitulé *Avertissement nécessaire*, l'ouvrage suivant : *Defensio fidei catholicæ et apostolicæ romanæ opposita admonition necessariæ Johannis Mulleri lutherani prædicantis Hamburgensis*, Anvers, 1631. Parmi ses autres ouvrages, il faut signaler, comme présentant quelque intérêt pour les querelles entre thomistes et scotistes, un écrit polémique composé pour la défense de Bzovius, qu'un frère mineur, Hugues Cavelli, avait vivement critiqué pour son attitude envers Scot, dans son Histoire ecclésiastique : *Animadversiones et scholia in Apologiam nuper editam de vita et morte Joannis Duns Scoti adversus R. P. F. Abrahamum Bzovium, ord. præd., S. Th. Mag. et Historiæ Ecclesiasticæ scriptorem.* On trouve cet opuscule en appendice au t. xv des *Annales* de Bzovius, édit. de Cologne, 1622.

Fontana, *Monumenta dominica*, 1675, p. 609; De Jonghe, *Belgium dominicanum*, 1719, p. 226; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. ii, p. 479; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, 1748, t. v, p. 284-289; Richard, O. P., *Dictionnaire universel*, 1760, t. iii, p. 291; Michaud, *Biographie universelle*, t. xx, p. 555-556; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. xxv, col. 355; *Kirchenlexicon*, t. vi, p. 1235.

M.-D. Chenu.

JANSSENS **François Elinga**, théologien dominicain (1684-1715). — Né à Bruges, vers 1634, il fit son noviciat au couvent des dominicains de sa ville natale; profès le 28 janvier 1654, il fut envoyé à Louvain pour y étudier la théologie. Licencié en 1665, il passe à la maison d'Anvers, où il remplit les fonctions de second, puis de premier régent des études. En 1675 il obtenait de Rocaberti, général de l'ordre, la dignité de maître en théologie. Il passa par les principales charges de la province d'Allemagne inférieure; définiteur en 1677 et délégué de la province au chapitre général de l'ordre; provincial en 1684, puis une seconde fois en 1696. Il conservera cette dernière fonction jusqu'en 1702; à cette date il se retire à la maison de Bruges où il meurt le 22 novembre 1715.

Janssens fut un écrivain fécond; et s'exerça principalement dans la controverse, la théologie scolastique et le droit canon. — 1° Les premières œuvres de Janssens sont consacrées à une discussion très vive avec le franciscain Pierre d'Alva au sujet de la doctrine de l'immaculée conception. Cf. t. i, col. 925-926. Entre autres ouvrages où il défendait le privilège marial, le frère mineur avait fait paraître en 1661, un livre où il attaquait vivement l'autorité de saint Thomas, derrière laquelle s'abritaient les défenseurs de la thèse maculiste : *Nodus indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris; hoc est inter immunitatem ab omni defectu et errore angelicæ doctrinæ S. Thomæ Aquinatis et ejus exclusionem ab illis universalibus regulis : omnis homo mendax et loculi sunt falsa; omnes declinaverunt, etc., et præservationem ab omni culpa et macula purissimæ virginis Dei matris Mariæ, et istius exceptionem ab istis : omnes in Adam peccaverunt; omnes nos quasi oves erravimus, etc., ac de utriusque approbationibus apostolicis, ecclesiasticis atque revelatis*, Bruxelles, 1661. A cette attaque contre saint Thomas qui tournait aisément à la diatribe, Janssens répondit en publiant : *Auctoritas S. Thomæ Aquinatis, quinti Ecclesiæ doctoris, nodo indissolubili per R. P. F. Petrum de Alva et Astorga... nuper revincta, nunc vero soluta, non inanibus et calumniosis verbis sed stylo et veritatis efficacia, seu calamo et rei veritate*, Gand, 1664. Un ami de Pierre d'Alva riposta par des : *Allocutiones pacificæ pro immaculata conceptione Deiparæ virginis Mariæ, habitæ a P. Hippolyto Marraccio, Lucensi, e congregatione clericorum regularium Matris Dei, cum R. P. F. Francisco Janssens Elinga, O. P., Lovanii philosophiæ professore, occasione opusculi nuper ab isto editi de auctoritate D. Thomæ Aquinatis,*

in quo eadem immaculata conceptio contra bullam Alexandri VII in favorem præservationis virgineæ ab originali editam, factis protestationi contrariis impugnatur. En même temps d'Alva revenait à la charge par une brochure de quelques feuillets. A quoi Janssens opposa une autre plaquette de 22 pages : *Certissimum quid certissimæ veritatis pro doctrina S. Thomæ contra « Certum quid certissimæ falsitatis » adversum F. P. de Alva et Astorga*, Gand, 1664; puis il passa au crible le vocabulaire du frère mineur : *Cribratio vocabularii R. P. de Alva et Astorga*, Anvers, 1664. L'année suivante il faisait encore paraître à Anvers une *Responsio ad epistolam alicujus de ordine F.F. minorum publicatum sub larva summulistæ minoris*, toujours sur la question de l'autorité de saint Thomas. Le P. Hauzeur étant intervenu dans la querelle par une brochure intitulée : *Statera causæ inter R. P. Petrum de Alva et RR. PP. dominicanos*, Janssens répliqua encore par un petit ouvrage : *Reverendus P. M. Hauzeur, O. F. M., seu defensa ab eodem causa Petri de Alva et Astorga, appensa in statera, et inventa minus habens*, Anvers, 1665.

2° Une autre partie de l'œuvre de Janssens est consacrée aux controverses relatives à l'infaillibilité personnelle du pape. Il avait déjà nettement pris position en faveur de cette vérité dans les dissertations dont il fit précéder une édition de la *Summa conciliorum*, de Barthélemy Caranza, qu'il fit imprimer à Louvain en 1668 : *Summa conciliorum... nunc iterato recognita et quatuor controversiis ad concilia præambulis ac quibusdam conciliis et notulis marginalibus... aucta.* Après les événements de 1682 il crut devoir accentuer ses conclusions; à une lettre de l'évêque de Tournai, Gilbert de Choiseul du Plessis-Pralain, l'un des prélats qui avaient siégé à la fameuse assemblée du clergé de France, Janssens opposa un traité intitulé : *Suprema romani pontificis auctoritas, ejusque extra concilium generale definientis infallibilitas, adversus epistolam Ill. ac. Reverend. D. Gilberti episcopi Tornacensis propugnata*, Bruges, 1698. Cette même vérité il la défendit contre son célèbre confrère Noël Alexandre qui avait, sur ce point abandonné la doctrine de l'ordre : *Summa totius doctrinæ de pontificis authoritate et infallibilitate, XIII articulis comprehensa, et a nuperis cavillationibus Natalis Alexandri et Felicis Deschamps aliorumque argumentis vindicata*, Bruges, 1690. A ces traités savants on peut ajouter deux petits ouvrages en flamand contre les protestants; l'un publié à Anvers 1673, l'autre intitulé : *La forme et l'essence de l'Église de Jésus-Christ, qui ne se trouve que chez les catholiques romains*, Anvers, 1702.

3° Janssens fut amené aussi à défendre les doctrines de son ordre sur les rapports de la grâce et de la liberté : *Veritas manifestata pro authoritate R. P. Thomæ Turci, magistri generalis O. P., circa prædeterminationem physicam. Item decretum R. P. Joannis Thomæ de Rocaberti, ejusdem ordinis generalis, contra opera P. F. Josephi de Vita, Siculi; ac exhibitio authentica bullæ Urbani V, pro authoritate angelici doctoris*, Anvers, 1675. Il revint sur le même sujet dans ses *Dissertationes XXVI theologicæ selectæ... additum est authenticum apographum manuscriptum R. P. Thomæ Turci... quo veritas de mente et verbis ejusdem circa præmotiones physicas, ab authore harum dissertationum ante annos viginti manifestata, amplius stabilitur et decisivum confirmatur*, Bruges, 1708.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 789; cf. la 2 édit. par le R. P. Coulon, fasc. III, Paris, 1911, p. 224-227 ; de Jonghe, *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, 1719, p. 186; Paquot, *Memoires pour servir a l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain, 1763, t. II, p. 271-276; la notice de Paquot a été simplement recopiée dans la *Biographie nationale belge*, t. X, col. 135-139 ; Touron, *Biographie des hommes remarquables de la Flandre occidentale*, Bruges, 1849, t. IV, p. 33.

E. AMANN.

JARRY Pierre-Fourier, Théophile, Jarry Pierre naquit en 1764 à Saint-Pierre-sur-Dives en Normandie. Après ses études ecclésiastiques faites à Paris, il fut nommé curé d'Escots. En 1791, il refusa le serment, passa en Angleterre et un peu plus tard en Allemagne. Il séjourna quelque temps dans l'évêché de Liége puis à Maëstricht : on lui attribue une instruction pastorale de l'évêque de Liége contre la Révolution, ce qui le suppose dans l'intimité de ce prélat. L'évêque d'Auxerre le rencontra en Allemagne et le choisit pour grand vicaire en 1798. Pie VI, exilé à Florence, nomma l'abbé Jarry archidiacre, et chanoine tréfoncier de l'église princière de Liége, mais le nouveau dignitaire ne put prendre possession de cette charge. Il demeura longtemps à Munster où il eut une part active dans la conversion du comte de Stolberg : il ne se pressa point de rentrer en France au moment du Concordat, on le voit cependant visiter ce pays en 1807. Finalement, il se retira à Falaise avec le titre de vicaire général que lui avait donné l'évêque de Bayeux. Il mourut à Lisieux le 31 août 1820.

Cet auteur a publié : 1° *Examen d'une dissertation sur la mitigation des peines des damnés*, Leipzig, 1810, in-8° de 200 pages. Sur l'origine de ce travail, dont il a déjà été question à l'article ÉMERY, t. IV, col. 2419, voici comment s'exprime L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 24-25 : « M. Émery, à l'occasion de son ouvrage intitulé : *Pensées de Leibnitz*, Paris, 1803, avait songé à donner une dissertation sur la mitigation de la peine des damnés, qu'il voulait placer à la fin du t. I. Il jugea prudent d'en retarder la publication, mais le libraire de Paris en envoya quelques exemplaires à un libraire de Munster qui les mit en vente. L'abbé Jarry, supposant la dissertation livrée au public, donna pour la réfuter, l'examen dont nous parlons. C'est tout à fait sans l'aveu de la compagnie de Saint-Sulpice que la dissertation de M. Émery parut plus tard dans J. Carle, *Du dogme catholique sur l'enfer*, Paris, 1842, p. 381-482. »

2° *Dissertation sur l'Épiscopat de saint Pierre à Antioche*, Paris, 1807. Ce travail est l'abrégé d'un ouvrage latin plus considérable que l'abbé Jarry avait composé sur le même sujet contre Molkenbuhr, mais qui ne fut pas publié.

3° Sur la *Petite Église*, Paris, 1820.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXVI, col. 386-7, Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. V a col. 584-5 et la note, J. Quérard; *La France littéraire*, Paris, 1826-1842.

J. BAUDOT.

JAUBERT DE BARRAULT Jean. Fils d'Emeri, comte de Barrault, baron de Blaignac, ambassadeur de Louis XIII auprès de Philippe III, Jean fit à La Flèche ses études de philosophie et de théologie. Nommé abbé de Saint-Pierre-de-Solignac, au diocèse de Limoges, il devint plus tard évêque de Bazas et fut sacré à Rome en août 1612. En 1614, il se trouvait à l'Assemblée du clergé tenue à Paris. Il avait été désigné pour être grand aumônier de Henriette-Marie de France, reine d'Angleterre, mais les protestants réussirent à l'écarter. En 1630, il fut nommé à l'archevêché d'Arles; il présida l'assemblée du clergé tenue à Paris en 1635. Il mourut à Paris, le 30 juillet 1643 ou 1645.

On a de cet auteur : *Bouclier de la foi catholique, contre le bouclier de la religion prétendue du ministre Pierre du Moulin*, Paris, 1626, 2 vol. in-fol.

L'ouvrage dédié à Louis XIII, relève les erreurs contenues dans le livre de du Moulin; une première édition parut à Bordeaux en 1622, 2 vol. in-8°.

Albanés, *Gallia Christiana novissima : Arles*, t. III, Valence,

1901, col. 956-969 et col. 1301. Chaudon et Delandine, *Dictionnaire universel historique, critique et bibliographique*, Paris, 1810; Hœfer, *Nouvelle Biographie générale*, t. XXVI, col. 396; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. III, col. 409; Moreri, *Dictionnaire historique*, Paris, 1740.

J. BAUDOT.

JAVELLI, en religion Chrysostome de Casale, du nom de son pays natal, religieux dominicain. — Il naquit vers 1470; il enseignait depuis plusieurs années lorsqu'il fut nommé maître des étudiants à Bologne par le chapitre général de 1507. En 1513, il est bachelier au même couvent, et en 1515, le chapitre de Naples lui confère la maitrise, en même temps qu'à Silvestre de Ferrare, son illustre collègue de Bologne. En 1518, il est nommé pour trois ans régent des études. Sa carrière universitaire s'est donc écoulée tout entière à Bologne, à l'époque où la vie intellectuelle de l'ordre des prêcheurs était dirigée et renouvelée par Cajétan, alors général. Il semble que dans la suite, Javelli se soit de plus en plus retiré de la vie active, tout en poursuivant la composition d'ouvrages philosophiques et théologiques; son compagnon de vie conventuelle, Leandre Alberti, écrivait, déjà, dès l'année 1516 : *Chrysostomus Casalensis, vir plurimæ doctrinæ plurimæque religionis, qui vitam sibi quantum permittunt instituta patrum, quietam delegit.* Cité par Echard, p. 104. En 1538, il achevait son *Ethica christiana ;* mais on ignore la date de sa mort.

L'activité littéraire et doctrinale de Javelli fut relativement grande; ses œuvres complètes comprennent trois gros volumes in-folio. En voici la liste d'après les éditions générales, Lyon, 1567, 1574; Venise, s. d. ; Lyon, 1580. Pour les éditions particulières, cf. Echard, p. 104-105. C'est d'abord un commentaire abondant des principaux traités d'Aristote : *Compendium logicæ isagogicum; In universam naturalem philosophiam epitome; In libros XII metaphysicorum epitome :* l'un des meilleurs commentaires scolastiques de l'ouvrage d'Aristote; *In X ethicorum libros epitome; In VIII politicorum libros epitome;* auquel se joint l'ouvrage parallèle *In Platonis ethica et politica epitome; Quæstiones super quartum meteororum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscentia; Tractatus de bona fortuna; Epitome super sphæram.* Javelli reprit en partie ce travail sur Aristote pour défendre l'interprétation de saint Thomas et discuter l'exégèse du « Commentateur » Averroès : *Quæstiones acutissimæ super VIII libros physices ad mentem S. Thomæ, Aristotelis et Commentatoris plurimum decisæ*; *Quæstiones super III libros de anima, super XII libros metaphysices.* Il est significatif aussi, en ce temps où l'on avait des raisons de se défier d'Aristote, que Javelli ait composé, à côté de son commentaire des œuvres morales du Stagyrite, une morale dite « chrétienne » : *Christiana philosophia seu ethica :* c'est en fait la morale surnaturelle et théologique; *Philosophiæ politicæ sive civilis christianæ dispositio; Œconomica vel familiaris christiana disciplina.* Le commentaire *In librum de causis* ne manque pas non plus d'intérêt à ce même point de vue, puisqu'il propose parallèlement un exposé aristotélicien et un exposé chrétien : souci révélateur des conflits contemporains où le rationalisme naissant s'élaborait en dépendance de l'aristotélisme.

Javelli eut d'ailleurs occasion de prendre une part active dans ces conflits, lorsque Pierre Pomponazzi, le célèbre professeur de Padoue, publia son *De immortalitate animæ.* Le concile de Latran, par son décret du 19 décembre 1513, avait tenté d'arrêter la diffusion croissante des doctrines averroïstes, en particulier celle qui niait l'immortalité de l'âme individuelle. En 1516, parut l'ouvrage de Pomponazzi, qui augmenta encore l'effervescence intellectuelle dans les milieux universitaires, saturés d'aristotélisme rationaliste; rejoignant implicitement, par delà Averroès, Alexandre d'Aphrodisias, il déclarait que *intellectus humanus absolute est mortalis et secundum quid immortalis*, c. 9, 10, édit. Venise, 1525, fol. 44 vº, 46 rº; c'est donc improprement que l'âme humaine est dite immortelle : *animam humanam solum habere quandam participationem intellectus, quare et improprie immortalis*, c. 9, in fine, *ibid.*, fol. 46 rº. Vincent Colzado, Barthélemy Spina, chez les prêcheurs, sans parler de Nifo et des autres, attaquèrent le philosophe padouan; condamné par les inquisiteurs, il avait dû à Bembo d'échapper à une condamnation plus solennelle. C'est sans doute pour écarter ce péril et mettre fin à une très âpre controverse, que Pomponazzi s'aboucha avec Javelli et lui demanda, avec de grandes marques d'estime, une réfutation de ses propres arguments contre l'immortalité. Le dominicain, laissant de côté l'épineuse question de l'authentique interprétation d'Aristote, répondit point par point, sous forme brève, aux thèses de Pomponazzi. Voir la correspondance et les pièces de cette discussion dans les œuvres de Pomponazzi, édition de Venise, 1525. Javelli, loyal et cordial, semble dans la circonstance avoir fait office de pacificateur, car il n'était pas de ces *cucullati* de qui Pomponazzi méprisait les clameurs et les ignorances. *Loc. cit.*, fol. 52 rº, 81 rº, et la lettre à Javelli, fol. 108 *vº*. Après accord avec l'inquisiteur Jean de Torfani, et sous condition d'accepter la doctrine de Latran, Pomponazzi publia son traité ainsi que son *Defensorium*, mais en y ajoutant les *solutiones* de Javelli; aucune autre édition ne serait permise : *hæc argumenta addantur ea sc. lege ut sine hujusmodi accessione eos libros vendi non liceat. Loc. cit.*, fol. 112 rº, 108 vº. On n'oserait dire que Pomponazzi avait été convaincu vraiment, et qu'il n'y avait pas là quelque souci politique et quelque habileté. Théophile Raynaud dit : *Pomponatius, mutata mente, opus suum de eo argumento improbasse dicitur, variantibus sententiis, an id amicorum precibus dederit, an famæ suæ ac nomini caverit, an ex animo audierit Ecclesiam et palinodiam cecinerit, ut conscientiæ suæ faceret satis. De bonis et malis libris*, n. 43. En tout cas, la paix était faite. Javelli devait reprendre une dernière fois la question dans son *Tractatus de animæ humanæ indeficientia in quadruplici via, sc. Peripatetica, Academica, Naturali et Christiana*, Venise, 1536.

Un dernier opuscule de Javelli vaut d'être signalé : *Quæstio perpulcra et resolutissima de Dei prædestinatione et reprobatione.* Sous couleur d'un commentaire de *Summa theol.*, Iª, q. XXIII, c'est en fait, avant la lettre, une formule moliniste de la prédestination *ex prævio consensu;* et Echard estime sévèrement que, Javelli, pour mieux écarter les erreurs luthériennes, est tombé dans un pur semi-pélagianisme. On en jugera par cet énoncé où Javelli lui-même, avec force réserves prudentielles, propose sa thèse : Il y a une raison à la volonté divine de prédestination, *et hæc ratio ex parte prædestinati est usus bonus liberi arbitrii moralis antecedens gratiam, ut dispositio congrua, non tamen condigna ad gratiam, et elicita a libero arbitrio moto a Deo, non solum ut universali movente, sed influente in nobis particulare auxilium, quo simus sufficientes, etiam remota gratia, producere bonos actus morales, ut temperate vivere, defendere patriam... et iste bonus usus, ut prævisus a Deo in Jacob est ratio quod prædestinetur; et ex opposito malus usus arbitrii liberi moralis moti a Deo ut universali motore, reddens hominem indignum gratia, est ratio quod Judas reprobetur.* On trouvera cet opuscule dans l'édition Morelles des œuvres de S. Thomas, Iª pars, Anvers, 1612, placé en son lieu au cours d'un commentaire partiel de la Iª pars. Ce commentaire de Javelli, concis et clair, rappelle un peu la manière de Cajétan, de qui d'ailleurs il

semble dépendre en plusieurs points, ainsi que de Capréolus.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1721, t. II, p. 104-105; *Acta Capitulorum generalium*, édit. Reichert, t. IV, p. 49, 70, 119, 150, 175.

Sur la controverse avec Pomponazzi : R. Charbonnel, *La Pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*, Paris, 1919, p. 226-229; L. Mabilleau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie*, Paris, 1881, p. 115-116; et, tout récemment H. Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, p. 32-40;

M.-D. Chenu.

1. JEAN (Saint), apôtre et évangéliste, à qui la tradition ecclésiastique rapporte la composition du quatrième évangile, de trois épîtres et de l'Apocalypse.

I. Renseignements biographiques sur l'apotre Jean. — Les faits de la première partie de sa vie sont connus par les Évangiles et les Actes des Apôtres; sur ses dernières années, nous ne possédons que les renseignements transmis par la tradition ecclésiastique.

1° *D'après les synoptiques.* — Jean était fils de Zébédée, Matth., IV, 21 et passages parallèle, et de Salomé, Marc., XV, 40; Matth., XXVII, 56 ; et frère de saint Jacques le Majeur. Originaire de Galilée, probablement de Bethsaïde, sur le lac de Tibériade, il était pêcheur comme son père. Appelé l'un des premiers par Jésus, il quitta tout pour s'attacher à sa personne, Matth., IV, 18-22 et passages paral. ; choisi pour être un des douze apôtres, il est mentionné comme présent auprès de Jésus, en plusieurs circonstances où le Sauveur ne prit avec lui que trois disciples privilégiés : à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; à la transfiguration, Matth., XVII, 1 et paral.; à l'agonie au jardin de Gethsémani, Matth., XXVI, 37 et paral. Son caractère impétueux et passionné se révèle dans l'interdiction qu'il avait faite à un homme de chasser les démons au nom de Jésus, parce qu'il ne faisait pas partie du groupe apostolique, Luc., IX, 49, et dans la demande que, avec son frère, il fit à Jésus de faire tomber le feu du ciel sur les Samaritains, qui avaient refusé de laisser passer le Sauveur, Luc., IX, 51-56 ; mais sa générosité se manifeste par contre dans l'empressement avec lequel il accepta, ainsi que son frère, de boire le calice de souffrance que leur proposait Jésus, Matth., XX, 20-23; Marc., X, 35-41. On suppose que c'est par allusion à cette impétuosité de caractère que Jésus donna aux deux fils de Zébédée le nom de Boanergès c'est-à-dire : fils du tonnerre, Marc., III, 17. C'est Jean que Jésus chargea, en même temps que Pierre, de préparer la dernière Pâque, qu'il voulait manger avec ses disciples, Luc., XXII, 8. Les synoptiques n'assignent aucun rôle spécial à Jean dans les récits de la passion et de la résurrection du Sauveur.

2° *D'après le quatrième évangile.* — Ils sont à compléter, spécialement sur ce point, par le quatrième évangile, si l'on admet, avec la tradition ecclésiastique, dont la valeur à cet égard sera examinée plus loin, col. 542 sq., qu'il faut reconnaître Jean dans le disciple anonyme, à qui Jean-Baptiste désigna Jésus comme l'Agneau de Dieu, Joa., I, 35-40; dans « l'autre disciple », connu du grand prêtre, qui en même temps que Pierre, suivit Jésus après son arrestation, Joa., XVIII, 15; et qui, avec Pierre encore, courut au tombeau, sur l'avis de Madeleine que Jésus était ressuscité, Joa., XX, 2-8. Dans ce dernier passage, « l'autre disciple » est désigné aussi comme « le disciple que Jésus aimait ». Or la même périphrase désigne le disciple qui, à la Cène placé à côté de Jésus, demanda au Maître le nom du traître, Joa., XIII, 23-26, celui qui, au Calvaire, était présent au pied de la croix, et à qui Jésus confia sa mère, Joa., XIX, 26; enfin, dans le récit de l'apparition du lac de Tibériade, le disciple qui fut le premier à reconnaître Jésus, Joa., XXI, 7. C'est dans cette dernière circonstance que le Sauveur prononça sur le sort futur du disciple bien-aimé des paroles qui furent interprétées ensuite, à tort, fait remarquer l'évangéliste, comme la prédiction que ce personnage ne mourrait pas. Joa., XXI, 20-23. Sur le caractère et l'authenticité du c. XXI, auquel appartiennent ces deux dernières mentions du disciple bien-aimé, voir la suite de l'article, col. 550.

3° *D'après les Actes des Apôtres.* — La présence de Jean est mentionnée aux côtés de Pierre, lorsque celui-ci, montant au temple, guérit un boiteux, Act., III, 1, 11; mis en prison avec le chef des Douze, il comparut avec lui devant le Sanhédrin, et fut comme lui remis en liberté. Act., IV, 1-21. Jean apparaît encore comme compagnon de Pierre, dans la mission dont ils furent chargés par les Douze en Samarie, quand il s'agit de donner le Saint-Esprit aux nouveaux convertis. Act., VIII, 14. Après avoir signalé le martyre de Jacques son frère, Act., XII, 2, les Actes des Apôtres ne font plus d'autre mention de Jean, mais on sait par saint Paul, Gal., II, 9, que Jean était à Jérusalem lors de l'assemblée apostolique connue sous le nom de concile de Jérusalem, et que, comme Pierre et Jacques, il paraissait être une des « colonnes » de l'Église.

4° *Les dernières années de saint Jean, d'après la tradition ecclésiastique.* — On ne sait pas à quelle époque saint Jean quitta Jérusalem et la Palestine, mais la tradition ecclésiastique est moralement unanime pour affirmer qu'il vint s'établir à Éphèse et y vécut jusqu'à une extrême vieillesse. (Sur la valeur de cette tradition, contestée par beaucoup de critiques, voir la suite de l'article, col. 542). L'auteur de l'Apocalypse, que l'ensemble de la tradition ancienne attribue à l'apôtre saint Jean, déclare, Apoc., I, 9, qu'il a reçu la révélation qu'il va mettre par écrit, dans l'île de Patmos, où il était « à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus. » La tradition a interprété ce texte, en ce sens que l'apôtre aurait été relégué en exil à Patmos, au cours d'une persécution contre les chrétiens, probablement celle de Domitien (94 ou 95 après J.-C.). Sur ce point, voir l'article Apocalypse, t. I, col. 1470 et Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. CCIII sq. D'après une autre tradition, dont le plus ancien témoin est Tertullien, *De præscriptione hæreticorum*, 36, *P. L.*, t. II, col. 49, saint Jean aurait subi le martyre à Rome, et aurait été plongé dans l'huile bouillante, avant sa relégation dans une île. Enfin, l'ancienne tradition ramène saint Jean à Éphèse, et place dans cette ville sa mort et sa sépulture. Quelques faits relatifs aux dernières années de saint Jean ont été encore conservés par les chroniqueurs, mais plusieurs de ces faits sont purement légendaires et dépendent plus ou moins directement des *Actes apocryphes* de Jean. Cf. t. I, col. 354. Aucun de ces récits ne jetant de lumière sur l'interprétation théologique des écrits johanniques, il n'y a pas lieu ici d'en déterminer la valeur historique.

II. La question johannique. — Dans l'ensemble des livres du Nouveau Testament, le quatrième évangile, les trois épîtres dites de saint Jean et l'Apocalypse constituent un groupe à part : le groupe johannique. Ces écrits sont apparentés par le fond et la forme — bien que la ressemblance soit moins nette en ce qui regarde l'Apocalypse, en raison du contenu et du caractère très spécial de cet ouvrage, — et la tradition ecclésiastique est moralement unanime à les attribuer à un même auteur, l'apôtre saint Jean, qui aurait vécu la dernière période de sa vie à Éphèse, et qui, dans ces cinq écrits, aurait fixé, à l'intention spécialement des Églises d'Asie, son enseignement dogma-

tique, moral et eschatologique. De ces ouvrages, principalement de l'évangile et de la première épître, on peut dégager une doctrine homogène, qui se distingue de l'enseignement des évangiles synoptiques d'une part, de la doctrine de saint Paul d'autre part, et qui d'ailleurs s'y rattache en les complétant l'un et l'autre. Cette doctrine constitue la théologie johannique, dont l'exposé fait l'objet principal du présent article.

Sans doute les problèmes relatifs à l'origine et au caractère des écrits johanniques intéressent l'historien de la pensée chrétienne plus que le théologien, car la solution qu'on apporte à ces problèmes influe peu sur la détermination du contenu doctrinal de ces livres, dont, quel qu'en soit l'auteur, la valeur théologique est garantie pour le croyant par l'inspiration. Néanmoins il n'est pas indifférent pour une exacte interprétation de la pensée johannique de savoir si le quatrième évangile a pour auteur un apôtre, un des plus intimes témoins de la vie de Jésus, ou bien un chrétien de la seconde ou de la troisième génération, écrivant plus d'un siècle après la naissance du Christ, et exprimant sa foi en une doctrine élaborée sous l'influence prépondérante de la philosophie et du mysticisme helléniques. Par ailleurs la portée apologétique et dogmatique des faits racontés dans le quatrième évangile est bien différente selon qu'on attribue ces récits à un apôtre dont le témoignage en garantit la réalité historique, ou qu'on les tient pour des compositions fictives et allégoriques destinées simplement à illustrer une idée théologique. Et, de même, la doctrine contenue dans les discours que le quatrième évangile place dans la bouche de Jésus a une valeur tout autre, si ces discours sont la reproduction fidèle, quant au fond tout au moins, des paroles du Christ, ou si, composés librement par l'évangéliste, ils expriment simplement ses propres conceptions théologiques.

Il importe donc — sans entreprendre la discussion détaillée des problèmes critiques que soulève la composition des écrits johanniques, ce qui serait sortir du cadre d'un *Dictionnaire de théologie*, — de préciser ce que nous pouvons savoir, dans l'état actuel de la science historique, sur l'origine et le caractère du quatrième évangile et des épîtres. — L'Apocalyse a été étudiée entièrement, t. I, col. 1463-1479.

Nous étudierons successivement 1° L'origine et le caractère du quatrième évangile; 2° La doctrine du quatrième évangile (col. 559); 3° Lestrois épîtres johanniques (col. 584).

I. ORIGINE ET CARACTÈRE DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — I. Le quatrième évangile et la critique. II. Le quatrième évangile et la tradition (col. 542). III. L'auteur du quatrième évangile d'après les données intrinsèques (col. 549). IV. Conclusion (col. 559).

I. LE QUATRIÈME ÉVANGILE ET LA CRITIQUE. — Quelque diverses que soient les opinions qui ont été soutenues sur la question johannique, on peut ramener à trois groupes principaux les auteurs qui les ont émises : d'une part les exégètes et critiques qui, fidèles à la tradition, admettent l'attribution à saint Jean et l'historicité du quatrième évangile; d'autre part les critiques radicaux qui n'admettent aucun rapport entre le quatrième évangile et saint Jean et lui refusent toute valeur historique; enfin, entre ces deux opinions totalement opposées, les systèmes très variés de ceux qui, tout en rejetant l'authenticité de l'évangile, lui maintiennent quelque relation avec un disciple immédiat de Jésus et une certaine mesure tout au moins d'historicité.

1° *La thèse traditionnelle.* — Elle est défendue naturellement par les exégètes catholiques, mais aussi par un certain nombre de critiques non catholiques appartenant pour la plupart à l'anglicanisme. Un décret de la Commission pontificale *De re biblica*, rendu le 29 mai 1907, en donne la formule autorisée. Cette décision porte sur deux points : l'authenticité et l'historicité du quatrième évangile : 1. la tradition constante, universelle et solennelle, qui attribue le quatrième évangile à l'apôtre Jean, tradition qui existe dans l'Église depuis le IIe siècle, constitue, abstraction faite de l'argument théologique, un argument historique si solide que les raisons apportées à l'encontre par les critiques n'infirment en rien cette tradition. — 2. Cette tradition est confirmée par les arguments intrinsèques que fournit le quatrième évangile lui-même et la première épître de saint Jean. D'autre part les divergences entre cet évangile et les trois autres peuvent être expliquées raisonnablement, si l'on tient compte de la diversité de l'époque, du but, et des auditeurs pour ou contre lesquels l'auteur a écrit. — 3. Malgré le caractère particulier du quatrième évangile et l'intention manifeste de l'auteur de prouver et de défendre la divinité de Jésus-Christ, on ne doit pas s'écarter de la pratique constante de l'Église, qui s'est toujours appuyée sur cet évangile comme sur un document proprement historique; il n'y a donc pas lieu de supposer que les faits qui y sont rapportés auraient été inventés en tout ou en partie, en manière d'allégories ou symboles doctrinaux, ou que les discours attribués au Seigneur ne seraient pas proprement et véritablement des discours du Seigneur, mais, quoique mis dans la bouche du Seigneur, de simples compositions théologiques de l'écrivain. Texte latin dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 2110; Cavallera, *Thesaurus*, n. 114; texte latin et traduction intégrale dans Jacquier, *Études de critique et de philologie du N. T.*, Paris, 1920, p. 447.

Cette décision n'oblige pas les exégètes catholiques à attribuer au quatrième évangile absolument le même genre d'historicité qu'aux synoptiques, et un certain nombre, d'entre eux, parmi lesquels le P. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904; M. Lepin, *La valeur historique du quatrième évangile*, Paris, 1910; le P. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., Paris, 1920; le P. de Grandmaison, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. JÉSUS-CHRIST, sont disposés à faire une part plus ou moins large au symbolisme dans le choix et la disposition des matériaux utilisés par l'évangéliste, et à admettre que, dans la forme tout au moins, les discours mis dans la bouche de Jésus portent beaucoup plus que ceux qui figurent dans les synoptiques l'empreinte personnelle de l'écrivain.

Les critiques non catholiques qui maintiennent l'authenticité et l'historicité substantielle du quatrième évangile entendent souvent cette historicité d'une façon encore beaucoup plus large. Si des critiques comme Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1907; Drummond, *The character and authorship of the fourth Gospel*, London, 1903; Reynolds, *Dictionary of the Bible* d'Hastings, art. *Gospel of John* et Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, ne s'écartent pas beaucoup sur ce point des positions que tiennent les catholiques, B. Weiss, *Evangelium Johannis*, Gœttingue, 1902, et *Das Johannesevangelium als einheitliches Werk, geschichtlich erklärt*, Berlin, 1912, par exemple, tout en défendant solidement l'authenticité johannique du quatrième évangile, refuse toute valeur historique à certains récits, et dans les discours distingue, à côté d'un courant d'idées qui viendrait de Jésus, un autre courant qui serait de saint Jean. Par contre, il y a des exégètes de tendance conservatrice, comme M. Stanton, *The Gospels as historical documents*, part. 3, Cambridge,

1920, qui attribuent au quatrième évangile une valeur historique égale à celle des synoptiques, mais qui ne croient pas que saint Jean puisse en être l'auteur direct.

2° *La critique radicale.* — Ses conclusions essentielles sur les écrits johanniques peuvent se résumer dans les propositions suivantes : 1. La tradition qui attribue à saint Jean le quatrième évangile est sans valeur. Cet évangile ne peut émaner d'un témoin oculaire, et par conséquent l'apôtre Jean n'a été pour rien dans sa composition. — 2. L'évangile, les épîtres et l'Apocalypse, qui probablement n'ont pas le même auteur, ont été mis délibérément sous le patronage de l'apôtre Jean par le groupe de croyants qui en a assuré la diffusion en Asie. — 3. La préoccupation de l'évangéliste est d'ordre didactique et apologétique, non d'ordre historique. L'auteur ne s'appuie sur aucune tradition particulière, mais ne fait qu'utiliser la tradition synoptique en l'adaptant à son but par voie d'allégorie. Les discours représentent la pensée de l'évangéliste, non celle du Christ.

D'accord sur ces conclusions d'ensemble, les critiques radicaux ne le sont plus, quand il s'agit de déterminer avec précision l'origine des écrits johanniques, leur but et les circonstances de leur composition. Tandis que les uns attribuent le quatrième évangile à un chrétien d'origine palestinienne, peut-être à ce Jean l'Ancien, dont il est question dans certains témoins de l'ancienne tradition ecclésiastique et qui n'aurait rien de commun avec l'apôtre Jean, ainsi Bousset, *Offenbarung Johannis*, 1896, un plus grand nombre y voient l'œuvre d'un chrétien inconnu, d'origine judéo-alexandrine, initié aux idées de Philon, J. Réville, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901 ; Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903; certains vont jusqu'à l'attribuer à un gnostique, Cérinthe ou Ménandre d'Antioche, Kreyenbühl, *Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900, tandis que Bacon, *The fourth Gospel in research and debate*, New-Haven, 1910, fait du premier auteur de l'évangile un chrétien éphésien, dans le genre d'Apollos, qui interprétait l'Évangile dans l'esprit de saint Paul. Les divergences ne sont pas moindres quant à la formation de la théologie johannique, qu'on suppose s'être constituée sous l'influence prépondérante, tantôt du gnosticisme, tantôt de la philosophie hellénique et de Philon, tantôt enfin des mystères païens.

Depuis quelques années les recherches de la critique radicale sur le quatrième évangile ont pris une direction un peu différente. On a mis en cause l'unité même du livre, et on a cherché à y distinguer des couches successives de rédaction, un document primitif ayant été l'objet d'un travail rédactionnel assez complexe, dont l'addition du c. XXI n'est que la marque la plus apparente. Dans cet ordre d'idées, on doit citer surtout les travaux de Wellhausen, *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908; de Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, 1910; de Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, 1912; de M. Loisy enfin qui, dans la première édition de son commentaire du quatrième évangile, admettait l'unité et l'homogénéité du livre, tandis que, dans la seconde édition (Paris, 1921), il consacre son principal effort à en déterminer la composition complexe, ainsi que les étapes successives par lesquelles est passée la rédaction.

3° *Opinion moyenne.* — Parmi les critiques qui ont soutenu au sujet de l'origine et de la valeur du quatrième évangile des opinions de caractère moyen, il faut citer d'abord Renan, qui défendait le séjour de saint Jean à Éphèse, lui attribuait l'Apocalypse, tandis que l'évangile serait l'œuvre d'un de ses disciples, et, admettant pour les faits une tradition particulière venant de l'apôtre Jean, rejetait à peu près complètement l'historicité des discours. Harnack, *Die Chronologie der altchrist. Literatur*, Leipzig, 1897, soutient que les écrits johanniques sont dus à un même auteur, qui ne serait autre que Jean l'Ancien, lequel, disciple de l'apôtre Jean, consigna la tradition de celui-ci dans son évangile. Nombre d'autres critiques reconnaissent aussi l'existence d'une tradition johannique véritablement historique utilisée dans le quatrième évangile, bien que celui-ci n'ait pas l'apôtre Jean pour auteur et contienne d'autres traditions de valeur moindre, par exemple : Clemen, *Die Entstehung des Johannes evangeliums*, Halle, 1912. Quelques-uns de ceux qui contestent l'unité du quatrième évangile, trouvent dans l'hypothèse documentaire un moyen de rattacher en quelque mesure ce livre à saint Jean et de garantir la valeur historique d'une partie de son contenu. C'est ainsi que le document primitif, qui serait à la base du quatrième évangile, est attribué par Spitta à l'apôtre Jean; de son côté, Wendt, *Das Johannesevangelium*, Gœttingue, 1900, et *Die Schichten im vierten Evangelium*, Gœttingue, 1911, trouve le noyau primitif de l'évangile dans un recueil de discours dont le fond serait authentique et qui pourrait avoir eu saint Jean pour auteur, tandis que les récits qui servent de cadre aux discours viendraient d'un rédacteur plus tardif, et n'auraient qu'une valeur historique bien inférieure.

II. Le quatrième évangile et la tradition. — 1° *Les témoignages.* — Il convient d'étudier séparément les témoignages explicites qui se rencontrent à partir du milieu du IIe siècle, et les allusions plus fugitives que l'on peut relever à l'époque précédente.

1. *Seconde moitié du IIe siècle.* — Les données traditionnelles sur l'origine et le caractère du quatrième évangile sont résumées dans un texte des *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie, rapporté par Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XIV, n. 7, *P. G.*, t. XX, col. 552 : « Jean, le dernier, voyant que les choses corporelles étaient racontées dans les évangiles, composa, sur la demande de ses amis et avec l'assistance de l'Esprit, un évangile spirituel. » Il n'est pas douteux que dans ce passage il s'agisse de l'apôtre Jean, et Clément marque nettement le caractère particulier, que, dès cette époque, on attribuait au quatrième évangile. La tradition fixée dans ce texte est d'ailleurs une tradition plus ancienne, car Eusèbe note que les renseignements donnés par Clément lui venaient des « presbytres d'autrefois ». *Ibid.*, n. 5. — C'est aussi d'une ancienne tradition, celle de l'Église d'Asie, que nous trouvons l'écho dans le témoignage de l'évêque de Lyon, saint Irénée, qui, après avoir parlé des trois premiers évangiles, ajoute : « Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur son sein, publia, lui aussi, l'Évangile pendant son séjour à Éphèse d'Asie », *Cont. hær.*, l. III, c. I, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 845, et rapporte ensuite que Jean l'écrivit pour détruire les erreurs semées par Cérinthe et les Nicolaïtes, *ibid.*, l. III, c. XI, n. 1, col. 879. Il y a tout lieu de croire qu'Irénée tenait ces données des « presbytres » d'Asie, dont il se plaît à invoquer le témoignage, et dont il écrit : « Tous les presbytres qui ont frayé en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, témoignent que Jean leur a transmis ces choses, car il demeura avec eux jusqu'au temps de Trajan. » *Ibid.*, l. II, c. XXII, n. 5, col. 785. Que le Jean dont il est ici question soit bien un apôtre, cela semble ressortir de ce qu'ajoute Irénée : « Quelques-uns même d'entre eux n'ont pas vu seulement Jean, mais aussi d'autres apôtres. » Parmi ces presbytres, Irénée, en plusieurs endroits, se réfère plus particulièrement à un personnage, avec lequel il semble avoir eu des relations plus familières, et qui n'est autre probablement que l'évêque de Smyrne, saint Polycarpe, dont Irénée, en sa

lettre à Florinus (dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xx, n. 4-7, *P. G.*, t. xx, col.) 485, dit que, étant enfant, il le fréquenta, et recueillit ses enseignements : il pourrait dire, assure-t-il, « comment le bienheureux Polycarpe racontait la familiarité qu'il avait eue avec Jean et les autres qui avaient vu le Seigneur; comment il rapportait, comme le tenant des témoins oculaires de la vie du Verbe, ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, sur ses miracles et sur sa doctrine, le tout conforme aux Écritures. » Cette chaîne de tradition, qui, par Polycarpe et les presbytres d'Asie, relie l'évêque de Lyon au disciple éphésien à qui il attribue la composition du quatrième évangile, donne une importance spéciale à son témoignage, auquel fait surtout allusion, on peut le croire, la Commission biblique, quand elle note que les témoignages des Pères sur l'auteur du quatrième évangile « remontent aux disciples et aux successeurs des apôtres, et se rattachent ainsi par un lien nécessaire à l'origine même du livre ». Sans insister pour le moment sur cette portée spéciale, contestée par les adversaires de l'authenticité johannique, on peut voir tout au moins dans les textes de saint Irénée la preuve que dans le double milieu, oriental et occidental, où il avait vécu, on admettait que le quatrième évangile avait été écrit à Éphèse par l'apôtre saint Jean. C'était là d'ailleurs une croyance unanimement reçue dans l'Église dès les années 170-180, comme le montrent les témoignages de Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum*, l. II, c. xxii, *P. G.*, t. vi, col. 1088, de Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. v, *P. L.*, t. ii, col. 366, du Canon de Muratori, qui reflète la tradition de l'Église de Rome (le texte dans Preuschen, *Analecta*), de Polycrate, évêque d'Ephèse, *Lettre au pape Victor* (dans Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. xxiv, *P. G.*, t. xx, col. 493), qui mentionne la présence en cette ville du tombeau de Jean « qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, qui fut prêtre portant la lame d'or, martyr et docteur ».

2. *Première moitié du IIe siècle.* — Quand on remonte plus haut dans le IIe siècle, on ne rencontre plus de textes qui attribuent implicitement à saint Jean le quatrième évangile. Mais les documents ne manquent pas, qui témoignent de l'existence du livre dès l'année 125, et même sans doute dès le début du IIe siècle. Entre les années 150 et 180, on a la preuve que les écoles gnostiques (en particulier, l'école de Valentin, qui enseignait à Rome à partir de 135) d'une part, et le mouvement montaniste de l'autre ont connu et utilisé le quatrième évangile, que ces hérétiques regardaient sans doute comme apostolique et sacré. Il faut remarquer d'ailleurs qu'il n'y a pas de polémique antignostique dans le quatrième évangile, ce qui serait assez étrange, étant donné le caractère de cet évangile, s'il n'avait été écrit avant l'épanouissement de la gnose hérétique (Remarque de J. Réville, *Le Quatrième Évangile*, p. 323). A peu près à la même époque, saint Justin qui cite l'Apocalypse, en l'attribuant à saint Jean l'un des apôtres du Christ, présente dans ses écrits tant d'idées communes avec le quatrième évangile, tant de formules voisines, que sa dépendance par rapport à celui-ci ne peut guère être mise en doute. Voir les index alphabétiques à la fin de l'édit du *Dialogue* par G. Archambault et des *Apologies* par L. Pautigny dans la collection Hemmer-Lejay. Il est moins sûr, quoique beaucoup de critiques tiennent le fait pour très probable, Calmes, *op. cit.*, p. 27, que saint Justin ait mis l'évangile au nombre des écrits qu'il désigne sous le nom de *Mémoires des Apôtres ;* ce fait d'ailleurs ne prouverait pas absolument qu'il ait attribué au quatrième évangile une origine apostolique, mais seulement qu'il y retrouvait, comme dans ceux de saint Marc et de saint Luc, une tradition remontant aux apôtres, et lui reconnaissait une autorité égale à celle des synoptiques.

De ce que nous savons par Eusèbe de l'évêque d'Hiérapolis, Papias, et des fragments qui nous ont été conservés de ses *Exégèses des discours du Seigneur*, il résulte que celui-ci utilisait la première épître johannique et connaissait l'Apocalypse. *H. E.*, l. III, c. xxxix, n. 12 et 17. La plupart des critiques admettent qu'il a eu aussi l'évangile entre les mains, bien qu'on s'étonne qu'il ne l'ait pas mentionné, non plus d'ailleurs que celui de saint Luc, dans le célèbre passage où il consigne les traditions recueillies par lui sur la composition des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. S'il était sûr que certains dires des presbytres d'Asie rapportés par saint Irénée ont été empruntés par l'évêque de Lyon à l'ouvrage de Papias (on sait par un fragment conservé dans Eusèbe, *ibid.*, n. 3-5, que l'évêque d'Hiérapolis s'attachait à recueillir soigneusement tout ce que disaient les presbytres), si d'autre part, ces dires des presbytres font allusion, comme il semble bien, à des passages du quatrième évangile (indication sur l'âge du Christ, Joa., viii, 57, et sur les degrés de la gloire céleste, Joa., xiv, 12), on en pourrait conclure, avec Harnack et nombre d'autres critiques, que les presbytres asiates utilisaient l'évangile johannique, qui par conséquent, aurait existé et aurait été connu en Asie dès la fin du règne de Trajan.

A la même époque d'ailleurs, dans l'épître de saint Polycarpe aux Philippiens, on trouve plusieurs sentences qui sont à peu près sûrement empruntées, non pas sans doute au quatrième évangile, mais du moins à la première épître johannique. En voir le relevé dans *Les Pères Apostoliques*, de la collection Hemmer-Lejay, t. iii, p. 176-177. Quant à saint Ignace, il y a une telle parenté entre la christologie exposée dans ses épîtres et la doctrine johannique, qu'il ne suffit pas sans doute de supposer, avec J. Réville et Harnack, que l'évêque d'Antioche vécut dans un milieu influencé par la pensée johannique, mais qu'on est porté à admettre qu'il connaissait le quatrième évangile lui-même et s'était pénétré de ses enseignements. Par contre, les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile ont noté comme « un fait étrange et dont la signification n'est pas négligeable » (Loisy) le silence absolu gardé par saint Ignace dans son épître aux Éphésiens sur l'apôtre saint Jean, alors qu'il loue ses correspondants d'avoir été les disciples de saint Paul, et que, s'il faut en croire la tradition, saint Jean ayant succédé à saint Paul à Éphèse et y ayant son tombeau, l'évêque d'Antioche aurait pu et dû mentionner, semble-t-il, cet autre titre de gloire de la chrétienté éphésienne.

2° *Objections contre la valeur de ces témoignages.* — De cette rapide enquête à travers la plus ancienne littérature chrétienne il résulte que le quatrième évangile a dû être mis en circulation au plus tard dans les premières années du IIe siècle, mais que, en faveur de la tradition qui le fait composer à Éphèse par l'apôtre saint Jean, tradition très largement répandue et presque unanimement acceptée à la fin du IIe siècle, on ne trouve pas avant cette époque de témoignages indiscutables. Les adversaires de l'authenticité johannique s'autorisent de l'apparition soudaine et relativement tardive de cette tradition pour en contester la valeur.

1. *Critique du témoignage d'Irénée.* — On s'en prend spécialement au témoignage de saint Irénée, plus important en raison des attaches de l'évêque de Lyon avec l'Asie Mineure. On fait valoir que ce témoignage est en somme assez pauvre d'indications sur les circonstances dans lesquelles aurait été écrit l'évangile. On note que saint Irénée a rapporté, comme venant des presbytres d'Asie, des traditions

qui sont manifestement inacceptables (sur l'âge du Christ qui aurait eu, d'après lui, près de cinquante ans au moment de sa mort). On discute même la nature et l'étendue des rapports d'Irénée avec Polycarpe. Sur ce dernier point, si l'on conteste qu'Irénée ait été à proprement parler un disciple du vieil évêque de Smyrne, il faut au moins admettre que, à un âge qui ne peut être inférieur à 15 ans, il en fut l'auditeur habituel et attentif, recueillant de sa bouche les échos de la tradition apostolique. Dès lors une opinion erronée que soutient l'évêque de Lyon en l'appuyant non sur l'autorité de Polycarpe, mais, d'une façon vague, sur les dires des presbytres d'Asie en général, ne doit pas suffire à faire rejeter les données qu'Irénée semble bien tenir de l'évêque de Smyrne et qui portent sur ce Jean d'Éphèse, qu'il considère certainement comme l'auteur du quatrième évangile et qu'il présente comme ayant été le maître de Polycarpe. En identifiant Jean d'Éphèse avec l'apôtre, fils de Zébédée, Irénée aurait-il fait une confusion ? C'est un point sur lequel il faudra revenir, mais on peut dès maintenant remarquer combien il est peu vraisemblable que saint Irénée se soit ainsi mépris sur la véritable identité d'un personnage dont il avait entendu parler par l'évêque de Smyrne qui en avait été lui-même le disciple. Sur le témoignage d'Irénée, cf. Labourt, *Le témoignage de S. Irénée*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 59-73; et Camerlynck, *De quarti evangelii auctore*, pars I, Louvain, 1899, p. 128-138.

2. *Opposition ancienne aux écrits johanniques.* — Les critiques qui minimisent la valeur du témoignage de saint Irénée attachent par contre une importance qui paraît bien excessive aux seuls adversaires qu'ait rencontrés le quatrième évangile au cours du IIe siècle. Il s'agit d'une école ou d'une secte, qui apparaît en Asie vers 165 et qui rejette les écrits johanniques; on connaît l'existence de ces adversaires du quatrième évangile par saint Irénée qui les combat, et par saint Épiphane qui les représente comme attribuant les écrits johanniques à l'hérétique Cérinthe et les baptise ironiquement du nom d'*Aloges*. Il y eut sans doute, ajoute-t-on, des *aloges* ailleurs qu'en Asie, et le fait que, au commencement du IIIe siècle, un prêtre romain, Caïus, rejetait l'Apocalypse et l'attribuait à Cérinthe, semble prouver qu'à Rome aussi il y eut un foyer d'opposition aux écrits johanniques. Ce serait là tout au moins un indice, que l'origine johannique de l'Apocalypse et du quatrième évangile n'était pas si fermement ni si exactement attestée que pourrait le donner à penser l'unanimité de la tradition à partir du IIIe siècle.

Les défenseurs de l'authenticité du quatrième évangile ne sont pas très impressionnés — et à juste titre — par cette opposition aux écrits johanniques, à laquelle on ne peut donner une certaine solidité qu'en exagérant manifestement la portée des quelques allusions qui y ont été faites par les écrivains ecclésiastiques. Saint Irénée indique que c'est simplement par réaction contre le montanisme, lequel s'autorisait de quelques textes du quatrième évangile, que certaines gens rejettaient cet écrit, et il ne semble pas supposer que ces gens aient formé un groupe un peu important, encore moins une véritable secte; le fait qu'il ne leur oppose pas les témoignages précis qu'il aurait dû avoir sur l'origine apostolique de l'évangile ne prouve pas que ces témoignages lui fissent défaut, mais bien plutôt qu'il ne croyait pas nécessaire de réfuter une opinion à laquelle, vu sans doute la qualité et le nombre de ses adeptes, il attribuait peu d'importance. Sur les Aloges, voir Rose, *Les aloges asiates et les aloges romains*, dans la *Revue biblique*, 1897, p. 516-534. Cf. art. ALOGES, t. I, col. 898-901.

3. *Données historiques défavorables à l'authenticité.* — Il n'y a pas lieu d'insister davantage sur la plus ou moins grande précision et unanimité de la tradition relative à l'origine johannique du quatrième évangile, puisque les adversaires de l'authenticité reconnaissent que cette tradition a son point de départ et son appui dans l'évangile lui-même, ses rédacteurs, ou du moins ceux qui l'ont mis en circulation, ayant cherché délibérément, dit-on, tout en le laissant anonyme, à le faire passer pour une œuvre de l'apôtre Jean. Ce qu'il importe de discuter, ce sont les motifs qu'on peut avoir de traiter de fictive cette attribution.

Avant d'étudier les principaux, qui sont tirés de l'examen interne de l'évangile, il faut signaler les arguments extrinsèques sur lesquels s'appuient un certain nombre de critiques pour soutenir que l'apôtre saint Jean n'a pu composer un évangile à Éphèse, où en fait il ne serait jamais venu, et que, s'il y a eu dans cette ville un personnage important, du nom de Jean qui peut-être serait l'auteur de deux petites épîtres johanniques et même de l'Apocalypse, ce « Jean l'Ancien » n'était pas en tout cas l'apôtre, fils de Zébédée.

a) *Destinées de l'apôtre Jean.* — Les critiques récents qui n'admettent pas le séjour de l'apôtre saint Jean à Éphèse, après avoir signalé comme assez étrange le silence de saint Ignace et de saint Polycarpe sur ce point, font grand état de quelques textes qui semblent indiquer que saint Jean fut mis à mort à Jérusalem par les Juifs. Un ms. de la *Chronique* de Georges Hamartolos, moine byzantin du IXe siècle, le *Codex Coislinianus 305* (texte dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 368) et un autre ms. publié par de Boor, *Texte und Untersuchungen*, t. V, fasc. 2 (voir aussi Funk, *ibid.*, p. 366) contenant un abrégé de la chronique de Philippe de Side, historien du Ve siècle, font en effet allusion à un texte de Papias, qui « dit dans son second livre que Jean le théologien et Jacques son frère furent mis à mort par les Juifs. » D'autre part un martyrologe syriaque, publié pour la première fois par W. Wrigth dans le *Journal of sacred Literature*, 1866, et qui dépend d'un original grec du IVe siècle, énumérant les martyrs, mentionne conjointement au 26 décembre les apôtres Jean et Jacques à Jérusalem. Ce sont, il est vrai, des témoignages isolés, relativement récents, et qui se présentent dans des conditions quelque peu suspectes, mais, ajoute-t-on, ils trouvent une confirmation que plusieurs jugent décisive dans la parole de Jésus, Marc., X, 39; Matth., XX, 23, déclarant aux deux fils de Zébédée qu'ils partageront son calice et seront associés à son baptême : cela ne suppose-t-il pas que les deux frères ont subi également le martyre, et que ce martyre, inconciliable avec la tradition qui fait nourir saint Jean à Éphèse à un âge très avancé, était connu des évangélistes? Quant à la date du martyre supposé de saint Jean, on ne s'accorde pas : les uns (Loisy) pensent que saint Jean a été condamné à mort par le roi Hérode Agrippa, au commencement de l'an 44 en même temps que son frère. D'autres ne jugent pas que les textes qui viennent d'être cités exigent que le martyre des deux apôtres ait été simultané, et comme saint Paul, Gal., II, 9, mentionne Jean parmi les apôtres avec qui il conféra à Jérusalem à une date postérieure à celle de la mort de saint Jacques, ils font d'autres hypothèses plus ou moins plausibles sur les circonstances où saint Jean aurait pu être mis à mort par les Juifs à une époque plus tardive. Sans entrer dans une discussion détaillée, il suffit de noter combien est incertaine la teneur du texte de Papias, auquel se réfèrent le manuscrit d'Harmatolos (dont la leçon est d'ailleurs contredite par tous les autres manuscrits de la *Chronique*) et le fragment publié

par de Boor : si l'évêque d'Hiérapolis avait véritablement déclaré que l'apôtre saint Jean avait été martyrisé par les Juifs, on ne s'expliquerait pas que ce texte n'ait pas été remarqué par les écrivains anciens qui ont eu entre les mains l'ouvrage de Papias, et ait si peu influé sur la tradition postérieure, qu'Hamartolos et Philippe de Side eux-mêmes admettent le séjour et la mort de saint Jean à Éphèse : dans ces conditions, ne devrait-on pas attribuer une sérieuse probabilité à l'hypothèse énoncée par Funk, *loc. cit.*, qui suppose que, dans le texte de Papias cité par les deux chroniqueurs, il s'agissait de Jean-Baptiste, et non de l'apôtre Jean? Quant à la mention du martyrologe syriaque, la commémoraison de Jean, à la même date que son frère Jacques, peut très bien s'expliquer par une raison autre que le martyre. Cf. Stanton, *op. cit.*, p. 113-117. Reste la prédiction de Jésus rapportée par saint Matthieu et saint Marc. Mais la conclusion qu'on en prétend tirer s'impose si peu qu'aucun commentateur, avant ces vingt dernières années, n'a estimé qu'elle ne pût s'expliquer que par la mort violente de saint Jean : de quelque façon qu'on la considère, comme une véritable prophétie ou comme une prédiction calquée par les évangélistes sur le fait accompli, elle était suffisamment justifiée par les souffrances et les persécutions auxquelles saint Jean fut exposé comme les autres apôtres, et Jean est cité comme martyr par de écrivains, Polycrate entre autres, qui admettaient sa mort à Éphèse. En tous cas l'argument qu'on prétend en tirer ne saurait prévaloir contre l'ancienneté et la presque unanimité de la tradition éphésienne.

La question du martyre supposé de S. Jean est l'objet d'une discussion détaillée dans Lepin. *L'origine du quatrième évangile*, Paris 1907, p. 108-123; Stanton, *op. cit.*, p. 113-122; Latimer Jackson, *The Problem of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1918, Excursus I. On trouvera de plus dans ces deux derniers ouvrages la bibliographie complète de cette question.

b) *Le presbytre Jean.* — Mais la tradition éphésienne elle-même ne serait-elle pas le résultat d'une confusion qui se serait produite de très bonne heure entre un personnage du nom de Jean, « disciple du Seigneur », mais non pas apôtre, qui aurait vécu à Éphèse à la fin du Ier siècle, et le fils de Zébédée? C'est la thèse de plusieurs des critiques qui contestent l'authenticité du quatrième évangile, et quelques-uns attibuent à ce Jean d'Éphèse, sinon le quatrième évangile (c'est pourtant l'opinion de Harnack), tout au moins les deux petites épîtres johanniques, dont l'auteur se désigne lui-même sous le nom d'Ancien, ὁ πρεσβύτερος, et peut-être aussi de l'Apocalypse.

L'existence à Éphèse d'un Jean l'Ancien distinct de l'apôtre Jean a pour principal appui un texte célèbre de Papias, conservé par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, l. III, c. XXXIX, n. 4-5, *P. G.*, t. XX, col. 297 : « S'il survenait quelqu'un qui eût fréquenté les presbytres, dit l'évêque d'Hiérapolis, je consultais les dires des presbytres : qu'ont dit André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu ou quelqu'autre des disciples du Seigneur? Et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. » Eusèbe, observant que Papias cite deux fois le nom de Jean, une première fois avec des disciples qui sont des apôtres, et une seconde fois avec Aristion qui ne faisait pas partie des Douze, ajoute : « Ainsi apparait vraie la relation de ceux qui ont affirmé que deux personnages de ce nom ont vécu en Asie, et qu'à Éphèse se trouvent deux tombeaux qui, maintenant encore, sont appelés l'un et l'autre : tombeaux de Jean. A quoi il est nécessaire de prêter attention, car il est vraisemblable que l'Apocalypse, inscrite au nom de Jean, a été révélée au second, si on ne veut pas du premier. » Malgré l'autorité d'Eusèbe, la plupart des critiques contemporains qui admettent l'authenticité johannique du quatrième évangile estiment que le texte de Papias n'oblige pas à distinguer deux personnages du nom de Jean, et qu'il n'y a jamais eu qu'un seul Jean à Éphèse : Jean l'Apôtre. Contre l'interprétation d'Eusèbe, qui paraît à première vue la plus naturelle, car il semble bien que Papias distingue deux groupes de disciples, les uns, les apôtres, appartenant à la génération précédente, dont il n'a connu l'enseignement que par les dires des presbytres, les autres, Aristion et le presbytre Jean, dont il aurait été l'auditeur direct (la différence des temps des verbes : εἶπεν et λέγουσιν est nettement en faveur de cette distinction), ils font valoir l'impropriété du titre de *disciples du Seigneur* donné dans cette hypothèse à des chrétiens du IIe siècle qui n'avaient pu avoir aucun rapport avec Jésus, et surtout le fait que le presbytre Jean, dont on suppose l'existence, n'a laissé presqu'aucune trace dans la tradition, fait bien étrange et que les partisans de la distinction des deux Jean sont réduits à expliquer en disant que « la physionomie de l'apôtre prévalut sur celle du presbytre au point de l'effacer presque complètement. » Calmes, *op. cit.*, p. 24. Le texte de Papias, ajoute-t-on, est susceptible d'une interprétation différente de celle d'Eusèbe : on peut l'entendre par exemple dans ce sens que Papias aurait recueilli ce qu'on lui rapportait des dires des presbytres, c'est-à-dire des apôtres en général, pour le comparer à ce que lui-même apprenait de la bouche de l'apôtre Jean et du disciple Aristion, dont il était l'auditeur immédiat. Lepin, *L'origine du quatrième évangile*, p. 140.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur le véritable sens du texte de Papias, bien que l'interprétation d'Eusèbe paraisse plus naturelle. Que Papias ait voulu parler de deux personnages du nom de Jean ou d'un seul, cela en effet ne tranche pas la question du séjour de l'apôtre Jean à Éphèse et de l'origine du quatrième évangile. Car lors même que l'existence du presbytre Jean serait absolument prouvée, il n'en résulterait pas que ce soit par une confusion avec ce personnage, ainsi que le soutiennent les critiques radicaux, que la tradition ecclésiastique depuis saint Justin (qui attribue l'Apocalypse à l'apôtre Jean), tradition qui a pour représentants des hommes, tels que saint Irénée et Polycrate lesquels ont vécu en Asie, aurait supposé que le fils de Zébédée serait venu à Éphèse et y aurait écrit le quatrième évangile. Peut-on raisonnablement supposer la transformation légendaire d'un presbytre en apôtre dans le milieu même où le personnage avait laissé des souvenirs si profonds, là où l'on montrait son tombeau, et à une époque — la première moitié du IIe siècle — où vivaient encore nombreux ceux qui l'avaient vu et entendu? Pour expliquer qu'une telle confusion se soit produite, et se soit produite dès l'origine, puisque la tradition qui attribue le quatrième évangile à l'apôtre Jean a, dès la fin du IIe siècle, des représentants en Occident comme en Orient, très éloignés et certainement indépendants les uns des autres, il faudrait supposer — et plusieurs critiques admettent cette hypothèse — que la confusion a été volontairement provoquée par les éditeurs de l'évangile, qui, pour en rendre la diffusion plus facile, auraient voulu lui assurer le bénéfice d'une origine apostolique. Mais, pour en venir à une telle hypothèse, il faut s'être convaincu par des raisons intrinsèques que le quatrième évangile ne peut absolument pas revendiquer une origine apostolique. On est ainsi amené à examiner ce que le quatrième évangile lui-même peut nous apprendre sur la personnalité de son auteur, afin de juger si le verdict de la critique radicale est appuyé sur des raisons intrinsèques tellement puissantes qu'il doive prévaloir sur la croyance presqu'unanime de l'antiquité chrétienne.

III. L'auteur du quatrième évangile, d'après les données intrinsèques. — L'étude interne du quatrième évangile révèle que l'auteur doit être un témoin oculaire d'une partie au moins des faits qu'il raconte, ou du moins qu'il veut se faire passer pour tel. D'autre part on relève dispersés à travers tout le livre un certain nombre de traits qui confirment cette prétention de l'écrivain.

1° *L'auteur se donne pour un témoin oculaire.* — 1. *Affirmations explicites.* Si l'on admet que le quatrième évangile et la première épître dite de Jean ont le même auteur (voir les preuves à l'appui de cette identité dans la troisième partie de cet article, col. 584 sq.), on peut faire bénéficier l'évangile de la déclaration par laquelle s'ouvre l'épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont palpé, concernant le le Verbe de Vie..., nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi vous ayez communion avec nous... » I Joa., I, 1-3. L'écrivain semble bien se donner pour un témoin direct du Christ. Il est difficile d'admettre, pour infirmer la force de ce texte, que les expressions employées n'ont ici qu'une valeur métaphorique et qu'il s'agit d'une expérience non point sensible, mais purement spirituelle (Harnack) : des termes comme « nos mains ont palpé » supposent un toucher physique, et le verbe θεᾶσθαι lui-même, dans tous les passages du Nouveau Testament où il figure, désigne une vision corporelle et non point spirituelle. Sanday, *op. cit.*, p. 76. On ne peut non plus supposer comme le fait von Soden, *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905, p. 191, que l'écrivain s'identifierait ainsi, en un témoignage collectif, avec l'ensemble de la communauté chrétienne comprenant les témoins directs de Jésus, car il se distingue nettement lui-même des membres de la communauté, auxquels il transmet ce qu'il a vu et entendu. Le sens de ce texte est d'ailleurs si clair que d'autres critiques, parmi les plus opposés à la thèse traditionnelle, y voient une fiction intentionnelle de l'auteur qui a voulu recommander sa lettre en se faisant passer — faussement — pour un disciple immédiat du Christ (Loisy).

Au début de l'évangile, on trouve une déclaration analogue : « Le Verbe se fit chair, et il habita parmi nous, et nous avons vu sa gloire. » I, 14. Le sens le plus naturel de ce texte, confirmé par sa ressemblance avec le début de l'épître, est bien encore que l'évangéliste se range parmi les témoins oculaires du Verbe incarné, bien que la vision dont il parle ne soit pas une vision simplement corporelle, mais une vision interprétée par la foi. — Dans le corps de l'évangile, après l'épisode du coup de lance qui ouvrit le côté de Jésus, se trouve une attestation du même genre : « Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai, et lui sait qu'il dit la vérité, afin que vous aussi, vous croyiez », XIX, 35, attestation qui serait absolument concluante, tout au moins en ce qui concerne le récit de la mort du Christ, si on pouvait affirmer avec certitude que l'évangéliste s'identifie avec le disciple qui a vu, — sans doute le disciple bien-aimé dont la présence au Calvaire est mentionnée au ℣. 26, — et que, pour donner plus de poids à ses déclarations il se rend à lui-même le témoignage qu'il dit vrai. Cette interprétation n'est pas admise par tous les exégètes : plusieurs (Harnack, Réville, et même des catholiques tels que Calmes) pensent que le narrateur apparaît ici nettement distinct du témoin oculaire dont il affirme la véracité (d'après Calmes, qui admet l'authenticité johannique de l'évangile dans son ensemble, ce verset aurait été ajouté par l'éditeur du livre, un disciple de saint Jean). Comme il y a une relation évidente entre XIX, 35 et XXI, 24, la portée qu'on attribuera au premier de ces passages dépendra beaucoup de la façon dont on interprète le second. — La déclaration contenue dans ce verset XXI, 24 : « C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véridique », porte sur le contenu du c. XXI, lequel apparaît nettement comme une sorte d'appendice, ajouté après coup à la suite des ℣. 30-31 du chap. XX qui constituent la véritable finale de l'évangile. La plupart des exégètes catholiques admettent que ce c. XXI, y compris les ℣. 24-25, a été ajouté par l'auteur lui-même à la rédaction primitive de son œuvre. C'est alors l'évangéliste qui, après s'être identifié au disciple anonyme dont il est question dans ce chapitre, affirme la valeur de son propre témoignage. Procédé quelque peu surprenant, mais qui s'explique, observe-t-on, par la psychologie particulière de l'apôtre. « Il y a comme deux personnes en sa conscience : sa personne et la personne de l'Esprit. Un apôtre qui a l'Esprit de Dieu peut écrire : Je dis la vérité, je ne mens pas, ma conscience m'en rend témoignage dans l'Esprit Saint. Cette parole hardie n'est pas de Jean, elle est de saint Paul, Rom., IX, 1, lequel ne fit pas écrire l'Épître aux Romains par ses disciples. » Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, p. 115. — Un certain nombre de critiques adversaires de l'authenticité johannique estiment que le c. XXI n'est pas de la même main que le reste de l'évangile, et doit l'origine à un rédacteur qui d'ailleurs aurait voulu délibérément faire passer le disciple bien-aimé pour l'auteur du livre. Les ressemblances de fond et de forme que présente ce chapitre avec l'ensemble de l'évangile donnent plutôt à penser que les épisodes groupés dans cet appendice ont la même origine que le reste du livre. Ce qu'on serait seulement porté à admettre, c'est que ces fragments, qui n'avaient pas été utilisés dans la rédaction première de l'évangile, ont pu y être joints en forme d'appendice lors de sa publication, qui, dans ce cas, n'aurait eu lieu qu'après la mort de saint Jean. Dans cette hypothèse, les ℣. 23-24 ne seraient pas de l'évangéliste : ce seraient les éditeurs du livre, probablement un groupe de disciples de l'auteur, qui y rendraient témoignage à la véracité de l'évangéliste, en même temps qu'ils affirment l'authenticité de l'évangile, puisque, d'après la déclaration contenue en ces versets, les récits contenus dans le c. XXI, et par suite tout le reste de l'évangile, auraient pour auteur le disciple bien-aimé, c'est-à-dire un témoin oculaire des faits rapportés dans le livre.

2. *Allusions plus ou moins claires.* — Cette indication du c. XXI, attribuant la composition de l'évangile au disciple bien-aimé, correspond bien à l'impression que donne la place occupée et le rôle joué par ce personnage dans l'ensemble du livre. Il est très probable que le disciple anonyme qui figure dans le récit de la vocation des apôtres, I, 35-51, est le même que le disciple « que Jésus aimait » mentionné dans le récit de la dernière cène, XIII, 23, présent au Calvaire, XIX, 26, et qui se rend au tombeau avec Pierre après la résurrection, XX, 2-10. C'est sans doute aussi le même personnage qui, désigné par l'expression *l'autre disciple*, XVIII, 15-16, pénètre avec Pierre dans la maison du grand prêtre (la même expression désigne le disciple bien-aimé au c. XV, ℣. 3, 4, 8). La façon systématique dont l'évangéliste évite de donner le nom de ce personnage, le caractère très personnel des récits où il figure semblent bien indiquer qu'il y a entre l'auteur et lui une relation intime, et tout donne à penser que c'est l'évangéliste lui-même, qui, ne voulant pas se mettre directement en scène, tout en se laissant reconnaître, a voilé sa personnalité sous cette appellation imprécise et un peu énigmatique. Les critiques mêmes qui

voient dans le disciple bien-aimé non point un personnage réel et historique, mais un personnage symbolique, un disciple purement idéal, reconnaissent qu'il doit être une sorte de personnification de l'auteur de l'évangile, témoin mystique des scènes qu'il raconte.

Qui est ce disciple? L'interprétation traditionnelle qui identifie le disciple bien-aimé, c'est-à-dire l'auteur de l'évangile, avec l'apôtre Jean est celle qui se dégage le plus naturellement des passages où figure ce personnage. L'interprétation purement symbolique en effet, n'est pas soutenable : que l'évangéliste ait voulu faire du disciple bien-aimé le type d'une catégorie de croyants, l'incarnation d'une certaine qualité de foi, on peut l'admettre; mais la façon dont ce disciple est introduit, le rôle qu'il joue à côté de personnages très réels, comme Pierre et les autres apôtres, ne sont pas explicables, et les scènes où il figure deviennent tout à fait invraisemblables, s'il n'a qu'une existence purement symbolique. Quant à l'hypothèse, proposée sous diverses formes par quelques critiques, qui voient dans le disciple anonyme un disciple réel, mais non un des douze apôtres, un disciple dont le nom ne nous serait pas parvenu, elle n'est point sans doute incompatible avec le texte évangélique, mais n'est-il pas inadmissible qu'un personnage qui aurait vécu à ce point dans l'intimité du Christ n'ait tenu ensuite aucune place dans la tradition chrétienne et qu'on ne sache rien du rôle qu'il aurait dû jouer dans la fondation de l'Église? Au contraire, tout s'éclaire dans les diverses pages de l'évangile où figure le disciple anonyme, si celui-ci est un apôtre (d'après les synoptiques, les apôtres seuls prirent part à la dernière Cène), et, parmi les apôtres, l'un des fils de Zébédée. Aux indications directes que fournit l'analyse du texte évangélique, spécialement I, 35-40, et XXI, 20, s'ajoute d'ailleurs la considération suivante : ne serait-il pas étonnant que le quatrième évangile qui mentionne à diverses reprises plusieurs apôtres : Pierre, André, Thomas, Philippe, Barthélemy (cet apôtre est, d'après l'opinion commune, le personnage désigné dans le quatrième évangile sous le nom de Nathanaël) fasse le silence complet (sauf XXI, 2, où ils sont désignés collectivement comme les fils de Zébédée), sur les apôtres Jacques et Jean, qui pourtant, nous le savons par les synoptiques, étaient parmi les disciples les plus familiers de Jésus? N'est-on pas fondé à croire dès lors que le disciple anonyme, aimé de Jésus, est l'un des deux frères, et, comme il ne peut être question de Jacques, qui ne saurait être l'auteur réel, ni même fictif, de l'évangile, puisqu'il fut martyrisé en 44, n'est-on pas amené nécessairement à reconnaître en lui l'apôtre Jean conformément à l'affirmation presqu'unanime de la tradition ecclésiastique? Tout au moins doit-on conclure que l'auteur de l'évangile, s'il n'est pas saint Jean, a voulu se faire passer pour cet apôtre, et donner l'impression qu'il était un disciple immédiat du Christ, un témoin oculaire de ce qu'il rapportait.

2° *La prétention manifestée par l'auteur d'être un témoin oculaire et un disciple de Jésus concorde avec certains caractères de ce livre.* — 1. *Précision de certains détails.* — Le caractère de la narration en beaucoup de passages du quatrième évangile est tel qu'on doit conclure tout au moins que l'auteur a été informé du détail des faits par un témoin oculaire, mais beaucoup plus probablement qu'il a fait lui-même partie des disciples les plus intimes de Jésus. Il entre dans de minutieux détails, auxquels on cherche en vain à trouver une signification symbolique acceptable, et qui ne semblent être rapportés par l'évangéliste que comme des souvenirs vécus. On peut noter spécialement à ce point de vue la précision des données chronologiques : le jour et l'heure sont souvent spécifiés, I, 29, 35, 39, 43; II, 1; IV, 6, etc., et topographiques; la mention du nom de personnages qui n'interviennent pourtant dans le récit que d'une façon très secondaire; la netteté dans le dessin des caractères des personnages mis en scène. Ces traits sont si frappants que les critiques radicaux doivent dire, pour les expliquer, que l'auteur a délibérément cherché, en affectant cette précision, à donner à son récit « l'apparence de la chose vue » (Loisy, à propos de la scène de l'arrestation de Jésus). Mais il suffit de comparer la manière de l'auteur du quatrième évangile avec la précision apparente et l'abondance de détails qu'on remarque dans les évangiles apocryphes, pour sentir la différence et conclure que dans ce dernier cas on a affaire avec des créations de l'imagination populaire, tandis que les récits johanniques donnent l'impression de souvenirs rédigés par un témoin.

2. *Exactitude de l'ensemble.* — Cette impression est confirmée par l'exactitude des données contenues dans le quatrième évangile sur la géographie de la Palestine, sur son organisation politique et religieuse au temps du Christ, sur les coutumes et les idées juives à cette même époque, exactitude d'autant plus remarquable que l'état de choses ainsi dépeint avait été complètement détruit à la suite de la prise de Jérusalem en 70 et n'existait plus à l'époque de la rédaction de l'évangile, si bien que beaucoup de critiques adversaires de l'authenticité johannique de cet évangile sont amenés à en attribuer la composition non seulement à un Juif, mais à un Juif palestinien. Ce fait est confirmé par les caractères de la langue grecque du quatrième évangile, qui, bien que peu chargée d'hébraïsmes ou d'araméïsmes, présente beaucoup de particularités lexicographiques et grammaticales qui rappellent les langues sémitiques (noter spécialement l'emploi assez fréquent du parallélisme et la simplicité extrême de la syntaxe). On a même pu soutenir récemment que notre quatrième évangile actuel suppose un original araméen. Burney, *The aramaïc origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922. La connaissance que l'évangéliste avait de la langue hébraïque se révèle d'ailleurs par l'emploi qu'il fait de mots hébreux, dont il indique le sens exact pour ses lecteurs grecs. L'auteur manifeste aussi une connaissance parfaite de l'Ancien Testament, et, si les citations qu'il en fait sont le plus souvent conformes au texte de la version grecque des Septante, en plusieurs cas elles se rapprochent davantage du texte hébreu. Les adversaires de l'authenticité johannique du quatrième évangile signalent, il est vrai, quelques données topographiques ou historiques qui seraient erronées. Mais la mention de localités inconnues par ailleurs, telles que Béthanie au delà du Jourdain où Jean baptisait, I, 28; ou Sychar, en Samarie, près du puits de Jacob, IV, 5, si elle n'est pas à expliquer par une altération de noms dans la tradition manuscrite, ne prouve pas une confusion de la part de l'évangéliste, qui pouvait avoir des informations particulières plus précises sur la topographie des lieux où se passent les scènes qu'il raconte. De même, on ne peut conclure du fait que Caïphe est désigné comme « le grand prêtre de cette année-là », XI, 49; XVIII, 13, que l'auteur ait cru, contrairement à la réalité, que le souverain pontificat était une charge annuelle : il a sans doute voulu, par cette expression, accentuer la signification de cette année mémorable. Ce sont là d'ailleurs des difficultés secondaires. Les objections sérieuses qu'on fait valoir contre l'authenticité johannique du quatrième évangile sont d'ordre plus général et sont fondées sur la nature des faits racontés, sur les tendances et le caractère doctrinal du livre.

3° *Objections contre l'attribution du quatrième évangile à un témoin oculaire, et particulièrement à l'apôtre*

saint Jean. — 1. *Divergences avec les synoptiques.* — On ne saurait attribuer, dit-on, à un disciple de Jésus, témoin oculaire des faits, un évangile si différent des synoptiques, qui conservent les plus anciennes traditions sur la vie du Christ.

a) Les divergences entre le quatrième évangile et les synoptiques, qui vont parfois jusqu'à un désaccord formel, portent d'abord sur la *matière du récit.* On signale principalement les suivantes. Les faits rapportés par saint Jean sont pour la plupart inconnus des synoptiques, tandis que Jean ne mentionne presqu'aucun des faits qui forment la matière des trois premiers évangiles. Dans les synoptiques le théâtre de la prédication de Jésus est principalement la Galilée, dans le quatrième évangile c'est Jérusalem. Le cadre chronologique lui-même est différent, puisque les synoptiques semblent réduire à une durée d'un an le ministère public du Christ qui, dans le quatrième évangile, paraît durer trois ans et demi. Les quelques faits communs aux quatre évangiles sont placés à des époques différentes : ainsi l'épisode des vendeurs chassés du temple, qui, dans saint Jean, forme le début du ministère public du Sauveur, tandis que les synoptiques le placent quelques jours avant la passion, et surtout la cène et la crucifixion qui, d'après les synoptiques, auraient eu lieu respectivement le soir du 14 nisan et le 15 nisan (selon notre manière actuelle de compter les jours), tandis que, selon saint Jean, il faudrait les placer le soir du 13 et le 14 nisan, la mort du Sauveur ayant eu lieu à l'heure de l'immolation de l'agneau pascal.

Si l'on considère la *forme de la narration*, le contraste n'est pas moins marqué : dans les synoptiques, la trame du récit est constituée par un grand nombre d'épisodes, tandis que, dans le quatrième évangile, il n'y a que quelques faits, mais longuement développés en vue d'un enseignement doctrinal dont ils sont présentés comme l'expression symbolique.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter en détail toutes ces divergences, et de rapporter les divers systèmes de concordance (dont plusieurs, il faut le reconnaître, sont assez peu satisfaisants, parce qu'ils ont cherché une harmonisation complète, impossible dans le détail), par lesquels l'exégèse conservatrice s'est efforcée de les faire disparaître. On peut du moins présenter quelques remarques générales qui atténuent l'impression peu favorable à l'authenticité et à l'historicité du quatrième évangile que produisent de prime abord ces divergences. Ne serait-il pas invraisemblable d'abord que l'auteur, quel qu'il soit, de cet évangile, écrivant dans un milieu où les synoptiques étaient répandus et leur autorité reconnue, ait donné un enseignement inconciliable avec la tradition représentée par les trois premiers évangiles? Il ne faut pas oublier non plus que les synoptiques ne se donnent pas pour des biographies complètes de Jésus, visant à la précision chronologique et géographique. Leur matière commune est constituée par un ensemble de faits et de paroles retenus de préférence par la tradition apostolique primitive et disposés dans un cadre fixe, dont la signification semble bien être didactique plutôt que strictement historique. Dès lors il n'y a pas lieu de s'étonner que saint Jean ait pu recueillir des faits laissés dans l'ombre par la tradition synoptique, faits dont plusieurs, loin d'être en opposition avec l'histoire racontée par les trois premiers évangélistes, la complètent parfois et l'éclairent, comme, par exemple, en ce qui concerne l'œuvre et le témoignage de Jean-Baptiste, la vocation des apôtres. Cf. Stanton, *op. cit.*, p. 221 sq. La chronologie johannique paraît aussi plus vraisemblable historiquement que celle des synoptiques, où la réduction du ministère de Jésus à un an, période bien courte pour y placer le développement de l'enseignement du Sauveur et de la foi de ses disciples, pourrait bien n'être qu'un effet de perspective dû à la rigidité du cadre adopté par la prédication apostolique primitive. Cf. Lévesque, *Nos quatre évangiles*, Paris, 1917.

Qu'il reste après cela des difficultés, qu'on s'explique malaisément, par exemple, le silence des synoptiques sur la résurrection de Lazare et la divergence chronologique, qui offre un insoluble problème, au sujet de la cène et de la crucifixion, cela est indéniable. Néanmoins, dans leur ensemble, les différences incontestables de fond et de forme que présentent les récits johanniques avec ceux des synoptiques s'expliquent suffisamment, si l'on tient compte de l'intention doctrinale qui était, beaucoup plus que le récit matériel des faits, la préoccupation dominante de l'évangéliste. Celui-ci était un théologien qui voulait inculquer des idées dogmatiques, en les illustrant par des faits : il n'est pas étonnant que, dans le choix des épisodes et dans la façon de les présenter, il s'écarte des autres évangélistes qui, tout en visant, eux aussi, un but didactique, cherchaient à l'atteindre par l'exposé simple et direct des faits plutôt que par leur interprétation. Mais la théologie de saint Jean recouvre de l'histoire, comme le prouvent beaucoup de détails précis et dépourvus, semble-t-il, de toute signification allégorique, où, derrière le théologien qui a profondément médité ce qu'il raconte, se révèle le témoin qui a vu.

b) Ce n'est pas seulement la matière du récit et la forme de la narration qui diffèrent dans les synoptiques et le quatrième évangile. Les adversaires de l'authenticité johannique insistent sur le fait que la *physionomie du Christ* paraît très dissemblable de part et d'autre. Le Christ johannique, dit-on, est un être divin, dont l'humanité disparaît presque dans l'auréole de gloire surnaturelle dont il est environné : ses miracles sont des œuvres de puissance destinés à le glorifier, plus que des œuvres de bienfaisance; ses discours contiennent l'affirmation la plus nette de sa nature divine, et son enseignement, très élevé, proprement théologique, ne ressemble ni pour le fond, ni surtout pour la forme, à la prédication familière, imagée, illustrée de paraboles, que nous ont conservée les synoptiques. Il est impossible, conclut-on, qu'un disciple de Jésus, qu'un auditeur immédiat de ses enseignements, ait transformé la physionomie de son maître, au point d'en faire un personnage hiératique, qui n'a presque plus rien d'humain, et lui ait prêté une doctrine et un langage qui auraient été absolument au-dessus de la portée de ses auditeurs réels.

Pour apprécier la valeur de cette objection contre l'authenticité du quatrième évangile, il faut ramener d'abord à de justes proportions la différence, très réelle, qu'on remarque entre la physionomie du Christ johannique et celle du Christ synoptique. Certes la divinité du Christ s'affirme avec beaucoup plus de netteté dans le quatrième évangile, et l'on ne saurait s'en étonner si le but de l'évangéliste était, précisément, de mettre en lumière le côté divin de la figure de Jésus. Mais, tout en insistant de préférence sur ce qui, dans l'attitude du Christ, dans ses paroles, dans ses actes, révèle sa transcendance, Jean ne le met pas pour cela en dehors de l'humanité; il lui prête des sentiments, des affections, des démarches qui sont d'un homme réel (Jésus manifeste de l'affection pour ses amis, il pleure, il frémit, il éprouve de la fatigue, etc.). D'autre part, il y a dans les synoptiques assez de traits révélateurs du caractère surhumain du Christ, de sa puissance, de sa science surnaturelle, pour que le contraste entre les deux portraits du Sauveur apparaisse moins frappant après une étude attentive qu'il ne le semble au premier abord.

De même, si l'on veut apprécier exactement la portée que peut avoir pour le problème de l'origine et de l'historicité du quatrième évangile le caractère particulier des discours de Jésus, tels qu'ils sont rapportés dans cet évangile, manifestement très différents de ceux qui sont contenus dans les synoptiques, il faut noter d'abord, qu'on ne peut rejeter *a priori*, encore qu'on en ait quelque peu abusé, l'hypothèse d'un double enseignement donné par le Sauveur : enseignement plus populaire, s'adressant aux foules, qui aurait été conservé de préférence par la tradition d'où sont issus les synoptiques, et enseignement plus élevé, plus profond, que Jésus aurait réservé à ses disciples ainsi qu'aux docteurs juifs qui discutaient sa doctrine, enseignement qui formerait la substance des discours johanniques. Il faut remarquer aussi que, à côté de discours d'un caractère très théologique, le quatrième évangile contient beaucoup de sentences et de comparaisons qui ne se distinguent pas de celles qu'on trouve dans les synoptiques, tandis que, d'autre part, il y a dans beaucoup de passages des synoptiques comme une amorce de l'enseignement johannique : ainsi que le remarque Stanton, *op. cit.*, p. 276, « si de telles sentences ont été prononcées, il est improbable qu'elles aient été isolées dans les entretiens de Jésus avec ses disciples; rien que pour être intelligibles, pour exercer sur les esprits l'impression qu'elles devaient produire, il a fallu qu'elles fussent répétées et développées »; cela est vrai surtout de certains textes synoptiques qui présentent un caractère johannique si marqué, que certains critiques ont cru devoir, pour cette raison même, et sans aucun autre motif valable, en contester l'authenticité. Cf. en particulier, Matth., XI, 25; Luc., X, 21.

Ces remarques, qui permettent de maintenir sans invraisemblance l'authenticité au moins substantielle des discours que l'auteur du quatrième évangile met dans la bouche de Jésus, ne nous autoriseraient pas cependant à en attribuer la rédaction à l'apôtre Jean, s'il était vrai que la doctrine johannique présentât des caractères incompatibles avec l'attribution de l'évangile à un Juif palestinien, tel que saint Jean.

2. *Caractères de la doctrine johannique allégués contre l'authenticité de l'évangile.* — Les adversaires de l'authenticité insistent spécialement sur le caractère antijudaïque de l'évangile et sur les traits où se révèle l'influence de la philosophie et de la mystique de l'hellénisme.

a) Il faut reconnaître que l'appellation « les Juifs » est souvent employée dans le quatrième évangile en un sens particulier et peu favorable, pour désigner le groupe des ennemis de Jésus. On doit noter cependant que l'évangéliste signale à plusieurs reprises que beaucoup parmi les Juifs crurent en Jésus, VIII, 31, et indique comme disciples du Sauveur Nicodème et Joseph qui comptaient parmi les autorités juives de Jérusalem. Il faut d'autant moins s'étonner que l'auteur ait en quelque manière identifié la nation juive avec ses chefs qui, eux, furent bien les adversaires acharnés de Jésus et de sa doctrine, qu'il écrivait à une époque où l'Église chrétienne s'était complètement séparée du judaïsme, et avait constamment à souffrir de l'hostilité des Juifs, hostilité qui s'exerçait contre les disciples comme elle s'était exercée d'abord contre leur Maître. Il suffit d'ailleurs, pour enlever toute valeur à l'objection qu'on prétend tirer de cette attitude et de ce langage de Jean, de remarquer que saint Paul, qui pourtant ne reniait pas son origine juive, parle des Juifs exactement de la même façon que le quatrième évangile, où la polémique antijudaïque est même beaucoup moins accentuée que dans les épîtres pauliniennes.

b) L'influence de Philon et de l'alexandrinisme sur la pensée et le langage de l'auteur du quatrième évangile serait une objection beaucoup plus forte contre l'authenticité johannique, s'il était prouvé que cette influence a été réelle, profonde et intime. De fait, on ne peut nier qu'il y ait certaines ressemblances entre le quatrième évangile, principalement dans son prologue, et la doctrine philonienne du Logos. Mais une étude attentive fait ressortir entre le Verbe de saint Jean et le Logos de Philon des différences si essentielles qu'on ne peut supposer que la théologie johannique ait sa source dans la conception philonienne. Les rapprochements et les oppositions sont discutés avec précision dans J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., 1919, p. 590-598, note 1. Il suffit d'admettre que saint Jean ait vécu en Asie Mineure dans des milieux familiers avec la philosophie alexandrine, pour s'expliquer qu'il ait fait quelques emprunts à la terminologie de cette école. Quant à l'idée même du Verbe, c'est dans l'Ancien Testament (livres sapientiaux), et dans la théologie du judaïsme palestinien, sources auxquelles Philon a d'ailleurs puisé largement, qu'il en faut sans doute chercher l'origine.

L'influence du mysticisme hellénistique sur le quatrième évangile, qu'on a signalée récemment comme un facteur important et caractéristique, Loisy, *Le quatrième Évangile*, 2e édit., est encore moins prouvée que celle de la philosophie et de la théologie philoniennes. Dût-on même en reconnaître la réalité dans une certaine mesure, ce ne serait pas encore une objection décisive contre l'attribution à saint Jean de cet évangile, car les mêmes critiques attribuent aussi une influence considérable aux mystères païens sur la pensée et la mystique de saint Paul. Or, si l'on ne trouve pas invraisemblable que cet apôtre, dont l'éducation première avait été toute judaïque, ait emprunté aux « religions de mystères » des éléments importants de sa théologie, on ne doit pas trouver plus de difficultés à admettre qu'un long séjour dans des milieux grecs de pensée et de religion ait pu donner à l'apôtre Jean une connaissance suffisante de la mystique païenne pour que sa doctrine et sa terminologie en portent l'empreinte.

Les remarques qui viennent d'être faites sur les principales objections contre l'authenticité du quatrième évangile tirées de l'étude intrinsèque du livre montrent que la solution traditionnelle de la question johannique peut être maintenue, malgré ces difficultés, pourvu qu'on tienne compte du but de l'auteur, du caractère qu'il a voulu donner à son œuvre, des conditions de temps et de milieu où il a dû la composer. Avant de préciser ces divers points, il convient de mentionner les essais de solution qui ont été tentés dans des voies différentes, en sacrifiant soit l'unité du quatrième évangile, soit son origine johannique directe.

4° *Essais de solution du problème johannique.* — Il s'agit de concilier la tradition qui attribue le quatrième évangile à saint Jean et les caractères du livre qui s'accordent malaisément avec cette attribution.

1. *Distinction d'éléments divers.* — Quelques critiques ont pensé résoudre la difficulté en supposant que notre évangile, au lieu de posséder une parfaite unité et homogénéité, serait le résultat d'un travail de rédaction assez complexe, et qu'on y devrait distinguer des éléments johanniques qui formeraient le fond du livre, et des morceaux ajoutés par des rédacteurs ou éditeurs.

Il faut mettre à part, à ce point de vue, l'épisode de la femme adultère, VII, 53-VIII, 11. Cette péricope est canonique, puisqu'elle figure dans la Vulgate et a été certainement visée dans la décision du concile de Trente relative à l'authenticité de cette version. Mais la question de son origine n'est pas nécessairement

tranchée par là : c'est un problème de critique textuelle sur lequel les avis sont partagés. Cette péricope ne figure pas en effet dans les mss orientaux, et même les autorités occidentales, sauf le *Codex Bezæ* et quelques mss vieux latins, l'ont ignorée jusqu'au IVe siècle. Elle n'a été commentée par aucun Père grec, et paraît avoir été ignorée des écrivains latins. D'autre part, la place qu'elle occupe dans l'évangile, entre deux discussions de Jésus avec les pharisiens, qui se font nettement suite l'une à l'autre, semble assez anormale. Par contre, quoi qu'en aient dit certains critiques, ce récit, ni pour le fond ni pour la forme, ne tranche de telle sorte sur les autres parties du quatrième évangile, que, à l'envisager en lui-même, on soit obligé de l'attribuer à un auteur différent. Rien n'empêche donc d'admettre son origine johannique, mais on peut supposer qu'il exista d'abord isolément, soit qu'il n'ait pas fait partie de la première rédaction de l'évangile, soit qu'il en ait été détaché par des copistes, et que ce fut plus tard seulement, après bien des hésitations, qu'il fut fixé à l'endroit où il se trouve maintenant.

La question de l'authenticité du c. XXI, ou tout au moins des versets 24-25 de ce chapitre, a été examinée plus haut, col. 550. S'il était établi que ce chapitre n'appartient pas à la forme originale de l'évangile, et que c'est un véritable appendice, composé sans doute de fragments authentiques, mais ajouté au texte primitif par des éditeurs différents de l'auteur du livre, on pourrait se demander si ces éditeurs n'auraient pas fait subir certains remaniements à l'œuvre de saint Jean qui, dans cette hypothèse, n'aurait pas rédigé lui-même son évangile sous sa forme définitive. En faveur de cette supposition, on pourrait faire valoir la notice, d'ailleurs légendaire dans ses détails, du canon de Muratori sur le quatrième évangile, ainsi que certaines assertions de Clément d'Alexandrie et de plusieurs écrivains ecclésiastiques latins, qui semblent dire que l'entourage de saint Jean aurait joué un certain rôle dans la rédaction et la publication du quatrième évangile.

Les critiques, qui ont tenté l'analyse littéraire du quatrième évangile en partant de l'idée qu'il est le résultat d'un travail rédactionnel complexe, ne se contentent pas d'ailleurs de cette supposition, et vont beaucoup plus loin : si Wendt admet l'authenticité substantielle du recueil de sentences johanniques, sorte de *Logia*, qui formerait d'après lui le noyau de notre évangile, et si Spitta reconnaît saint Jean pour auteur du document primitif, qu'un rédacteur, par de nombreuses additions et des remaniements importants, aurait transformé, la plupart, Wellhausen, Soltau, Bacon, Loisy, n'attribuent à l'apôtre aucune part dans la formation de l'évangile qui porte son nom. Voici, à titre d'exemple, l'exposé de la théorie la plus récente, celle de M. Loisy. Le fond du quatrième évangile proviendrait d'un écrit primitif, recueil de méditations sur le thème du Christ-Sauveur, mélange de visions symboliques et de discours théologiques, dû à un prophète mystique qui vivait à Éphèse dans le dernier quart du Ier siècle. Au commencement du IIe siècle, on se crut obligé d'adapter à l'orthodoxie commune la doctrine et l'évangile par trop gnostiques et transcendants du mystique d'Éphèse, en rapprochant son Christ du Christ synoptique et en faisant une place aux croyances eschatologiques. Ce travail rédactionnel ne se fit pas en une seule fois ni d'une seule main. On distingue surtout deux étapes : la première, la plus importante, caractérisée par l'adjonction de la plupart des matériaux empruntés à la tradition synoptique et par la fixation du cadre chronologique; la seconde, plus tardive (vers 130-140) caractérisée surtout par l'addition du c. XXI, mais qui dut comporter d'autres additions et remaniements dans le corps du livre, notamment en ce qui concerne le disciple bien-aimé mis en vedette comme l'auteur de l'évangile.

Ce système, on le voit aisément, est fait surtout de conjectures dont le point de départ est une conception préconçue du développement de la tradition évangélique. Quant aux raisons positives qu'on fait valoir pour contester l'unité littéraire du quatrième évangile (défaut de liaison et de suite dans les développements, incohérences, répétitions, nuances doctrinales), elles ne paraissent pas suffisantes pour prévaloir contre l'unité d'esprit, de vocabulaire et de style qui se révèle si fortement d'un bout à l'autre du livre pris dans son ensemble. Pour expliquer les faits allégués à l'appui de la théorie documentaire, il suffit d'admettre, comme le fait Stanton, *op. cit.*, p. 50 sq., que la matière de l'évangile a fait l'objet de l'enseignement oral de saint Jean avant d'avoir été consignée par écrit, qu'elle a été rédigée d'abord par fragments, et que ce serait de la réunion de ces fragments que l'évangéliste aurait composé son livre, dont on ne saurait s'étonner dès lors qu'il ne présente pas l'unité parfaite d'un ouvrage écrit d'un seul jet. L'hypothèse — qui ne s'impose pas sans doute, mais qui n'est pas invraisemblable, et n'est pas opposée à l'authenticité substantielle du livre — de la publication de l'évangile par les disciples de saint Jean après la mort de l'apôtre, empêché de mettre lui-même la dernière main à son œuvre, achèverait de résoudre les difficultés, qui servent de point de départ à la théorie documentaire.

2. *Distinction entre l'auteur et le rédacteur.* — Y a-t-il avantage à aller plus loin, et les difficultés du problème johannique seraient-elles atténuées, si l'on attribuait à un disciple de saint Jean non seulement la publication, mais encore la rédaction du quatrième évangile, dont l'authenticité johannique ne serait plus qu'une authenticité médiate, l'auteur direct du livre y ayant consigné par écrit la catéchèse de saint Jean, à peu près comme saint Marc fixa dans son évangile la prédication de saint Pierre? Cette hypothèse, qui paraît s'imposer à des critiques conservateurs, tels que Stanton, soulève, semble-t-il, plus de difficultés qu'elle n'en résout. On ne s'expliquerait guère dans ce cas que la tradition ecclésiastique n'ait attaché au quatrième évangile que le seul nom de l'apôtre saint Jean, et n'ait gardé aucun souvenir du véritable auteur du livre qui pourtant, s'il est, en même temps, comme on doit le supposer, l'auteur des épîtres johanniques, dut tenir une place importante et jouir d'une grande autorité dans les Églises d'Asie. D'autre part, si l'on s'explique difficilement qu'un pêcheur du lac de Tibériade soit devenu le théologien du Logos, le profond mystique du quatrième évangile, il faudrait admettre une transformation du même genre, et qu'il ne serait pas beaucoup plus aisé d'expliquer, chez le rédacteur du quatrième évangile, supposé différent de saint Jean, puisque ce disciple de l'apôtre devrait être comme lui, on le reconnaît, un Juif palestinien, venu en Asie et qui se serait assimilé la culture hellénique. La différence d'âge et peut-être de condition qu'on peut supposer entre le disciple et le maître ne diminue pas beaucoup la difficulté de cette assimilation. Cf. Lebreton, *Bulletin d'histoire des origines chrétiennes*, dans *Recherches de science religieuse*, 1921, p. 241 sq.

Cette difficulté n'a-t-elle pas d'ailleurs été exagérée? Si saint Paul, juif de naissance, pharisien d'éducation, s'adapta de telle façon à la mentalité grecque qu'il réussit à traduire sa foi en des formules acceptables pour des esprits formés par la culture hellénique, pourquoi saint Jean, qui passa sans doute assez jeune en Asie, n'aurait-il pu lui aussi, s'assimiler, au cours d'un demi-siècle d'apostolat, tout ce qu'il y avait de fécond dans les conceptions religieuses caractéristiques du

milieu imprégné d'hellénisme où il vécut, et s'en servir pour exprimer sa propre foi, qui s'enrichissait d'ailleurs et s'approfondissait sans cesse par son expérience personnelle de la vie avec le Christ, sous l'action illuminatrice de l'Esprit de Dieu? « Le disciple bien-aimé avait de son Maître une idée si profonde, si haute qu'il reconnaissait dans les données fragmentaires de la révélation juive, palestinienne ou alexandrine, des ébauches du grand mystère que Dieu lui avait plus clairement révélé; prophète, évangéliste, apôtre, il reprenait ces vieux oracles, non en disciple, mais en maître; et de la lumière du Christ, dont il était lui-même pénétré, il illuminait et transfigurait toutes ces théologies jusque-là obscures. » Lebreton, *article cité*, p. 244.

IV. CONCLUSION. — Est-il bien difficile dès lors de concilier les traits qui donnent au quatrième évangile une physionomie si particulière, et par lesquels il tranche si fortement sur les synoptiques, avec l'attribution de cet évangile à saint Jean, si anciennement et si universellement professée par la tradition ecclésiastique? Est-il bien difficile de comprendre que, à une époque où la spéculation commençait à s'exercer sur la figure du Christ, risquant de sacrifier l'un ou l'autre des aspects de son caractère à la fois divin et humain (gnosticisme et docétisme), saint Jean s'adressant à des auditeurs, puis à des lecteurs familiers déjà, grâce aux synoptiques, avec les faits extérieurs de la vie de Jésus, ne se soit pas contenté de mettre par écrit ses souvenirs personnels sur l'apostolat de son Maître, et de reproduire littéralement les paroles qu'il avait recueillies de sa bouche, mais qu'il ait voulu par son témoignage éclairer l'intime de la personnalité du Sauveur, choisissant pour cela dans la tradition et dans ses souvenirs certains faits de nature à mettre en lumière la thèse dogmatique qu'il voulait inculquer, en précisant la portée par voie d'interprétation théologique et symbolique, et présentant en même temps l'enseignement de Jésus, cet enseignement qu'il avait autrefois reçu directement et profondément gravé en sa mémoire, sous une forme où se révèle l'influence des méditations profondes dont les paroles du Maître avaient été l'objet de la part de l'apôtre au cours de sa longue vie?

A tout bien considérer, c'est donc en saint Jean, plutôt qu'en toute autre personnalité de la fin du Ier siècle ou du commencement du IIe, qu'on peut le mieux se représenter, harmonieusement unis, les aspects si divers qu'une étude attentive révèle chez l'auteur du quatrième évangile : le témoin oculaire qui se trahit à la précision de certains détails du récit, — le théologien et l'apologiste qui, en face de la philosophie hellénique et de l'hérésie naissante, se préoccupe avant tout, en recueillant ses souvenirs, de défendre et de répandre sa foi, — le mystique enfin, qui, appuyé sur son inspiration personnelle, rend témoignage à l'action illuminatrice et sanctificatrice du Verbe incarné, afin que ses lecteurs trouvent, eux aussi, dans le Christ lumière et vie. Et ainsi, l'étude intrinsèque de l'évangile, insuffisante à elle seule à en établir l'authenticité, ne vient pas du moins contredire, pourvu que l'on tienne compte de toutes les particularités qu'elle met en lumière, le témoignage très ferme de l'ancienne tradition ecclésiastique qui en attribue la composition à l'apôtre saint Jean.

II. LA DOCTRINE DU QUATRIÈME ÉVANGILE.

— I. Préliminaires. II. Théologie trinitaire et Christologie (col. 564). III. Sotériologie (col. 572). IV. Eschatologie (col. 578). V. Conclusion (col. 580).

I. PRÉLIMINAIRES. — Pour bien comprendre la doctrine du quatrième évangile, en saisir la portée, et en marquer la place dans le développement de la révélation, il importe de déterminer d'abord le but de l'évangéliste, puis de dégager les idées directrices de son œuvre et les grandes lignes du plan qu'il a suivi.

1° *But du quatrième évangile*. — 1. *Ce n'est pas seulement de compléter les synoptiques*. — Plusieurs écrivains ecclésiastiques anciens ont pensé que saint Jean avait écrit son évangile pour compléter les synoptiques en comblant les lacunes que présentaient leurs récits de la vie de Jésus. De fait, comme on l'a vu précédemment, le quatrième évangile insiste sur le ministère hiérosolymitain que les synoptiques avaient laissé dans l'ombre; il contient des épisodes que nous ne connaîtrions pas sans lui, et il fournit des données chronologiques précises que le cadre adopté par la tradition synoptique ne comportait pas. Cependant il s'agissait pour saint Jean de tout autre chose que d'apporter à l'histoire évangélique quelques éléments nouveaux. Sans doute son témoignage devait compléter celui de ses devanciers, mais non pas tant au point de vue historique, en ajoutant quelques faits inédits à leurs récits ou en en précisant certains détails, qu'au point de vue doctrinal, en jetant une lumière nouvelle sur la vie et la personne de Jésus, afin de promouvoir chez les lecteurs de l'évangile la foi à sa divinité, et, par cette foi, l'union à Dieu dans le Christ. Ceux que son enseignement visait directement, ce n'étaient point des néophytes, des Juifs ou des païens, mais des chrétiens qui connaissaient déjà le Christ par la prédication évangélique élémentaire, qu'il fallait donc non point amener à croire, mais confirmer et perfectionner dans leur foi, en les faisant pénétrer plus profondément dans l'intime du Sauveur, dans le mystère de sa relation unique et ineffable avec Dieu, et en leur donnant ainsi une intelligence plus parfaite de son rôle de médiateur divin.

2. *Son but n'est pas non plus directement polémique*. — Si le dessein principal de saint Jean est essentiellement dogmatique, l'auteur du quatrième évangile n'aurait-il pas eu un but secondaire, polémique?

a) Plusieurs Pères de l'Église ont pensé que saint Jean s'était proposé, en écrivant son évangile, de combattre les hérétiques de son temps. Saint Irénée précise même, et désigne, parmi les erreurs visées par le quatrième évangile, celles de Cérinthe et celles de la secte, plus ancienne, des nicolaïtes. *Cont. Hæres.*, l. III, c. XI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 878. Les nicolaïtes, dont il est question dans l'Apocalypse, II, 6, où l'ange de l'Église d'Éphèse est félicité d'avoir eu leurs doctrines en horreur, tandis qu'à Pergame il se trouve quelques individus attachés à ces mêmes doctrines, II, 15, semblent être tombés dans des erreurs morales, plutôt que dogmatiques, et on ne voit pas bien quel passage du quatrième évangile pourrait les viser spécialement. Quant à Cérinthe, la question est plus complexe. D'une part, une tradition qui remonte à saint Polycarpe mentionne la présence à Éphèse, au temps de saint Jean, d'un personnage portant ce nom, que l'apôtre tenait pour un hérétique dangereux. Une anecdote racontée par saint Polycarpe et rapportée par Irénée, *ibid.*, l. III, c. III, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 853, et par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, l. III, c. XXVIII, n. 2, 6, *P. G.*, t. XX, col. 276, montre en effet saint Jean se refusant à entrer aux bains publics d'Éphèse, parce qu'il y avait aperçu Cérinthe, « l'ennemi de la vérité ». D'autre part c'est à ce même Cérinthe que les aloges attribuaient la composition du quatrième évangile. Irénée, *Cont. Hæres.*, l. I, c. XXVI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 686, prête à Cérinthe des doctrines très voisines de celles qu'enseignaient les gnostiques du IIe siècle, Valentin, Basilide, Marcion : distinction du Dieu suprême et d'un démiurge créateur; négation de la divinité de Jésus, représenté comme un homme sem-

blable aux autres, sur qui était descendu au jour de son baptême une vertu sortie du Dieu suprême. D'après d'autres témoignages (Hippolyte, Pseudo-Tertullien, Épiphane), il semble que Cérinthe ait soutenu plutôt des théories judaïsantes, analogues à celles des ébionites, en même temps qu'un certain docétisme. Devant l'imprécision et le peu de cohérence de ces traditions concernant Cérinthe, on est en droit de se demander si saint Irénée n'aurait pas prêté à cet hérétique des doctrines qui appartiennent en réalité à un gnosticisme plus développé. Calmes, *op. cit.*, p. 62; G. Bardy, *Cérinthe* dans *Revue biblique*, 1921, p. 344-373. Il est en tous cas excessif de prétendre retrouver dans le quatrième évangile l'intention précise de réfuter les erreurs cosmologiques, théologiques et christologiques, qu'Irénée attribue à Cérinthe (thèse soutenue par H. Cladder, *Unsere Evangelien*, Fribourg-en-B., 1919, p. 223 sq.), et de prêter à saint Jean une intention polémique contre l'hérésie, qui n'apparaît nulle part avec netteté dans son évangile. Dans sa première épître, saint Jean dénonce, il est vrai, les faux docteurs qui nient que Jésus soit le Christ. I Joa., II, 23 et IV, 2-3. Mais, bien qu'il y ait une relation étroite entre cette épître et l'évangile, on n'a pas de raison de leur attribuer un but et un caractère absolument identiques. Certes on est en droit de penser que l'apôtre, par son enseignement, se proposait de prémunir ses disciples contre les fausses doctrines qui commençaient à se répandre. Mais ce n'est point par une réfutation systématique qu'il l'a fait, c'est par le simple exposé d'une doctrine où la foi chrétienne revêt, sans en être altérée, la forme d'une philosophie religieuse grandiose : il donnait ainsi satisfaction aux besoins de l'esprit grec, épris de spéculation, et détournait par là même les intelligences des théories aventureuses, incompatibles avec le véritable Évangile, auxquelles avait donné naissance le judaïsme combiné avec l'hellénisme, première ébauche, forme judaïque de ce qui devait être plus tard le gnosticisme.

b) Plusieurs commentateurs ont pensé que, en écrivant son évangile, saint Jean avait eu l'intention, tout au moins secondaire, de combattre les Juifs. Le caractère antijudaïque du quatrième évangile a déjà été signalé plus haut, mais on a vu qu'il ne doit pas être exagéré. On restreindrait beaucoup trop le dessein de l'évangéliste en voyant dans son œuvre un écrit apologétique dirigé contre les Juifs, tel que fut plus tard le *Dialogue* de saint Justin. S'il s'était proposé directement de répondre aux objections des Juifs et de les convaincre de la messianité de Jésus, Jean aurait sans doute fait appel au témoignage des Écritures, à l'argument des prophéties; or il en use beaucoup moins que les autres évangélistes. Il semblerait plutôt que les chefs de la nation juive ayant été les ennemis acharnés de Jésus, et les Juifs restant les adversaires déterminés du christianisme, saint Jean les ait pris comme type des incrédules, de ceux qui refusent de voir la lumière venue dans le monde, d'autant que leur incroyance était plus coupable, puisque c'était au milieu d'eux, en leur présence, que le Verbe incarné avait accompli les œuvres merveilleuses qui témoignaient de sa mission divine. Quant au judaïsme lui-même, à sa valeur religieuse, saint Jean n'en fait pas même un objet de discussion. C'est pour lui un fait établi que le privilège d'Israël est périmé, n'existe plus, que les vrais adorateurs sont ceux qui servent le Père en esprit et en vérité, et que le salut est offert à tous les hommes sans distinction. A ce point de vue, c'est d'*universalisme* qu'il faut parler pour caractériser le quatrième évangile plutôt que d'*antijudaïsme*.

c) On a cru trouver dans la façon dont le quatrième évangile parle de Jean-Baptiste, insistant sur ce qu'il n'était que le précurseur de Jésus, à qui il rendit à plusieurs reprises un témoignage éclatant, la preuve d'une intention polémique de l'évangéliste contre les Juifs qui auraient, suppose-t-on, exploité contre le Christ le grand souvenir laissé par Jean-Baptiste. On a même imaginé, Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, 1898, qu'il existait dans le milieu asiate où parut le quatrième évangile, une secte de disciples de Jean-Baptiste qui voyaient en lui le Messie, et que l'évangéliste se serait proposé comme but direct de combattre cette secte. Cette dernière hypothèse ne trouve qu'un fondement insuffisant dans le fait, mentionné par les Actes des Apôtres, XVIII, 24-XIX, 6, que saint Paul rencontra à Éphèse des chrétiens qui ne connaissaient que le baptême de Jean, car rien n'indique que ceux-ci aient formé une secte. Quant aux passages du prologue, I, 7, 15, et des premiers chapitres du quatrième évangile où on soupçonne l'intention de rabaisser Jean-Baptiste pour grandir Jésus, ils ne font que reprendre et exploiter les déclarations du précurseur lui-même, rapportées par les synoptiques, Marc., I, 7-8; Matth., III, 11-12; Luc., III, 15-18, et l'intention polémique, si elle existe en ces passages, ne serait en tous cas qu'indirecte et secondaire.

2° *Idée centrale du quatrième évangile.* — L'évangile de saint Jean s'ouvre par un prologue, qui contient toute une théologie de l'Incarnation. Pour préciser l'idée centrale de l'évangile, il importe de déterminer d'abord le rapport de ce prologue avec le reste du livre, et de savoir dans quelle mesure cette théologie, avec l'idée du Logos qui la résume, domine les récits et les discours qui constituent le fond de l'Évangile.

1. *Exprimée dans le prologue.* — La plupart des commentateurs estiment que le prologue donne la clef de tout l'évangile, et qu'il y faut chercher l'idée maîtresse de l'œuvre entière. Harnack a soutenu l'opinion contraire, *Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, 1892, p. 189-231 : d'après lui, le prologue serait presqu'une pièce rapportée, sans lien intime avec le reste du livre, dont la christologie ne se rattacherait en aucune façon à l'idée du Logos, cette idée, empruntée à Philon et à la philosophie alexandrine, n'ayant été introduite au début de l'évangile que pour lui gagner des lecteurs dans les milieux hellénistes. Sans aller aussi loin que Harnack, Stanton, *op. cit.*, p. 166-179, estime lui aussi que le prologue n'a été composé qu'après l'évangile, que la doctrine du Logos n'a pas exercé d'influence sensible sur l'ensemble du livre ; elle est plutôt le couronnement de la christologie johannique qu'elle n'en est le point de départ. Cette manière de voir tient pour une grande part à ce que l'on interprète trop la doctrine johannique du Logos comme un décalque de la théorie philonienne, dont en effet on ne trouve pas de traces dans le quatrième évangile. Mais si l'on considère, avec les meilleurs commentateurs, l'idée johannique du Logos simplement comme l'expression technique d'une théologie de l'Incarnation (préexistence céleste du Fils de Dieu) qui a ses points d'attache dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament et se dégage assez nettement des épîtres de saint Paul, et de l'épître aux Hébreux, expression empruntée peut-être par l'évangéliste à la théologie alexandrine, ou du moins choisie par lui parce qu'elle était familière aux esprits cultivés formés par l'hellénisme, on doit reconnaître que cette théologie est sous-jacente à l'évangile tout entier, qui en est l'illustration par les actes et les discours de Jésus. Il est vrai que l'idée du Logos n'est pas reprise explicitement dans le corps de l'évangile, mais, d'une part, l'auteur a choisi de préférence pour les rapporter les faits plus particulièrement révélateurs de la puis-

sance et de la gloire du Verbe incarné, et, d'autre part, ayant dans le prologue attribué au Logos les deux grandes fonctions de Lumière et de Vie, I, 4, il a présenté les enseignements de Jésus de façon à développer principalement le double thème du Christ-Lumière et du Christ-Vie, tout en se gardant naturellement de mettre dans la bouche du Sauveur le nom de *Logos* par lequel celui-ci ne s'était jamais désigné.

2. *L'idée doctrinale essentielle* de l'évangile johannique est donc la manifestation en la personne de Jésus du Verbe, lumière et vie du monde, du Verbe qui était dès le commencement en Dieu, qui était Dieu, et qui, s'étant fait chair, a apporté aux hommes la grâce et la vérité qu'il possède en plénitude. C'est parce qu'il est le Verbe incarné que Jésus est l'unique Sauveur des hommes, et que la foi en lui est le moyen nécessaire pour posséder la véritable vie, la vie éternelle. Cette union de la divinité et de l'humanité en Jésus s'affirme dans tout le cours de l'évangile. Saint Jean en montre le signe dans les œuvres merveilleuses accomplies par le Sauveur, tandis que les discours du Christ qu'il rapporte ont pour principal objet de préciser la relation de Jésus avec Dieu et son rôle à l'égard des hommes. La christologie est donc le centre de la doctrine johannique, et l'évangile lui-même, en ses parties narratives, n'est que l'illustration par l'histoire de cette christologie.

3° *Plan du quatrième évangile.* — Il ne faut pas chercher dans l'évangile de saint Jean un plan rigoureux. Le cadre chronologique était fixé, en ses grandes lignes tout au moins, par l'histoire. Dans ce cadre, récits et discours se suivent dans un ordre qui n'est ni proprement logique, ni précisément historique. L'unité puissante du livre résulte de ce que tous les développements sont subordonnés à l'idée centrale indiquée plus haut, la manifestation de la divinité en Jésus, et rattachés à quelques thèmes caractéristiques, tels que celui du Christ-Lumière et celui du Christ-Vie, qui s'enchaînent et se combinent, un peu à la manière des thèmes musicaux dans une symphonie. L'évangile tout entier peut être considéré comme le développement de cette phrase du prologue, I, 5 : « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue. » L'évangéliste nous fait assister à la manifestation progressive du Verbe incarné, lumière du monde, et nous montre les âmes prenant parti pour ou contre la lumière : d'un côté les ennemis de Jésus, s'enfonçant dans leur incrédulité et s'efforçant en vain d'étouffer la lumière, de l'autre les disciples de Jésus, devenus enfants de Dieu par l'adhésion au Christ, dont la foi, s'éclairant, se fortifiant peu à peu, est finalement confirmée par le triomphe du divin Ressuscité, et trouve son expression définitive dans la parole de l'apôtre Thomas, qui est la véritable conclusion de l'évangile : « Mon Seigneur et mon Dieu! » XX, 2. La suite des développements est bien indiquée par le P. J. Huby, *Saint Jean*, dans *Études*, 20 octobre et 5 novembre 1921, et édition à part dans la série religieuse des brochures de l'*Action populaire*, qui résume ainsi l'évangile : « Dans les quatre premiers chapitres, avec le commencement de la mission publique de Jésus, la lumière se lève sur le monde comme une aube mystérieuse, et les hommes touchés de la douceur de ses premiers rayons, semblent disposés à lui faire bon accueil. L'enseignement de Jésus se précise, la lumière monte dans le ciel, et, à mesure qu'elle brille avec plus de clarté les âmes commencent à se discerner, les sympathies et les antipathies se dessinent : période de tendances, d'inclinations ou méfiances plutôt que de partis arrêtés, c. V et VI. Puis les antagonismes s'accusent : les disciples se serrent autour du Maître avec une foi plus ferme et plus lucide; les ennemis forment bloc, c. VII-XII. A la fin Jésus reste avec un petit groupe de fidèles auxquels, dans l'intimité d'une salle close et d'un repas d'adieu, il révèle les ultimes secrets de son cœur, c. XIII-XVII. Au dehors la haine atteint son paroxysme et pour un temps les puissances des ténèbres triomphent, c. XVIII-XIX. Mais la lumière sort du tombeau et l'évangile s'achève dans la sérénité, comme s'achève un beau jour d'été, quand, après l'orage, le soleil a reparu dans un ciel dégagé, c. XX-XXI. »

4° *La doctrine des discours du quatrième évangile et la théologie johannique.* — On peut se demander si, dans l'exposé de la théologie johannique, il ne conviendrait pas de distinguer la doctrine contenue dans les discours de Jésus et celle qui appartient en propre à l'évangéliste. Ainsi ont fait plusieurs de ceux qui ont étudié la théologie du quatrième évangile : Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1893, t. I et II; Stevens, *The Theology of the New Testament*, Edimbourg, 1899; Tixeront, *Histoire des dogmes*, 1re édit., Paris, 1905, t. I. On se propose par ce moyen de distinguer dans la doctrine de saint Jean ce qui vient directement et explicitement de Jésus lui-même et ce que l'apôtre, sous l'inspiration de l'Esprit Saint, a pu ajouter à la révélation faite par le Sauveur au cours de sa vie terrestre. D'autres, tels que le P. Lebreton, estiment au contraire qu'il est superflu, et peut-être impossible, de distinguer dans l'analyse théologique de l'évangile, les discours de Jésus et les réflexions de l'évangéliste, car saint Jean n'a pas rapporté littéralement les discours du Sauveur, et il les présente sous une forme où son empreinte personnelle est nettement marquée : « la révélation vient authentiquement de Jésus, mais ce n'est qu'à travers l'âme de saint Jean qu'on la peut aujourd'hui percevoir : c'est l'apôtre qui, en vue du but qu'il s'était fixé, a choisi les paroles de son Maître; c'est lui qui les développe, les interprète, et qui, dès le seuil de son évangile, nous donne, dans son prologue, la clef du mystère. » Lebreton, *op. cit.*, p. 444. Il semble donc préférable, surtout quand on se place au point de vue théologique plutôt qu'au point de vue historique, d'exposer la doctrine johannique en prenant l'évangile dans son ensemble, sans distinguer entre ses diverses parties.

II. Théologie trinitaire et Christologie. — 1° *L'idée de Dieu.* — On ne peut séparer l'enseignement du quatrième évangile sur Dieu de sa doctrine christologique, car ce que cet enseignement présente de caractéristique est inclus dans cette relation unique du Père avec le Fils, son Verbe, qui domine toute la théologie johannique. Le « seul vrai Dieu » ne peut être connu, de cette connaissance de foi qui est déjà la vie éternelle, XVII, 3, que par l'intermédiaire de son envoyé, son Fils, Jésus-Christ. Car il est absolument invisible, I, 18 : nul homme, pas même Moïse et les voyants de l'Ancien Testament favorisés de théophanies, ne l'a vu en son essence; seul, son Fils unique le connaît et peut le faire connaître. Cf. Matth., XI, 27 et Luc., X, 22, sentence isolée dans les synoptiques et toute johannique par l'idée et l'expression. Dieu n'est pas limité dans le temps ni dans l'espace, sa nature est toute spirituelle, comme le déclare Jésus à la Samaritaine : « Dieu est Esprit », IV, 24, pour lui faire comprendre que le culte qui convient à Dieu est un culte spirituel. D'ailleurs la spiritualité de Dieu ne l'isole pas du monde, car il agit dans le monde, et son action, universelle et incessante, ne connaît pas de repos. V, 17. Il agit par son Verbe, mais il agit aussi par lui-même (à la différence du Dieu des gnostiques qui ne communique avec la création que par des êtres intermédiaires) : il envoie son Fils, et, quand les hommes viennent à Jésus pour le suivre, c'est le Père qui les attire. VI, 44. Son action est une action vivifiante : la vie qu'il possède en lui-même, il la communique à son

Fils, et par celui-ci aux hommes. v, 26; vi, 58. Mais le trait le plus caractéristique de l'action divine, c'est qu'elle est inspirée par l'amour. Si la définition : « Dieu est amour » se trouve dans la première épître johannique et non dans l'évangile, elle y a son équivalent, car celui-ci est tout rempli des manifestations de l'amour du Dieu Père pour son Fils et pour les hommes et pourrait se condenser en cette déclaration : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle » iii, 16.

En cet amour se manifeste la paternité de Dieu. « Le Père », c'est le nom le plus ordinaire et le plus caractéristique de Dieu dans le quatrième évangile. L'idée synoptique de la paternité universelle de Dieu s'y retrouve (en particulier dans les passages tels que iv, 23; xv, 16; xvi, 23, où Jésus donne à Dieu le nom de Père sans allusion à lui-même); cependant la paternité divine y exprime d'abord et avant tout la relation mystérieuse qui existe entre Dieu et Jésus-Christ, son Fils unique, puis les rapports entre Dieu et les croyants qui, associés en quelque manière par le Sauveur à sa filiation divine, deviennent enfants de Dieu, participants à sa vie. i, 12. On pourrait même croire, à lire superficiellement certains textes, que la paternité de Dieu ne s'étend pas à ceux qui refusent de croire au Christ. Aux Juifs qui déclarent n'avoir d'autre père que Dieu, Jésus réplique en effet : « Si Dieu était votre père, vous l'aimeriez... Vous avez pour père le diable... » viii, 42, 44. Mais il ne s'agit ici que de la paternité spirituelle de Dieu, qui fait des croyants ses fils adoptifs en un sens spécial et qui suppose des conditions morales chez ceux qui veulent mériter ce titre de vrais fils. C'est dans le même sens, moral et non physique, que Jésus refuse aux Juifs le droit de se dire enfants d'Abraham, viii, 39, alors même que, par la génération charnelle, ils en sont les authentiques descendants.

2° *Le Fils de Dieu.* — Cf. article Fils de Dieu, t. v, col. 2395-2397 et col. 2404-2406.

Dans plusieurs passages des synoptiques Jésus est désigné ou se désigne lui-même comme Fils de Dieu en un sens spécial, impliquant entre lui et Dieu une relation exceptionnelle. Mais ce caractère unique, transcendant de la filiation divine du Christ est beaucoup plus accusé dans le quatrième évangile. Il ne peut plus être ici question d'une filiation entendue simplement au sens moral et religieux; saint Jean fait nettement reposer la filiation divine du Christ sur un fondement métaphysique. Les croyants sont bien *enfants* de Dieu, τέκνα τοῦ θεοῦ, i, 12, mais Jésus seul est dit le Fils, υἱός; il est le Fils par excellence, l'unique engendré du Père, μονογενής, i, 14, 18; iii, 16-18, cf. I Joa., iv, 9, qui était de toute éternité dans le sein du Père. i, 18.

Pour analyser complètement l'idée de la filiation divine dans le quatrième évangile, il faut l'envisager sous un double aspect, et comme à un double moment : dans la préexistence céleste du Christ, puis dans la vie historique de Jésus.

1. *Le Fils de Dieu préexistant.* — En plusieurs passages des discours rapportés par saint Jean, Jésus affirme sa préexistence. Il est (ἐγὼ εἰμί, au présent), avant qu'Abraham ne fût, viii, 58; il était glorifié avant que le monde existât, xvii, 5; Dieu l'a aimé avant la création du monde, xvii, 24; il remontera au ciel où il était auparavant et d'où il est descendu. vi, 38, 62. Ces textes ne peuvent s'entendre, comme l'ont soutenu certains exégètes, Beyschlag, Wendt, etc. d'une préexistence purement idéale, dans la pensée et les desseins de Dieu : quand Jésus se déclare antérieur à Abraham, ce n'est pas d'idées, mais bien de personnes qu'il s'agit; la personne historique du Christ est ici identifiée avec un être divin, préexistant d'une existence éternelle, comme le montre le prologue, où la pensée de l'évangéliste trouve dans la doctrine du Logos son expression définitive.

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » i, 1. En ce premier verset de l'évangile, saint Jean affirme l'éternelle préexistence du Logos, son éternelle communion avec Dieu, et enfin sa divinité. Dès cette origine des choses, ἐν ἀρχῇ, dont parle le début de la Genèse, le Logos existait, ἦν, et non pas commençait d'être, ἐγένετο, comme les créatures. Il existait donc éternellement, et de toute éternité il était auprès de Dieu, πρὸς τὸν θεόν (Dieu le Père, comme l'indique l'article); distinct du Père par conséquent, mais dans une union intime de vie avec lui, cf. i, 18 : le monogène qui est dans le sein du Père. Il possédait lui-même la divinité : θεός, sans article, n'est plus ici un nom personnel, mais indique la nature divine qui appartient au Verbe aussi bien qu'au Père.

L'évangéliste décrit ensuite l'action du Verbe dans le monde. Il est d'abord l'agent de la création : la Genèse représentait le monde comme créé par une parole de Dieu, le Verbe johannique est cette Parole substantielle, par laquelle tout a été fait. i, 3. Il est ensuite principe de vie et de lumière pour l'humanité. i, 4, 9. Son action vivificatrice et illuminatrice, qui s'est exercée au milieu des ténèbres par la révélation de l'Ancien Testament, i, 10, 11, a son couronnement dans l'Incarnation, par laquelle il est venu personnellement dans ce monde, apportant aux hommes la grâce et la vérité, qu'il possède en plénitude. i, 14, 16, 17.

Au terme de cette description des attributs et de l'action du Logos, le Verbe préexistant est nettement identifié avec le Christ, auquel Jean-Baptiste rend témoignage. i, 15, 17. Et par là s'affirme la personnalité du Verbe avant l'Incarnation : ce n'est pas, comme le Logos de Philon, un être abstrait, métaphysique, une idée personnifiée, c'est un être concret, qui, après l'Incarnation, garde sa même personnalité dans son existence terrestre. C'est tellement une personne que vise saint Jean, même quand il désigne le Verbe par des termes abstraits comme la lumière, τὸ φῶς, qu'à ce terme neutre il fait rapporter des pronoms au masculin, αὐτὸν, i, 11 et 12, qui montrent bien que, dans sa pensée, c'est du Christ qu'il s'agit. La différence entre la conception johannique du Logos et la théorie philonienne n'est pas moins marquée quand il s'agit du rôle du Verbe dans le monde : le Logos de Philon est un être intermédiaire, à mi-chemin entre Dieu et le monde, et qui les unit l'un à l'autre, tandis que le Verbe de saint Jean n'est point un Dieu inférieur; sa divinité est identique à celle du Père; c'est par le moyen de son incarnation qu'il est un médiateur, qui « réunit Dieu et l'homme, non parce qu'il se trouve entre eux, mais parce qu'il est à la fois l'un et l'autre. » Lebreton, *op. cit.*, p. 594.

Aussi, beaucoup plus qu'au Logos de Philon, c'est au Christ préexistant de l'épître aux Colossiens et de l'épître aux Hébreux que fait penser le Verbe johannique. Le mot Logos ne figure pas, il est vrai, dans ces deux épîtres, mais toutes les idées essentielles de la théologie de saint Jean y sont déjà exprimées. La personne historique du Christ y est identifiée avec un être divin, qui est le Fils par excellence, Col., i, 13; Heb., i, 2, 5, 8, préexistant à toute créature, en qui, par qui et pour qui tout a été créé, Col., i, 15-17; Heb., i, 2, possédant la plénitude de la divinité, Col., ii, 9, et ayant droit à l'appellation divine. Heb., i, 8. Ces données de la théologie paulinienne, saint Jean leur a donné une expression encore plus nette, et les a synthétisées dans le mot de Logos, qui devenait ainsi l'expression technique de la foi chrétienne en la préexistence et en la divinité du Christ.

Le nom de Fils de Dieu n'est pas appliqué au Verbe dans le prologue du quatrième évangile, sinon en tant que le Verbe incarné est identifié avec Jésus-Christ, et, dans le reste de l'évangile, la filiation divine exprime toujours la relation transcendante de Jésus avec Dieu. On s'est donc demandé si, dans la conception johannique, le Verbe ne devient pas Fils de Dieu par l'Incarnation, au lieu d'être engendré éternellement (Loisy, *op. cit.*, p. 102). Mais — de quelque façon d'ailleurs qu'on interprète l'expression μονογενὴς υἱός, III, 16, 18, (au ỷ. 18 du c. I, la leçon occidentale μονογενὴς θεός, mieux attestée, est peut-être préférable à la leçon commune μονογενὴς υἱός), qui peut s'entendre ou du Verbe incarné ou du Verbe préexistant, — si l'on prend la pensée de saint Jean dans son ensemble, avec l'identité personnelle fortement affirmée du Verbe et du Fils, si l'on tient compte des textes de l'évangile, III, 17; X, 36; cf. I Joa., IV, 14, où la filiation divine semble bien donnée comme antérieure à la mission terrestre du Christ dont elle est le fondement et assure l'efficacité, si l'on remarque enfin que dans l'épître aux Hébreux la génération éternelle du Fils était déjà nettement exprimée, on devra conclure que saint Jean n'a pas envisagé la filiation divine du Christ seulement du point de vue historique, comme une génération dans le temps, mais du point de vue métaphysique, comme une filiation éternelle, dont le terme est le Verbe préexistant. Cf. Calmes, *op. cit.*, p. 140-144.

2. *Le Verbe incarné.* — « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous », I, 14, homme parmi les hommes. Jésus-Christ est le Verbe incarné, et c'est par l'analyse des relations entre Jésus et le Père qu'on peut compléter l'étude des rapports du Verbe, du Fils éternel avec Dieu. Mais on ne saurait s'attendre à trouver marquée en saint Jean avec toutes les précisions fixées par la théologie postérieure la distinction entre ce qui, dans le Christ, ressortit à la divinité et ce qui appartient à l'humanité. On l'a fait justement remarquer : « chez saint Jean, plus encore peut-être que chez saint Paul, l'unité de la personne du Christ est l'objet principal de la contemplation; l'apôtre ne méconnaît pas la distinction des natures, il n'oublie pas la diversité des rapports qu'elles fondent; mais il est soucieux avant tout de ne pas diviser le Christ. » Lebreton, *op. cit.*, p. 477. Sous le bénéfice de cette remarque, on peut étudier successivement dans le Christ johannique l'humanité et la divinité.

a) *La nature humaine en Jésus.* — Certains critiques, Loisy par exemple, mettent une opposition radicale, on l'a vu plus haut, entre le Christ synoptique et le Christ johannique, ce dernier étant représenté comme un être divin, dont la divinité rayonne en toutes les actions et toutes les paroles. D'autres par contre, Lepin, *La valeur historique du quatrième évangile*, 2e partie, p. 334, pour rapprocher le quatrième évangile des synoptiques, ont peut-être insisté un peu trop sur les caractères humains de la physionomie du Christ dans le quatrième évangile, et attribué à son humanité des traits qui, dans la pensée de l'évangéliste, semblent bien constituer des privilèges divins. Il est certain que saint Jean a mis surtout en évidence ce qui, dans la personne et dans l'activité de Jésus, était une manifestation de la gloire du Verbe incarné. Son Christ n'en est pas moins un homme, pleinement homme, dont les démarches, — on l'a indiqué déjà — sont d'un homme, dont les sentiments sont essentiellement humains. Rien de plus convaincant à ce point de vue que l'épisode de la résurrection de Lazare, XI, voir surtout ỷ. 33, 35, 41. On notera que si l'évangéliste passe sous silence, délibérément sans doute, certains épisodes, comme la tentation et comme l'agonie de Gethsémani, où le Christ apparaît dans une attitude qui semble lui attribuer les faiblesses de l'humanité, il signale d'autre part le trouble qui s'empare de Jésus à la pensée de sa mort prochaine, XII, 27, et son angoisse lorsqu'il songe à la trahison imminente, XIII, 21.

C'est également d'une façon humaine que le Christ johannique se comporte ordinairement dans ses relations avec Dieu, et les sentiments qu'il exprime à l'égard de son Père sont le plus souvent ceux d'une créature humaine, qui se sent inférieure à Dieu, qui, humblement et amoureusement, reconnaît et accepte sa dépendance totale vis-à-vis de Dieu. Il déclare que son Père est plus grand que lui, XIV, 28; il l'aime, et, parce qu'il l'aime, fait en tout sa volonté, XIV, 31; XV, 10; VIII, 29, 55; etc., disant ce que son Père lui prescrit de dire, XII, 49-50, accomplissant l'œuvre qu'il lui a donnée à faire, IV, 34; XVII, 4. On a dit (Réville et Loisy) que le Christ johannique ne prie pas, ou que, s'il prie, c'est pour la forme, pour l'édification de ceux qui l'entendent. Cette interprétation de passages tels que XI, 41; XII, 27; XVII, 1, ne saurait se soutenir : l'assurance d'être exaucé par le Père qui s'affirme en ces prières n'empêche pas que l'attitude de Jésus y soit celle d'un homme qui sollicite de la puissance divine l'accomplissement de ses désirs.

Faut-il voir dans le titre « Fils de l'homme », dont use assez fréquemment le Christ johannique pour se désigner lui-même, l'expression du côté humain de sa personnalité? Il semble plutôt que, dans le quatrième évangile, comme dans les synoptiques, ce titre ait un sens messianique, en relation avec la glorification du Christ, I, 51; V, 27; VI, 63; XII, 23. Il y a même un passage, III, 13, où Jésus paraît dire qu'il préexistait au ciel, en qualité de Fils de l'homme : il en résulte tout au moins que le Fils de l'homme ne fait qu'un personnellement avec le Verbe éternel.

b) *La nature divine en Jésus.* — Le titre de Fils de Dieu, appliqué à la personne historique de Jésus marque dans le quatrième évangile, plus nettement que dans les synoptiques, la participation du Christ à la nature divine. Sans doute c'est encore un titre messianique, mais il s'applique à la personne du Christ, plutôt qu'il ne désigne sa mission et ses fonctions de Messie. Saint Jean ne remonte pas de la messianité de Jésus à sa filiation divine : c'est de la filiation divine entendue au sens propre que découlent les pouvoirs et l'activité messianiques; Jésus est Messie parce qu'il est Fils de Dieu par éminence, parce qu'il possède une nature divine. Contre cette assertion on ne saurait alléguer le passage X, 34, où Jésus répond aux Juifs, qui lui reprochent de se faire Dieu, par un texte des Psaumes où certains hommes sont appelés dieux. Il s'agit là seulement d'une sorte d'argument *ad hominem*. « S'appuyer sur ce passage pour nier le caractère métaphysique et transcendant de la filiation divine, serait aller contre ce qu'il y a de plus clair dans la doctrine johannique. » Loisy, *op. cit.*, p. 102.

La divinité du Fils de Dieu n'est donc pas une divinité d'ordre inférieur : elle fait du Fils l'égal du Père, ainsi que l'ont compris les Juifs eux-mêmes qui reprochaient à Jésus comme un blasphème l'affirmation de cette égalité, V, 18. Égal au Père, le Fils l'est par sa science, qui est parfaite et universelle : « Nous savons, déclarent ses disciples, que tu connais tout et que tu n'as pas besoin qu'on t'interroge, et c'est pour cela que nous croyons que tu es sorti de Dieu. » XVI, 29. Et l'évangéliste en toute occasion signale la connaissance surnaturelle que possède le Christ des choses les plus secrètes, ainsi que de l'avenir, II, 24; VI, 65; XII, 33, etc. Le Père et le Fils ont aussi la même puissance. L'activité du Christ se confond avec celle du Père, V, 17, 20, 36, et les œuvres qu'il fait sont le témoignage irréfutable de son union avec Dieu. En un mot, le Père remet tout entre les mains du Fils, III, 35; XIII, 3, de sorte que Jésus peut déclarer à ses disciples : « Tout ce qu'a mon

Père est à moi », XVI, 15, et dire à son Père : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi. » XVII, 10. C'est cette communication de la nature et des attributs divins qu'expriment les affirmations du Christ : « Je suis dans le Père et le Père est en moi. » XIV, 10-12. Cf. XVII, 22-23 : « Moi et le Père, nous sommes un. » X, 30.

Cette unité du Père et du Fils, cette « immanence réciproque du Père et du Fils », permet de concilier l'affirmation johannique de l'égalité du Père et du Fils avec l'affirmation non moins nette de la dépendance du Fils par rapport au Père, dépendance non point seulement de l'humanité du Christ à l'égard de Dieu, mais aussi dépendance éternelle du Fils vis-à-vis du Père : « le Fils ne peut rien faire de lui-même, à moins qu'il ne le voie faire au Père. » V, 19. « Comme le Père a la vie en lui, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui. » V, 26. Ainsi que l'a fait très justement remarquer le P. Lebreton, le Fils, dans la doctrine de saint Jean, n'est point conçu comme un être intermédiaire, détaché pour ainsi dire de Dieu afin d'être son instrument et son représentant, et qui aurait reçu à l'origine, pour les posséder ensuite en toute indépendance, les privilèges et les pouvoirs divins nécessaires à son action dans le monde : le Père demeure et agit constamment dans le Fils, étant ainsi à tout instant la source, le principe de tout ce que celui-ci possède et de tout ce qu'il fait. La divinité du Fils n'est donc pas subordonnée et inférieure à celle du Père, c'est la divinité même du Père qui lui est communiquée : « Si le Fils ne dit rien de lui-même, s'il n'a rien qu'il ne tienne du Père, c'est qu'entre le Fils et le Père tout est commun, l'action, la vie, l'être, c'est que le Fils est dans le Père et que le Père est dans le Fils. » Lebreton, *op. cit.*, p. 483.

c) *Mode et moment de l'Incarnation.* — Il ne faut pas chercher dans le quatrième évangile des données précises sur le mode et sur le moment de l'Incarnation. La préoccupation essentielle de l'évangéliste est de montrer en Jésus le Fils de Dieu et d'expliquer cette filiation divine par l'union du Verbe et de l'humanité; et il ne semble pas avoir envisagé la question de l'origine de l'humanité de Jésus, non plus que celle du mode de son union au Verbe. Ce qu'on peut du moins affirmer, c'est que, pour lui, l'humanité dans laquelle le Verbe s'est manifesté était une humanité complète. S'il est dit que « le Verbe s'est fait chair », le mot *chair* indique ici la nature humaine en son intégrité. Dans la pensée de l'évangéliste, le Verbe n'a pas pris seulement un corps. Jésus avait une âme humaine, douée d'une intelligence et d'une volonté humaines. D'autre part, il résulte de tous les textes indiqués au paragraphe précédent, que le Verbe, en devenant homme, n'a rien perdu de ses prérogatives divines.

Saint Jean ne précise pas quel fut le moment initial de l'Incarnation. Bien qu'il ne soit question dans le quatrième évangile que de la manifestation du Verbe incarné dans la carrière publique de Jésus, et que la vie cachée du Sauveur soit en dehors de la perspective directe de l'évangéliste, on peut tenir pour certain que, dans la pensée de saint Jean, l'humanité de Jésus n'a jamais cessé d'être possédée par le Verbe. La formule « le Verbe s'est fait chair » indique assez clairement que le Verbe ne s'est pas uni à une personnalité humaine déjà constituée, et, quoique l'évangéliste ne dise rien sur l'origine de l'humanité du Christ, sa façon de parler suppose que dès l'instant de sa formation cette nature humaine a été placée sous le domaine du Verbe. « Il paraît impossible, qu'il ait songé à faire incarner le Verbe de Dieu en un individu qui jusqu'à sa trentième année n'aurait été qu'un homme ordinaire, né comme les autres hommes, sans rien qui le distinguât des autres Galiléens. » Lepin, *op. cit.*, p. 362. Cela suffit à montrer l'invraisemblance de la supposition faite par certains critiques (cf. Loisy, *op. cit.*, p. 105, 181), d'après lesquels, dans la perspective du quatrième évangile, le moment initial de l'Incarnation se confondrait avec le baptême de Jésus, « parce que c'est alors seulement que la gloire du Verbe commence à se manifester dans les œuvres du Sauveur. » On verra plus loin ce qu'il faut penser de l'hypothèse complémentaire des mêmes critiques qui, voyant dans la descente de l'Esprit divin sur Jésus au baptême la représentation sensible de l'Incarnation du Verbe, estiment que, dans la pensée de saint Jean, l'Esprit que reçoit Jésus ne se distingue pas du Verbe.

Il n'en reste pas moins que la naissance terrestre du Christ, avec son caractère miraculeux, demeure en dehors de la perspective du quatrième évangile, bien que la tradition relative à cette naissance miraculeuse fût certainement répandue dans l'Église par le premier et le troisième évangiles, au moment de la composition de l'évangile johannique. La conception miraculeuse du Christ serait pourtant enseignée dans notre évangile s'il fallait lire, I, 13, ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη, au lieu de la leçon commune οἳ... ἐγεννήθησαν : c'est alors du Verbe incarné et non des croyants qu'il serait dit qu'Il est né, non du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu. Cette leçon, qui est attestée par quelques mss a pour elle le témoignage de plusieurs auteurs anciens. Sans parler d'une allusion plus ou moins claire de saint Ignace, *Smyrn.*, I, 1, on la retrouve à coup sûr chez Irénée, *Cont. hæreses*, l. III, c. XVI, n. 2 et c. XIX, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 921-922 et 940, et dans Tertullien, *De carne Christi*, XIX, *P. L.*, t. II, col. 784. Tertullien, qui connaissait la leçon actuelle, la regardait comme une altération dont il rendait responsables les valentiniens. C'est vraisemblablement aussi la leçon ὃς ἐγεννήθη que lisait saint Justin. Cf. *Dial.*, LXIII, 2, *I Apol.*, XXXII, 9, etc., *P. G.*, t. VI, col. 620 et 380. Elle aurait donc quelque chance d'être la leçon primitive. Quoi qu'il en soit, et même avec la leçon ordinaire, on a pu dire qu'il ne serait pas nécessaire de presser beaucoup le texte du prologue pour en tirer, sur l'origine humaine du Christ, des indications conformes à la théologie traditionnelle de l'Incarnation. Cf. Calmes, *op. cit.*, p. 125-127.

3° *L'Esprit Saint.* — L'Esprit Saint — ou simplement l'Esprit, selon l'expression ordinairement employée par saint Jean — est souvent mentionné dans le quatrième évangile, en particulier dans les discours après la Cène, où Jésus promet à ses apôtres, après qu'il les aura quittés, de leur envoyer l'Esprit de vérité. Mais c'est la mission de l'Esprit Saint, son rôle dans l'Église et dans la vie individuelle des disciples du Christ, qui sont l'objet direct de l'enseignement de Jésus, beaucoup plus que la nature de ce mystérieux Paraclet, par qui se continuera et s'achèvera l'œuvre du Sauveur. De ce qui est dit des fonctions de l'Esprit Saint, XIV, 16-17, 26; XV, 26; XVI, 7-15, on peut cependant conclure immédiatement qu'il n'est pas une simple créature, mais appartient à la sphère du divin : il est envoyé par Dieu pour régénérer, sanctifier, fortifier, consoler, pour révéler toute vérité, et son action est si divine qu'elle sera plus efficace que celle du Christ lui-même. XVI, 7. Cette action dans les âmes ne commencera d'ailleurs qu'après le retour de Jésus auprès de son Père, car l'Esprit Saint sera envoyé par le Christ glorifié. C'est pourquoi l'évangéliste dit que, durant la vie terrestre du Sauveur, « l'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » VII, 39. (Le texte grec : οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα est rendu par la Vulgate : *nondum erat Spiritus datus.*) L'Esprit Saint existait cependant alors auprès de

Dieu, puisque son intervention au baptême du Christ est nettement indiquée, l'évangéliste veut dire seulement que sa mission sanctificatrice n'était pas commencée.

La question se pose de savoir si ce don de Dieu, cette force divine qu'est l'Esprit Saint, n'est qu'un mode de de l'être et de l'activité de Dieu, ou s'il possède une personnalité distincte de Dieu, distincte aussi du Verbe.

1. *Il est distinct du Père.* — Le rôle de l'Esprit Saint, tel qu'il est décrit dans les discours après la Cène, est bien un rôle personnel : il doit remplacer le Christ auprès des apôtres ; « je prierai le Père, et il vous donnera *un autre Paraclet*, pour qu'il soit avec vous toujours », xiv, 15, leur servir d'avocat, de guide, de conseiller, leur rappeler et leur faire comprendre les enseignements de Jésus. L'Esprit est même tellement considéré dans le quatrième évangile comme une personne, qu'il est toujours désigné par le pronom masculin ἐκεῖνος, alors que le nom que remplace le pronom est le neutre πνεῦμα. Et sa personnalité est distincte de la personnalité du Père. Le texte : Dieu est Esprit, iv, 24, veut simplement insister sur la nature spirituelle de Dieu, mais ne signifie pas qu'il n'y ait pas de distinction réelle entre Dieu et l'Esprit; cette distinction est au contraire nettement marquée dans les passages où l'Esprit Saint est représenté comme procédant du Père, envoyé par le Père, donné par le Père.

2. *Il est distinct du Fils.* — Il y a dans le quatrième évangile des passages analogues qui marquent aussi une distinction réelle entre le Christ et l'Esprit. Envoyé par le Père comme « un *autre* Paraclet », l'Esprit Saint doit donc être distinct du Christ qui était pour ses apôtres le premier Paraclet, auquel d'ailleurs l'Esprit doit rendre témoignage et qu'il doit glorifier. Cependant beaucoup de critiques et d'exégètes pensent que, dans la pensée de saint Jean, l'Esprit est identifié avec le Christ glorifié. Ils s'appuient sur plusieurs textes où le Christ semble faire coïncider son retour avec la venue de l'Esprit, et paraît dire à ses disciples que, par la présence de l'Esprit Saint en eux, il leur sera lui-même présent. xiv, 18-19. Mais ces textes — qui s'entendent beaucoup plus naturellement, on doit le reconnaître, de la présence spirituelle du Christ que de ses apparitions après la Résurrection auxquelles les appliquent certains commentateurs, ou de la parousie — ne prouvent pas que l'Esprit soit identique au Fils, mais expriment simplement l'unité du Fils et de l'Esprit, unité toute semblable à celle qui existe entre le Père et le Fils, et qui fait que recevoir et posséder l'Esprit, c'est recevoir et posséder le Fils, comme posséder le Fils c'est posséder le Père. xiv, 23. Ainsi qu'on l'a très justement fait remarquer, « dans la doctrine de saint Jean, les relations du Fils et de l'Esprit sont celles du Père et du Fils », Lebreton, *op. cit.*, p. 491, et, puisque le Père et le Fils constituent deux personnalités distinctes, on en peut dire autant, en raison de ce parallélisme, du Fils et de l'Esprit. — On a moins de raisons encore d'identifier l'Esprit Saint au Verbe préexistant, comme l'ont fait plus ou moins nettement les critiques qui voient dans la descente visible de l'Esprit sur la tête de Jésus au moment de son baptême la manifestation sensible de l'Incarnation qui se serait produite à cet instant, le Verbe-Esprit ayant pris alors possession de l'humanité de Jésus (Loisy, *op. cit.*, p. 105). Même dans l'hypothèse — que nous tenons bien entendu pour inadmissible — où saint Jean aurait considéré le baptême du Christ comme le moment initial de l'Incarnation, cette conclusion ne serait pas justifiée : l'Esprit interviendrait dans l'Incarnation ainsi comprise de la même façon que saint Matthieu et saint Luc le font intervenir dans la conception miraculeuse de Jésus, sans pour cela donner à entendre que c'est l'Esprit qui s'incarne dans le sein de Marie.

3. *Ses relations avec le Père et le Fils.* — De l'ensemble des textes du quatrième évangile qui définissent les relations de l'Esprit divin avec le Père et le Fils, on peut conclure que l'Esprit est au Fils à peu près ce que le Fils est au Père : le Fils témoin du Père, l'Esprit témoin du Fils; l'Esprit glorifiant le Fils, comme le Fils glorifie le Père; le Fils envoyant l'Esprit, comme lui-même est envoyé par le Père. Ce dernier texte (ainsi que les autres passages du Nouveau Testament où le Saint-Esprit est désigné comme l'Esprit du Fils, l'Esprit du Christ), montre qu'il y a une relation plus directe et plus immédiate entre le Fils et l'Esprit, qu'entre le Père et l'Esprit. Mais, comme le fait remarquer justement le P. Lebreton, « même dans ses relations avec l'Esprit, le Fils est dépendant du Père : il envoie l'Esprit « de la part du Père. » xv, 26. Et en définitive, par l'intermédiaire du Fils, qui sollicite et obtient du Père le don de l'Esprit, qui ne donne à l'Esprit que ce qu'il a lui-même reçu du Père, xvi, 14-15, c'est du Père que procède l'Esprit, comme de son premier principe. xv, 26.

III. Sotériologie. — La mission du Verbe incarné est de *sauver* le monde. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. » iii, 16-17. Il faut exposer, d'après la doctrine du quatrième évangile, comment Jésus est le Sauveur du monde, et en quoi consiste le salut.

1° *Jésus-Christ Sauveur du monde.* — 1. *Universalité du salut.* — Le mot κόσμος revêt dans le quatrième évangile plusieurs acceptions un peu différentes. Abstraction faite de quelques passages où il désigne l'ensemble des choses créées, i, 9, 10, il s'applique à l'humanité, mais à l'humanité non régénérée par le Christ et soumise au joug du péché : tantôt, comme dans le texte cité plus haut, il s'agit de l'humanité telle qu'elle était avant la venue du Christ, plus souvent il s'agit du monde hostile à l'œuvre rédemptrice, et sous ce nom saint Jean désigne l'ensemble des forces qui s'opposent sur la terre au règne de Dieu, le royaume de Satan, « prince de ce monde », xii, 31; xiv, 30; xvi, 11, auquel appartiennent ceux qui refusent de croire au Fils de Dieu, tandis que les croyants cessent d'être du monde, pour devenir enfants de Dieu. xv, 19.

Avant la venue du Christ, toute l'humanité était plongée dans le péché, ou, ce qui a le même sens dans la langue johannique, le monde était tout entier dans les ténèbres, les ténèbres étant le symbole de l'ignorance, du mal et de la mort. Le Christ est venu comme la lumière du monde, i, 8; viii, 12; xii, 35, 46, offrant la lumière de vie à ceux qui marchent dans les ténèbres. Il apporte à ceux qui croient en lui la vérité qui les arrache à l'esclavage du péché, et leur donne la véritable liberté, viii, 32, 35-36. Il leur communique surtout la vie. vi, 35; x, 10.

Il est ainsi l'unique Sauveur des hommes, car il est le chemin, la vérité et la vie; par lui seul on peut aller à son Père, xiv, 7, par lui seul on peut passer des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie. Ce sont là deux ordres distincts et entièrement séparés, correspondant sensiblement à ce que la théologie actuelle appelle l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce, et qui sont caractérisés dans la doctrine johannique par l'opposition de la chair et de l'esprit. « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. » iii, 6. L'homme né de la chair, appartient par nature à la chair, et il ne peut s'élever à la sphère de l'Esprit, au monde spirituel et divin, que par une régénération, une nouvelle naissance, qui le fait enfant de Dieu. Et

c'est par l'intermédiaire du Christ, Fils de Dieu, et par l'action de son Esprit que se fait cette régénération. Tous ceux qui refusent de croire au Christ restent donc dans les ténèbres, qu'ils ont préférées à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises, III, 19; dans leur orgueil ils ont dit qu'ils voyaient, et ont fermé les yeux à la lumière divine, c'est pourquoi ils deviennent aveugles, IX, 39; au lieu de participer à la filiation divine, ils restent fils du diable dont ils veulent accomplir les désirs, VIII, 44, et ils meurent dans leur péché. VIII, 21.

Bien que ces déclarations ne s'adressent directement qu'aux Juifs, le Christ johannique laisse suffisamment entendre qu'il est le Sauveur, et l'unique Sauveur de toute l'humanité. Sa mort, qui marquera son triomphe sur Satan, lui attirera tous les hommes. XII, 32. Dans l'allégorie du bon pasteur, il désigne évidemment les nations païennes quand il parle des brebis qui ne font pas partie du troupeau primitif,et qu'il amènera pour qu'il n'y ait qu'une seule bergerie. X, 16. Et l'évangéliste, expliquant le sens caché d'une parole de Caïphe, précise que Jésus devait mourir non seulement pour la nation, mais afin de réunir ensemble tous les enfants de Dieu qui étaient dispersés. XI, 51.

2. *La mort rédemptrice, condition du salut.* — Ce dernier texte indique clairement que, dans la pensée de saint Jean, la mort du Christ a été un moyen nécessaire à l'accomplissement de sa mission de salut. L'idée de la mort rédemptrice par laquelle le Christ détruit le péché et réconcilie les hommes avec Dieu, idée qui fait le fond de la conception paulinienne du salut, tient cependant beaucoup moins de place dans la théologie johannique. La mort de Jésus y apparaît certes comme ayant pour but et pour conséquence le salut des hommes. Jésus doit donner sa chair pour la vie du monde, VI, 52; il est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, X, 12, 18, et, en la donnant, il prouve l'amour qu'il a pour ses disciples. XV, 13. Ces textes qui indiquent les fruits salutaires de la mort du Christ ne lui attribuent pas positivement le caractère de sacrifice expiatoire. D'ailleurs la crucifixion du Sauveur elle-même n'est pas présentée, ainsi que dans les synoptiques, comme un supplice humiliant, mais il s'y mêle une idée de gloire et d'exaltation. III, 14; XII, 32. L'idée de sacrifice est exprimée plus nettement dans ce qu'on a appelé la prière sacerdotale du Christ, lorsque Jésus dit qu'il se sanctifie ou se consacre, (le verbe ἁγιάζω signifie tantôt l'oblation d'une victime, tantôt la sanctification qui résulte de cette oblation), c'est-à-dire s'offre en victime et se voue à la mort, pour que ses disciples soient eux-mêmes sanctifiés et consacrés à Dieu. XVII, 19. Il réalisera ainsi ce que Jean-Baptiste avait dit de lui, en le présentant comme l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. I, 29. Cette parole du Précurseur est le passage du quatrième évangile où se retrouve le mieux la conception paulinienne, puisque Jésus y est désigné comme une victime dont le sacrifice chasse le péché. Encore n'est-il pas indiqué nettement en cet endroit que ce sacrifice est un sacrifice expiatoire, et que c'est en prenant sur lui le péché, que le Christ agneau de Dieu réconcilie les pécheurs. L'idée de la propitiation est au contraire nettement exprimée dans la première épître johannique. Cf. col. 591.

3. *Le salut, révélation de Dieu.* — C'est sous un autre aspect que le quatrième évangile présente de préférence l'œuvre de salut accomplie par le Christ : elle est conçue avant tout comme une révélation de Dieu en la personne de Jésus. Le Christ est venu dans le monde comme lumière, XII, 46, et, c'est parce qu'il est lumière qu'il communique la vie : celui qui le suit aura la lumière de vie. VIII, 12. Il faut croire en lui qui est la lumière, afin de devenir enfants de lumière. XII, 36. Le salut, la vie éternelle, c'est d'abord une connaissance : connaître le seul Dieu véritable et son envoyé Jésus-Christ. XVII, 3. Connaître Jésus-Christ, c'est d'ailleurs connaître Dieu, XIV, 7, car, étant venu de Dieu, étant descendu du ciel, il est par excellence le témoin de Dieu, le témoin des choses célestes. III, 11-13; VI, 46. Et ce témoignage est l'essentiel de sa mission, selon la déclaration que Jésus fait lui-même à Pilate : « Ce pour quoi je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité », XVIII, 37, non pas à une vérité abstraite, mais à la vérité substantielle qu'est Dieu lui-même, à la réalité divine qui est manifestée dans le Christ. C'est pourquoi Jésus lui-même dit qu'il est « la vérité », XIV, 6, que son Esprit est l'Esprit de vérité. XIV, 17; XV, 26; XVI, 13. Il communique cette vérité non pas tant, comme un maître, par une transmission d'idées, que par une prise de possession totale de l'âme de ceux qui croient en lui : ceux-ci communient en lui non seulement aux idées divines, mais à la réalité divine elle-même.

Et c'est ainsi que le Christ est principe de vie, non pas seulement dans la gloire de sa résurrection (ce qui est le point de vue de saint Paul), mais dans l'éternité de sa préexistence, Lebreton, *op. cit.*, p. 465 : la vie était éternellement dans le Verbe, et il est descendu du ciel comme pain de vie, VI, 33, 35, pour donner la vie aux croyants, en leur révélant Dieu, et en les unissant ainsi à Dieu par la foi qui les unit au Fils de Dieu.

2° *Le salut et ses conditions.* — 1. *Le salut commencé en ce monde.* — Selon l'enseignement des synoptiques, le salut, c'est l'entrée dans « le royaume de Dieu » ou « le royaume des cieux ». On retrouve cette expression avec la même signification, au c. III, du quatrième évangile, dans l'entretien de Jésus avec Nicomède, ℣. 3 et 6; mais dans tout le reste du livre, il n'est plus question du royaume de Dieu, et c'est l'expression « la vie éternelle » déjà employée aussi par les synoptiques, qui traduit le plus souvent l'idée du salut. On retrouve dans cette expression johannique le double aspect que présente le royaume de Dieu des synoptiques. Le royaume ne devait se réaliser dans sa plénitude qu'à la fin des temps, mais il était commencé pour les croyants dès la vie présente. De même, la « vie éternelle », c'est la vie après la mort, après la résurrection glorieuse (dans ce sens Jésus dit : « Je suis la résurrection et la vie », XI, 25, et de même V, 21; VI, 39, 40, 44); mais cet aspect eschatologique est beaucoup moins marqué dans le quatrième évangile, où le salut que Jésus apporte se réalise sur la terre même par la vie surnaturelle et divine, dont jouissent dès ici-bas ceux qui croient au Christ, III, 26; V, 24; VI, 48, et dont la résurrection glorieuse et la vie céleste sont comme le terme logique et le couronnement. VI, 40. C'est la vie éternelle, en ce sens que c'est une vie toute spirituelle, qui ne dépend pas des conditions de temps et de lieu, et qui se réalise dans ce monde, tout aussi bien que dans le monde à venir, une vie sur laquelle la mort corporelle n'a pas d'influence et qui est indestructible. XI, 26.

2. *L'union du chrétien à Dieu par le Christ.* — Cette vie éternelle a son principe dans l'union mystique au Christ, qui, ayant la vie en lui-même, parce qu'il l'a reçue du Père, V, 26, la communique aux croyants en qui il demeure et qui demeurent en lui, XIV, 20; XV, 4-7, les faisant ainsi participer à la vie divine elle-même. Cette union au Christ, condition de la participation à la vie divine, est exprimée avec la plus entière netteté dans l'allégorie de la vigne. XV, 1-7. Comme le sarment ne vit et ne produit qu'autant qu'il reste uni au cep, duquel il reçoit la sève, ainsi le fidèle n'est vivant et ne produit de fruits de vie

que par l'union au Christ. C'est au fond, la même doctrine que saint Paul exprime par l'image du corps humain, dont le Christ est le chef, dont les fidèles sont les membres. Mais saint Jean dépasse et complète ici la pensée de saint Paul. La vie chrétienne n'est plus seulement la vie dans le Christ Jésus, une participation à la vie du Christ ressuscité, c'est l'union à Dieu qu'on atteint directement *dans* son Fils, en raison de l'unité indissoluble du Père et du Fils, et non pas seulement *par* son Fils, selon la formule habituelle de saint Paul. Cf. Eph., II, 18. La vie dans le Christ, tel est le centre de la mystique de saint Paul qui n'entrevoyait l'union parfaite avec Dieu : « Dieu tout en tous » que dans la gloire céleste. Dieu en nous dès la vie présente, tel est plutôt le terme de la mystique johannique, résumée dans cette promesse du Christ : « Celui qui m'aime, mon Père l'aimera, nous viendrons à lui et nous établirons en lui notre demeure », XIV, 23, et mieux encore dans la brève formule de la prière sacerdotale où Jésus prie son Père pour ses disciples : « Qu'ils soient un, comme nous sommes un; moi en eux, et toi en moi, pour qu'ils soient consommés en un. » XVII, 23. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 481 et 483.

Pour compléter cette comparaison de la mystique paulinienne et de la mystique johannique, il faut noter que les deux doctrines attribuent un rôle à peu près semblable à l'Esprit Saint dans la vie chrétienne : dans l'une et dans l'autre, l'union mystique au Christ, la communication de la vie divine est présentée comme s'opérant par l'action de l'Esprit. Mais saint Jean fait de l'Esprit Saint le principe de la régénération, de la nouvelle naissance par laquelle on arrive à la vie surnaturelle, III, 5-6; et la mission de l'Esprit, après le départ du Christ, sera de continuer son œuvre de salut, c'est-à-dire d'illumination et de sanctification, en donnant aux fidèles ce que lui-même reçoit du Christ. Cf. la première épître de saint Jean, où l'Esprit Saint est présenté comme un don de Dieu, don qui est la garantie de la présence de Dieu en nous. I Joa., III, 24 et IV, 13.

3. *Effets de l'union au Christ.* — On ne trouve pas dans le quatrième évangile une description méthodique des effets et des manifestations de la vie surnaturelle des chrétiens et de leur union mystique avec le Christ et avec Dieu. — *a*) *En ce qui concerne la vie individuelle des fidèles*, on peut relever seulement certains traits caractéristiques. L'union mystique se traduit d'abord par une union morale très intime entre le Christ et les croyants, union analogue à celle qui existe entre des amis, qui n'ont pas de secrets les uns pour les autres. XV, 15. Elle entraîne, de la part des fidèles, l'observation spontanée, inspirée par l'amour, des commandements du Christ. XIV, 21, 23; XV, 10, 14. Elle identifie les disciples du Christ au Christ lui-même, au point de leur assurer une puissance semblable à la sienne, leur permettant de faire des œuvres semblables à celles qu'il a faites, et même de plus grandes, XIV, 12, parce qu'ils pourront s'adresser à son Père en son nom, avec la certitude d'être exaucés et d'obtenir tout ce qu'ils voudront. XIV, 13-14; XV, 7, 16. Elle leur assure enfin la paix, et la joie intérieures, même au milieu des persécutions auxquelles, disciples du Christ qui doivent être semblables à leur Maître, ils seront exposés de la part du monde. XIV, 27; XV, 11, 20, 22, 24, 33; XVII, 13, 14.

b) *Dans la vie collective des fidèles*, leur union au Christ et à Dieu aura pour conséquence une union mutuelle de tous les croyants, qui aura pour modèle l'union même du Fils de Dieu et de son Père, et qui sera si évidemment surnaturelle qu'elle pourra servir de preuve à la mission du Christ. C'est l'objet de la prière que Jésus adresse à son Père, avant de quitter ses apôtres, d'abord pour ceux-ci : « Qu'ils soient un comme nous! » XVII, 11, puis pour tous les croyants. XVII, 20-24 : « Qu'ils soient un comme nous sommes un; moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient consommés en un et que le monde sache que tu m'as envoyé. » Le principe interne et spirituel de l'unité de l'Église est ainsi mis en lumière. Le moyen humain par lequel se réalisera et sera garantie cette unité, c'est l'amour fraternel de tous les disciples du Christ les uns pour les autres : amour qui a son modèle dans celui que Jésus a témoigné à ses disciples en donnant sa vie pour eux, XV, 13; amour qu'il leur présente comme un commandement nouveau, dans lequel semble se résumer toute la morale évangélique, et qui permettra de reconnaître, à la façon dont ils l'observeront, les vrais disciples du Christ. XIII, 34-35.

Mais l'Église du Christ ne doit pas être seulement une société invisible, animée par son Esprit, elle est aussi une société visible, comme l'indique l'allégorie du bon pasteur. Tous les disciples du Christ, doivent former un seul troupeau, rassemblé en une même bergerie, guidé par le seul vrai pasteur. X, 16. Le rôle des apôtres, comme conducteurs du troupeau du Christ, est indiqué en plusieurs endroits du quatrième évangile : ils reçoivent du Christ pour la remplir auprès des fidèles la même mission que lui-même a reçue de son Père à l'égard de l'humanité. XVII, 18. Pierre, en particulier, reçoit mission et autorité spéciale pour faire paître les agneaux et les brebis. XXI, 15-17. L'Esprit Saint sera d'ailleurs donné aux apôtres et restera toujours avec eux, pour les assister dans leur mission d'enseigner et de gouverner les fidèles. XIV, 17; XX, 23.

4. *La foi condition du salut.* — La condition essentielle du salut, du côté de l'homme, c'est la foi. Seul, celui qui croit peut passer de la mort à la vie, V, 24, avoir la vie éternelle, VI, 25; celui qui ne croit pas reste soumis à la colère de Dieu, et ne peut participer à la vie. III, 36. L'objet de cette foi, c'est Jésus-Christ lui-même, sa mission, sa nature divine, XVI, 30; XVII, 8 : l'évangile johannique a été écrit pour que ses lecteurs croient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, par cette croyance, ils aient la vie éternelle en son nom. XX, 31. La foi porte aussi sur l'enseignement de Jésus, sur son témoignage qu'il faut accepter. Elle est donc une connaissance : celui qui croit connaît le Christ Fils de Dieu, et dans le Fils il connaît le Père. XIV, 9-11; XVII, 3. Mais ce n'est pas une connaissance purement spéculative, c'est une adhésion de toute l'âme à la personne du Christ (le croyant va au Christ, VI, 37), ayant pour terme l'union à Dieu dans le Christ. La parole de Jésus devrait suffire à faire naître cette foi; les œuvres merveilleuses qu'il accomplit sont cependant une base de plus pour la foi, parce qu'elles sont des « signes » révélateurs de l'union dans le Christ de l'humanité et de la divinité, parce qu'elles sont le témoignage que lui rend son Père. V, 36-37; VIII, 19; X, 38; XIV, 10-12.

Mais tous n'écoutent pas sa parole, ne comprennent pas le témoignage de ses miracles. C'est que la foi est un don de Dieu, comme la filiation divine à laquelle elle est coordonnée. Pour entendre les paroles de Dieu, il faut être de Dieu. VIII, 47. Les Juifs ne peuvent pas écouter la parole du Christ, VIII, 43, parce qu'ils sont les enfants du diable, et non les enfants de Dieu. A vrai dire, tous les hommes sont appelés en principe à devenir enfants de Dieu : la volonté salvifique de Dieu à l'égard de l'ensemble de l'humanité est nettement affirmée dans le quatrième évangile. Mais, à interpréter rigoureusement certains textes, on pourrait croire qu'il y a toute une catégorie d'hommes qui en fait sont absolument incapables d'arriver à la foi, par une sorte de prédisposition originelle, résultat d'un décret divin, et l'on a parlé à ce sujet du *déterminisme*

johannique. Personne ne vient au Christ, s'il n'est tiré par le Père, vi, 44, si le Père ne lui donne de le faire. vi, 66. Or le Père, n'a donné à son Fils en les appelant à la foi, vi, 39-40, qu'un certain nombre d'hommes, que celui-ci garde et qui semblent par suite assurés du salut. xviii, 6. Les autres appartiennent au diable, à ce monde pour qui le Christ refuse de prier, xvii, 9, qui est incapable de recevoir et même de connaître l'Esprit de vérité, xiv, 17, ils sont condamnés à la perdition. D'autre part, cependant, cette influence du Père, attirant à la foi ceux qu'il veut, cette volonté divine, qui détermine ceux qui sont appelés à la foi et ceux qui sont voués à l'incroyance, ne détruisent pas la liberté morale et la responsabilité de l'homme qui sont affirmées en plusieurs endroits du quatrième évangile. Dans toute une série de textes, en effet, la foi ou l'incroyance sont attribuées à la différence des dispositions morales, dont chacun est responsable Les hommes ont mieux aimé la lumière que les ténèbres, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. iii, 19-20. C'est parce que les Juifs n'ont pas en eux l'amour de Dieu, parce qu'ils recherchent la gloire du monde et négligent celle qui vient de Dieu, v, 42, 44, parce qu'ils ont trop de confiance en leurs propres lumières, ix, 41, qu'ils ne reçoivent pas le Christ. Les fidèles ne sont pas non plus tellement assurés de leur salut qu'ils ne puissent se perdre : sur la vigne divine il y a des sarments qui ne portent pas de fruits, et que le vigneron arrache du cep et jette au feu, xv, 2, 7; c'est pourquoi il leur est demandé, pour être sûrs d'être sauvés, de persévérer dans l'union au Christ et dans la charité. xv, 4-7; 9-10. De même, le fait que Jésus exhorte les Juifs à croire en lui montre bien qu'ils restent libres de renoncer à la nature mauvaise pour renaître de Dieu. Comment accorder ces deux séries de textes, ces deux aspects de la doctrine johannique? Le quatrième évangile ne contient aucune théorie destinée à concilier la prédestination et la liberté humaine : par ses affirmations qui se complètent, il a posé seulement les données du difficile problème que la théologie ultérieure essaiera de résoudre.

5. *Les sacrements, moyens de salut.* — La foi n'est pas la seule condition de salut; pour devenir enfant de Dieu, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit Saint, iii, 3-5, c'est-à-dire recevoir par le rite du baptême communication de l'Esprit divin; pour posséder la vie divine, pour réaliser pleinement cette union mystique par laquelle le fidèle demeure dans le Christ et le Christ dans le fidèle, il faut manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme, vi, 54, 57, c'est-à-dire participer à l'eucharistie.

On a écrit que saint Jean, tout en étant un grand spirituel, mystique et spéculatif au plus haut degré, est en même temps « un grand sacramentaliste », *Christus*, 3e édit., Paris, 1920, p. 1022 (cf. J. Huby, *Saint Jean*, p. 27), en ce sens que, tout en recommandant le culte en esprit, il fait une large place dans la religion à l'élément extérieur et sensible, en particulier aux rites dans lesquels la matière, servant de véhicule à l'Esprit, communique d'une manière mystérieuse, mais très réelle et souverainement efficace, la vie divine à ceux qui participent à ces rites dans les dispositions convenables. Cette affirmation est de moins en moins contestée, bien que beaucoup d'exégètes protestants se refusent encore à trouver dans le quatrième évangile de vrais sacrements, au sens catholique du mot, et continuent en particulier à ne voir qu'un pur symbole dans la communion au corps et au sang du Fils de Dieu, qui est présentée au c. vi comme la condition nécessaire pour avoir la vie éternelle. On a fait d'ailleurs justement remarquer (J. Huby, *loc. cit.*), que la doctrine sacramentaire est en parfaite harmonie avec la doctrine de l'incarnation qui fait le fond de l'évangile johannique, doctrine qui est l'expression suprême de cette fusion du sensible et du spirituel par laquelle se caractérise l'action divine dans le monde. « De même que le Christ, tout Dieu et tout Esprit en tant que Verbe, ne laisse pas d'être réellement incarné, le culte en esprit s'incarne dans les sacrements où agit l'Esprit et il reste spirituel sous les signes sensibles. Au lieu de se contredire, l'évangéliste est fidèle à sa théorie de l'incarnation et à son idée générale du symbolisme religieux, de la révélation des vérités éternelles dans des images temporelles, de la communication de Dieu sous les espèces des choses terrestres. » Loisy, *op. cit.*, p. 116.

Le baptême est donc le symbole et l'instrument de la génération spirituelle et surnaturelle, par laquelle le baptisé devient enfant de Dieu. On peut remarquer que de même que l'idée de la rémission des péchés, de la conversion et de la pénitence tient moins de place dans la conception johannique du salut que dans la sotériologie des synoptiques et surtout de saint Paul, l'idée de purification s'efface, dans les passages du quatrième évangile qui font allusion au baptême, devant l'idée de régénération, qui implique d'ailleurs celle de purification, car la vie nouvelle du chrétien est incompatible avec le péché. Cf. I Joa., iii, 9.

Les deux symboles de l'eau et du sang, de l'eau qui communique la vie spirituelle, du sang qui l'entretient sont réunis dans le passage du récit johannique de la Passion, xix, 34-35, dont l'importance est marquée par l'attestation solennelle de l'évangéliste, et on a pu voir là une allusion aux deux grands sacrements chrétiens : le baptême et l'eucharistie (cf. le texte des trois témoins terrestres, I Joa., v, 7-8, où l'eau, le sang et l'esprit sont associés). Ainsi, bien que l'institution de l'eucharistie ne soit pas mentionnée dans le quatrième évangile, les allusions à l'eucharistie n'y manquent pas. En tous cas, quelle que soit l'interprétation qu'on donne au c. vi, et à supposer que dans la première partie de l'entretien du Christ avec les Juifs, il ne s'agisse que de l'union au Christ par la foi, dans la dernière partie tout au moins, c'est bien de l'eucharistie qu'il est question, de l'eucharistie présentée comme une condition et un gage de vie éternelle pour l'âme, et une semence d'immortalité pour le corps, vi, 54-55, comme une communion au Christ Sauveur dans le symbole de sa mort, sa chair donnée et son sang répandu pour la vie du monde. vi, 51. Dès lors par le moyen de l'eucharistie, l'homme tout entier, chair et esprit, est intimement uni au Christ, et vivifié par lui : « De même que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. » vi, 58. C'est donc surtout dans l'eucharistie que le Christ se montre principe de vie pour les fidèles, et qu'il achève sa mission vivificatrice au sein de l'humanité. L'union des fidèles entre eux, sur laquelle saint Paul insiste comme sur l'un des principaux effets de la participation commune à l'eucharistie n'est pas mentionnée explicitement par saint Jean comme fruit de la communion eucharistique. Mais l'appel pressant à la charité mutuelle qui revient à plusieurs reprises dans les discours du Christ après la Cène n'est pas sans rapport avec l'eucharistie, dont beaucoup de commentateurs estiment que l'idée est sous-jacente à ces discours, particulièrement à la prière sacerdotale, où est précisément proclamée avec plus de netteté l'unité des fidèles dans le Christ. Sur la doctrine eucharistique du quatrième évangile, cf. article Eucharistie d'après la Sainte Écriture, t. v, col. 989-1021 et 1068-1069.

IV. Eschatologie. — Les éléments essentiels de l'eschatologie des synoptiques : retour du Christ, résurrection des morts, jugement, se retrouvent dans le quatrième évangile, mais sous une forme assez différente. Tandis que les synoptiques insistent sur le

caractère de révolution soudaine et catastrophique des événements qui marqueront la fin des temps, saint Jean y montre plutôt le développement, le terme définitif et la consommation de réalités déjà présentes dans la vie de ce monde. L'avenir implicite dans le présent, la continuité entre la vie actuelle et la vie future, tel est le trait caractéristique de l'eschatologie johannique, beaucoup plus accentué que dans la conception synoptique ou même dans l'idée paulinienne de la parousie.

1° *La récompense céleste.* — On a déjà indiqué comment des deux aspects de « la vie éternelle », c'est celui de réalité présente qui domine dans le quatrième évangile. Cependant il ne manque pas de textes où sa complète réalisation est renvoyée à l'avenir, où elle apparaît comme une récompense céleste. On retrouve par exemple dans un discours du quatrième évangile la sentence synoptique : « Qui aime sa vie la perd et qui hait sa vie en ce monde la sauvera pour la vie éternelle », Joa., XII, 25, où il s'agit de toute évidence de la vie future, et elle est immédiatement complétée par celle-ci : « Si quelqu'un veut me servir, qu'il me suive; et là où je suis, là sera aussi mon serviteur », où la récompense des disciples du Christ n'est pas seulement l'union spirituelle avec lui, mais l'association à sa gloire céleste. C'est dans cette même demeure céleste, « la maison de son Père », que Jésus déclare à ses disciples qu'il les précède pour les y introduire à leur tour : « Quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi, afin que, là où je suis, vous soyez aussi. » XIV, 3. Il n'est guère douteux que le retour dont il est ici question soit la parousie, comme l'entendent les synoptiques et saint Paul, sauf que l'idée de réunion l'emporte ici sur l'idée d'avènement (Loisy, *op. cit.*, p. 742), sauf aussi que la parousie, ainsi intériorisée, paraît anticipée dans le retour spirituel qui s'opère dès la vie actuelle en chaque âme croyante, lui assurant le bienfait de la présence mystique du Christ et de son Esprit. XIV, 18. Cette présence invisible du Christ au milieu des siens est tellement un gage de la réunion avec lui dans la vie future, elle donne tellement déjà un avant-goût du bonheur céleste, que son retour visible passe un peu au second plan, n'excite pas un sentiment d'attente aussi vif, et qu'on se préoccupe moins du moment où il se produira. « La parousie est comme latente dans le rapport actuel du Christ avec les siens; elle peut éclater d'un moment à l'autre; et, bien que cette assertion ait l'air d'un paradoxe, on pourrait soutenir que la perspective en est plus rapprochée que dans les synoptiques et dans saint Paul. » Loisy, *op. cit.*, p. 818.

2° *La résurrection.* — La résurrection se présente également dans le quatrième évangile sous un double aspect. Il y aura une résurrection des morts au dernier jour, mais elle est figurée et garantie par la résurrection spirituelle qui fait passer les disciples du Christ de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, du péché à la sainteté. Dans le discours sur le pain de vie, c. VI, la résurrection au dernier jour apparaît comme l'effet suprême de la puissance vivifiante du Christ, s'exerçant surtout par l'eucharistie. Dans le discours du c. IV, la résurrection spirituelle et la résurrection corporelle s'entremêlent, car, si la portée eschatologique du ℣. 25 reste douteuse, les ℣. 28 et 29, annonçant l'heure où ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu et en sortiront, ceux qui ont fait le bien, pour une résurrection de vie, ceux qui ont fait le mal pour une résurrection de condamnation, doivent nécessairement s'entendre de la résurrection au dernier jour. Dans le récit de la résurrection de Lazare enfin, la pensée de Jésus, quand il déclare : « Je suis la résurrection et la vie », XI, 25, va à la fois à la résurrection des morts proprement dite, sur laquelle seule se fixe la pensée de Marthe, et à la vie mystique, qui est pour le croyant un gage d'immortalité et enlève à la mort physique son importance et sa signification. Il faut noter ici que cette déclaration de Jésus, exprime une pensée qui ne se retrouve pas dans le reste du Nouveau Testament. Dans les synoptiques et chez saint Paul lui-même, la résurrection des morts est toujours attribuée à Dieu le Père, bien que ce soit dans le Christ et à cause de son Esprit habitant en eux que Dieu les ressuscitera; dans saint Jean au contraire, c'est Jésus lui-même qui sera l'agent de la résurrection de ses fidèles.

3° *Le jugement.* — L'eschatologie johannique comprend encore un jugement au dernier jour, XII, 19; V, 29, semblable à celui dont il est question dans les synoptiques et auquel présidera le Fils de l'homme. C'est aussi sans doute de ce jugement que parle Jésus lorsqu'il dit que Dieu lui a donné le pouvoir de juger parce qu'il est fils de l'homme, V, 27. Mais ce jugement final ne tient que peu de place dans la doctrine johannique, parce qu'il ne fera que sanctionner le jugement qui s'opère constamment sur la terre, séparant, triant, selon le sens original du mot κρίσις, les enfants de Dieu et les fils du diable, le monde et les disciples du Christ. Bien que Jésus puisse être dit l'auteur de ce jugement, IX, 39, parce que sa venue a été la cause de la discrimination qui s'opère entre ceux qui acceptent la lumière et ceux qui, préférant les ténèbres, s'aveuglent volontairement, le Christ insiste plutôt sur cette idée que sa mission n'est pas de juger, mais de sauver. Celui qui ne croit pas est déjà jugé par son incrédulité même, sans avoir besoin d'un juge extérieur, III, 18, tandis que les enfants de Dieu, par le fait même de leur adhésion au Christ, entrent dans la vie sans avoir à subir de jugement proprement dit. Le sort éternel des uns et des autres est ainsi fixé dès ici-bas, car il ne sera que la conséquence et le développement de l'attitude prise par chacun durant la vie terrestre : pour les justes ce sera l'épanouissement de la vie qu'ils possédaient déjà par leur union au Christ, pour les méchants ce sera la persistance dans l'état de péché, et par suite la colère de Dieu demeurant à jamais sur eux.

V. CONCLUSION. — Cet exposé fort succinct de la théologie johannique suffit à mettre en lumière l'étape décisive que marque le quatrième évangile dans le développement de la pensée chrétienne. Ce n'est plus seulement la conscience éclairée par les enseignements du Christ, surélevée par l'idéal chrétien, c'est l'intelligence s'appliquant à la foi et la foi prenant possession de l'intelligence. Plus encore que dans les écrits de saint Paul, les faits de la vie de Jésus et ses enseignements sont pénétrés par une intelligence puissante, qu'éclaire surnaturellement l'Esprit divin, et présentés dans une lumière supérieure, qui, sous la matérialité des faits et la lettre des discours, fait saillir fortement l'élément dogmatique qui y est implicite, préparant ainsi les fondements et traçant déjà les grandes lignes d'une synthèse théologique intégrale.

On a dit — c'est la théorie la plus en faveur actuellement chez les critiques radicaux — que l'auteur du quatrième évangile avait achevé de la sorte la transformation, commencée par saint Paul, de l'évangile en « mystère », et que la figure du Christ, dépouillée de tout élément judaïque et ainsi universalisée, présentée comme celle d'un Dieu-Sauveur analogue aux sauveurs divins qu'honoraient les initiés des mystères païens, avait pu s'imposer, grâce à cette transformation, à la piété grecque, tandis que d'autre part l'élément de gnose contenu dans cet évangile donnait satisfaction aux intelligences éprises de philosophie mystique. Sans entreprendre une réfutation proprement dite de cette théorie, il convient de présenter

au moins quelques remarques générales sur deux points essentiels : l'influence possible des mystères païens et le rapport entre la doctrine johannique et la théologie de saint Paul.

Il n'y a pas lieu de contester la possibilité d'une certaine adaptation de l'Évangile, en sa forme johannique, au langage employé par les cultes de mystères. Mais, quand on étudie de près les rapprochements qui ont été établis entre certaines idées ou certains termes du quatrième évangile et les religions de mystères, on constate que les ressemblances signalées sont plus extérieures que profondes, plus matérielles et verbales que réelles. On en a vu un exemple à propos du Logos johannique comparé au Logos de Philon. Comment encore confondre la connaissance de Dieu qui constitue la foi, au sens johannique du mot, connaissance vivante et réelle qui comporte l'adhésion morale à la personne du Christ, avec l'illumination passagère produite par l'espèce d'extase qui marquait le point culminant de l'initiation dans les mystères païens ? Comment surtout ne pas se rendre compte de la différence essentielle qu'établit entre la doctrine du quatrième évangile et les cultes hellénistiques la fusion intime dans cet évangile du symbolisme mystique, de l'interprétation spirituelle et métaphysique avec la réalité historique ? Les dieux-sauveurs des religions de mystères étaient des êtres mythiques. Tout divin qu'il soit, le Christ que saint Jean présente à la foi n'est point un mythe, il est identique au Christ de l'histoire, c'est ce Jésus même que les témoins de l'Évangile avaient vu de leurs yeux et touché de leurs mains dans sa réalité humaine. Et cela suffit à creuser un fossé profond entre le christianisme, tel qu'il apparaît dans le quatrième évangile, et le mysticisme païen.

D'autre part, c'est mal comprendre les rapports entre saint Paul et saint Jean que de nier l'originalité de ce dernier, et de ne voir dans la théologie johannique qu'un développement naturel de la théologie paulinienne, combinée avec la tradition évangélique. Une analyse un peu approfondie des deux doctrines montre en effet que, s'il y a chez saint Jean et chez saint Paul un fond de doctrine identique, ils se distinguent l'un de l'autre par des points de vue nettement personnels : ils ne mettent pas l'accent sur les mêmes aspects du christianisme. Dès lors, ainsi qu'on l'a justement noté, Lebreton, *op. cit.*, p. 441; Sanday, *Criticism*, p. 232, on peut, dans le développement ultérieur du dogme, discerner les deux influences se perpétuant dans deux écoles théologiques assez distinctes. Les écrits de saint Paul ont pu évidemment influer sur la pensée et le langage théologiques de saint Jean, mais il n'y a pas de l'un à l'autre filiation proprement dite, l'explication véritable de leur parenté se trouve dans la doctrine commune, celle du Christ lui-même, dont les enseignements des deux apôtres étaient l'écho, le développement à la lumière de l'Esprit divin. Pour saint Jean, en particulier, la figure du Christ qu'il a tracée en son évangile, bien qu'auréolée d'une gloire déjà céleste, est trop humaine et trop vivante pour n'être qu'une combinaison de quelques données historiques empruntées aux synoptiques avec la christologie de saint Paul. « On sent que ce n'est pas la spéculation théologique qui l'a formée, mais l'impression laissée par un homme comme nous sur un cœur d'homme. » Lebreton, *op. cit.*, p. 440.

On trouvera une liste assez complète des commentaires et travaux sur le quatrième évangile publiés au cours du XIXe siècle dans Moffatt, *Introduction to the Literature of the N. T.*, Édimbourg, 1911; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. IV, Paris, 1908 et *Études de critique et de philologie du N. T.*, Paris, 1920, p. 373-450, où sont signalés et analysés les travaux les plus récents. Voir aussi H. L. Jackson, *The fourth Gospel and some recent German criticism*.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Chez les Pères.* — Origène, commentaires dont il ne reste que des fragments publiés dans *P. G.*, t. XIV, col. 21-829, et dans Brooke, *The commentary of Origen on St John's Gospel*, Cambridge, 1896 ; S. Jean Chrysostome, *Homiliæ*, *P. G.*, t. LIX, col. 23-482, dont se sont beaucoup inspirés Théophylacte, *P. G.*, t. CXXIII, col. 1133-1147; t. CXXIV, col. 10-317, et Euthymius, *P. G.*, t. CXXIX, col. 1207-1501 ; S. Cyrille d'Alexandrie, *Commentarius in S. Joanni. Ev.*, *P. G.*, t. LXXIII-LXXIV. Le commentaire de Théodore de Mopsueste a été édité en syriaque par J.-B. Chabot, dans le *Corpus script. christ. orient.*, *Script. syriaci*, ser. IV, t. I, Paris, 1897. — Parmi les Pères latins, il faut citer surtout les *Tractatus in Johannis Ev.*, de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXV.

2° *Au moyen âge.* — A citer : Les *Commentaires* de Bède, *P. L.*, t. XCII, col. 635-938; de Rupert, *P. L.*, t. CLXIX, col. 205-826; d'Albert le Grand, dans *Opera*, Paris, 1899, t. XXIV ; de S. Thomas d'Aquin, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XIX-XX.

3° *Dans les temps modernes jusqu'au XIXe siècle.* — Commentaires de Cajétan, dans *Opera*, Lyon, 1639, t. IV; de Tolet, Cologne, 1589; de Cornelius a Lapide et de dom Calmet, dans leurs commentaires de toute la Bible ; de Maldonat, dans ses *Comm. in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1576-1597.

4° *Aux XIXe et XXe siècles.* — 1. *Catholiques.* — Klee, *Commentar über das Evangelium nach Joannes*, Mayence, 1829; Bisping, *Erklärung des Ev. nach Joannes*, Munster, 1869; Haneberg, *Evangelium nach Johannes*, Munich, 1880; Corluy, *Comm. in Ev., S. Joannis*, 3e édit., Gand, 1889 ; Poelzl, *Kurzgefasster Commentar zum Ev. des hl. Joannes*, 2e édit., Gratz, 1896; Schanz, *Comm. über das Ev. des hl. Joannes*, Tubingue, 1885 ; Fillion, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1887 ; Knabenbauer, *Comm. in Ev. secundum Joannem*, Paris, 1898; Calmes, *L'évangile selon S. Jean*, Paris, 1904; Belser, *Das Evangelium des heil. Johannes*, Fribourg-en-B., 1905; Mari, *Il Quarto Vangelo*, Roma, 1910 ; Tillmann, *Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt*, Berlin, 1913-1914. — 2. *Non-catholiques.* — *a)* Conservateurs. — Lücke, *Comm. über das Ev. des Johannes*, 2e édit. 1840; Luthardt, *Das Johannische Evangelium*, Nuremberg, 1850 (2e édit. 1875); H. Ewald, *Die Johanneische Schriften*, Gœttingue, 1861 ; Meyer, *Kritischexegetisches Handbuch über das Ev. des Johannes*, 5e édit., Gœttingue, 1869; Godet, *Comm. sur l'Évangile de S. Jean*, Neuchatel, 1864 (nouv. édit. 1901) ; Westcott, *Introd. and Commentar (Speaker's Comm.)*, Londres, 1880; Plummer, *The Gospel according to St. John*, Londres, 1881 ; Reynolds, *Introd. and Comm. (Pulpit Comment.)*, Londres, 1887; B. Weiss, *Evangelium Johannis*, Gœttingue, 1902; Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1908. — *b)* Libéraux. — Hilgenfeld, *Das Ev. und die Briefe Johannis*, Halle, 1849; Scholten, *Het Evangelie naar Johannes*, Amsterdam, 1866; H. Holtzmann, *Handkommentar zum N. T.*, Fribourg-en-B., 1890 (3e édit. remaniée par W. Bauer, 1908) ; Delff, *Das vierte Evangelium*, Husum, 1890; Wendt, *Das Johannesevangelium*, 1900; Wellhausen, *Das Evangelium Johannes*, Berlin, 1908 ; Heitmüller, *Das Johannesevangelium*, Gœttingue, 1908 (2e édit., 1916); W. Bauer, *Johannes* (dans Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*), Tubingue, 1913; Loisy, *Le quatrième évangile*, 2e édit., Paris, 1921.

II. ÉTUDES SUR L'ORIGINE ET LE CARACTÈRE DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — 1° *Ouvrages généraux.* — Toutes les introductions au Nouveau Testament, ainsi que les histoires littéraires du N. T. traitent la question de l'origine du quatrième évangile. A signaler, parmi les plus récentes : 1. *Catholiques.* — Cornely, *Introd. specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1897 ; Belser, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-B., 1902; Jacquier (*supra cit.*); Schäfer-Meinertz, *Einleitung in das N. T.*, Paderborn, 1913; Brassac, *Manuel biblique, N. T.*, Paris, 1911, t. IV. — 2. *Protestants.* — H. Holtzmann, *Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-B., 1885-1902; B. Weiss, *Einl. in das N. T.*, Berlin, 1886-1907, Godet, *Introduction au N. T.*, Lausanne, 1893-1899 ; Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893 ; Zahn, *Einl. in das N. T.*, Leipzig, 1899-1907; Jülicher, *Einl. in das N. T.*, Tubingue, 1895-1901 ; Barth, *Einl. in das N. T.*, Gütersloh, 1908 ; Feine, *Einl. in das N. T.*, Leipzig, 1913 ; Knopf, *Einführung in das N. T.*, Giessen, 1919; Moffatt (*supr. cit.*); Harnack, *Chronologie der altchristlichen Literatur*, Leipzig,

1897, t. I; Moffatt, *The historical N. T.*, Edimbourg, 1901; von Soden, *Urchrisliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905; Clemen, *Die Entstehung des N. T.*, Leipzig, 1912; Knowling, *Literary Criticism of the N. T.*, Londres, 1908; Wendland, *Die urchristlichen Literaturformen*, Tubingue, 1912; J. Weiss, *Literaturgeschichte des N. T.* (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*), 1912; Milligan, *The N. T. Documents*, Londres, 1913; Jones, *The N. T. in the twentieth Century*, Londres, 1914.

2. *Études spéciales.* — Articles sur l'évangile de saint Jean dans *Dict. de la Bible* (Mangenot); Hastings, *Dict. of the Bible* (Strong et Reynolds); *Dict. of the Christ and the Gospels* (Strachan), favorables à l'authenticité, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Bousset) et *Encyclopædia biblica* (Schmiedel), contre l'authenticité. — 1. Les meilleurs travaux catholiques en faveur de l'authenticité et de la valeur historique du quatrième évangile sont ceux, déjà cités, de Cammerlynck, de Lepin et de Jacquier. A signaler encore : Nouvelle, *L'authenticité du quatrième évangile et la thèse de M. Loisy*, Paris, 1905; Dausch, *Das Johannesevangelium, seine Echtheit und Glaubwürdigkeit*, Munster, 1909. — 2. *Non catholiques favorables à l'authenticité*: Sanday, *Authorship and historical character of Fourth Gospel*, Londres, 1872; *The criticism of the Fourth Gospel*, Oxford, 1905; Wuttig, *Das Johanneische Ev. und seine Abfassungszeit*, Leipzig, 1897; Evans, *St John the author of the fourth Gospel*, Londres, 1888; Drummond, *The character and authorship of the fourth Gospel*, Londres, 1903; Haussleiter, *Die Geschichtlichkeit des Joh. Ev.*, Leipzig, 1903; Robinson, *The historical character of St John's Gospel*, Londres, 1908; Aswith, *The historical value of the fourth Gospel*, Londres, 1910; Brooke, *The historical value of the fourth Gospel*, dans *Cambridge Biblical Essays*, 1909; Scott-Moncrieff, *St John, Apostle, Evangelist and Prophet*, Londres, 1909; Bert, *Das Evangelium des Johannes*, Gütersloh, 1922. — 3. *Critiques défavorables à l'authenticité et à l'historicité :* Thomas, *Die Genesis des Joh. Ev.*, Berlin, 1882; Jacobsen, *Untersuchungen über das Joh. Ev.*, Berlin, 1883; O. Holtzmann, *Das Joh. Evangelium*, Darmstadt, 1887; Kreyenbühl, *Das Ev. der Wahrheit*, Berlin, 1900; J. Réville, *Le Quatrième évangile, son origine et sa valeur*, Paris, 1901; Wrede, *Charakter und Tendenz des Joh. Ev.*, Tubingue, 1903; Burkitt, *The Gospel History and its transmission*, Edimbourg, 1906; d'Alma, *La controverse du quatrième évangile*, Paris, 1908; Bacon, *The fourth Gospel in research and debate*, New-Haven, 1910; Schwartz, *Aporien im vierten Ev.*, Gœttingue, 1907-1908; Goguel, *Les sources du récit johannique de la Passion*, Paris, 1910; Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Gœttingue, 1910; Wendt, *Schichten im vierten Ev.*, Göttingen, 1911; Overbeck, *Johannesevangelium*, Tübingen, 1911; Gardner, *The Ephesian Gospel*, New-York, 1915; Latimer Jackson, *The Problem of the fourth Gospel*, Cambridge, 1918; Burney, *The aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922.

III. ÉTUDES SUR LA PERSONNE DE SAINT JEAN ET LA DOCTRINE DU QUATRIÈME ÉVANGILE. — 1° *Sur la vie de saint Jean* : Baunard, *L'apôtre S. Jean*, Paris, 1892; Fouard, *S. Jean*, Paris, 1904; Fillion, *S. Jean l'Evangéliste, sa vie, ses écrits*, Paris, 1907; Pirot, *Saint Jean*, Paris, 1923.

2° *Sur la doctrine du quatrième évangile.* — 1. *Ouvrages généraux* : toutes les théologies du N. T. et spécialement : Reuss, *Hist. de la théol. chrétienne à l'âge apostolique*, Strasbourg, 1864; B. Weiss, *Biblische Theologie des N. T.*, Berlin, 1868-1903; Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, Halle, 1891-1896; Bovon, *Theologie du N. T.*, Lausanne, 1894-1893, t. I et II; Holtzmann, *Lehrbuch des neutestamentlichen Theologie*, Fribourg-en-B., 1896; Adeney, *Theology of the N. T.*, New-York, 1894; Stevens, *Theol. of the N. T.*, Edimbourg, 1899; Feine, *Theol. des N. T.*, Leipzig, 1910; Schlatter, *Theol. des N. T.*, 2e Part., Stuttgart, 1910; Weinel, *Biblische Theologie des N. T.*, Tubingue, 1913. Aussi les ouvrages généraux sur l'âge apostolique spécialement : Weizsacker, *Das apost. Zeitalter*, Fribourg-en-B., 1890; Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 2e édit., Berlin, 1903, Mc Giffert, *History of Christianity in the Apostolical age*, Edimbourg, 1897; Ropes, *The Apostolic Age in the light of the modern Criticism*, 1906.

2. *Études sur la théologie de saint Jean.* — *a) Études générales.* — B. Weiss, *Der johanneische Lehrbegriff in seinem Grundzügen untersucht*, Berlin, 1862; Stevens, *The Johannine Theology*, New-York, 1895; Scott, *The Fourth Gospel, its propose and theology*, Edimbourg, 1906; Inge, *The Theology of the fourth Gospel* (dans *Cambridge Biblical Essays*), 1909, et art. *John (Gospel of) : contents*, dans *Dict. of the Christ and the Gospels*; B. Smith, *The Johannine Theology* (dans *The parting of the Roads*), 1912; Brassac, *Manuel biblique*, t. III, Paris, 1913, p. 779-789. — *b) Études spéciales.* — Titius, *Die Joh. Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, 1900; Johnston, *The Philosophy of the Fourth Gospel*, Londres, 1909; Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums*, Fribourg-en-B., 1898; Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums*, Tubingue, 1902; Krebs (cath.), *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Fribourg-en-B., 1910; d'Alma, *Philon d'Alexandrie et le quatrième évangile*, Paris, 1910; Lebreton, *op. cit.*; Swete, *The Holy Spirit in the N. T.*, Londres, 1909; Goguel, *La notion johannique de l'Esprit*, Paris, 1902; Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch*, Gotha, 1878; G. Wetter, *Der Sohn Gottes, Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Joh. Ev.*, Gœttingue, 1916; Büchsel, *Der Begriff der Wahrheit in dem Ev. und in den Briefen des Johannes*, Gütersloh, 1911; Monse (cath.), *Johannes und Paulus*, Münster, 1915; Frey, *Le concept de « vie » dans l'évangile de saint Jean*, dans *Biblica*, 1920, t. I, p. 37-58; 211-239. — Sur l'eucharistie dans le quatrième évangile, voir la bibliographie à la fin de l'article EUCHARISTIE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE, t. V, col. 1120-1121.

III. ÉPITRES DE SAINT JEAN.

— Les trois épîtres johanniques appartiennent à ce groupe d'écrits du Nouveau Testament, qui, dès le temps d'Eusèbe, formaient un recueil distinct, et qu'on désignait dès lors sous le nom d'épîtres *catholiques*, parce qu'elles ne sont pas adressées à une église déterminée et à un cercle restreint de lecteurs. Tel est bien le caractère de la première épître johannique, qui n'a ni titre, ni nom d'auteur, ni formule d'adresse au début, ni salutations à la fin. Les deux petites épîtres qui la suivent dans le canon du N. T. ont un caractère beaucoup plus personnel et la forme de lettres privées, mais on ne les a pas séparées dans le recueil des écrits apostoliques de la grande épître à laquelle elles se rattachent nettement. On étudiera successivement I. L'origine et le caractère des épîtres johanniques. II. Leur doctrine (col. 580).

I. ORIGINE ET CARACTÈRE DES ÉPITRES JOHANNIQUES. — 1° *Objet et contenu.* — 1. *La Ia Joannis.* — Si l'auteur de la première épître ne répétait douze fois qu'il *écrit* : γράφω ὑμῖν, rien n'indiquerait que cette sorte d'homélie soit une lettre. De fait c'est une instruction dogmatique et morale, qui ne vise pas une catégorie particulière de lecteurs, et ne semble pas avoir été inspirée par des circonstances spéciales, mais qui a dû être adressée au cercle de chrétiens, pour qui avait été écrit d'abord le quatrième évangile, afin de mettre en lumière les applications pratiques de la doctrine contenue dans cet évangile. On ne peut découvrir dans cette épître un plan bien marqué. Elle est constituée par le développement de quelques thèmes, qui s'entremêlent, se répètent à plusieurs reprises, avec des variantes et des compléments, sans que les idées s'enchaînent suivant un ordre proprement logique.

Le but que se propose l'auteur est le même que celui du quatrième évangile : assurer le salut des destinataires de l'épître par l'union au Fils de Dieu. I, 2-4; V, 13. Pour cela, il combat les fausses doctrines sur la personne de Jésus-Christ, qui commençaient à se répandre et risquaient de séduire les fidèles. A deux reprises, II, 18-28 et IV, 1-6, il dénonce, en les qualifiant d'antichrists, les faux frères, les faux prophètes qui propagent le mensonge, et les termes employés pour désigner ces doctrines erronées semblent bien indiquer qu'elles étaient apparentées au docétisme gnostique, qui niait l'Incarnation. D'autre part, le dernier mot de l'épître, V, 21, est pour mettre en garde les fidèles contre le culte des fausses divinités, ce qui montre que les destinataires directs de la lettre étaient des chrétiens sortis de la gentilité. — Mais il ne suffit pas de

demeurer dans la vérité : la vraie marque de l'union à Dieu et au Christ est l'observation des commandements, spécialement du précepte de la charité fraternelle, sur lequel l'auteur insiste à plusieurs reprises, II, 7, 11; III, 1-24; VI, 7-21. Il faut enfin — et c'est le troisième thème essentiel de l'épître — que les fidèles se gardent d'aimer le monde et ce qui est dans le monde, I, 15-18; IV, 4-7; V, 19.

2. *La IIa Joannis.* — La seconde épître, beaucoup plus courte que la première, porte la suscription suivante : « L'Ancien à la Dame élue, ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, et à ses enfants » et se termine par cette salutation : « Les enfants de ta sœur l'élue te saluent. » La destinataire de cette lettre semble bien être non point une personne privée du nom d'*Electa*, mais plutôt une communauté chrétienne, une Église particulière, personnifiée comme le sont les sept églises auxquelles sont adressées les lettres par lesquelles s'ouvre l'Apocalypse, et désignée par un nom symbolique. Le but de cette lettre, qui est une sorte de résumé de la première épître, est de préciser d'une façon plus personnelle les avertissements donnés dans celle-ci en termes généraux, et d'accentuer spécialement la réprobation des erreurs doctrinales sur la personne du Christ.

3. *La IIIa Joannis.* — La troisième épître, la plus courte des trois, est adressée par « l'Ancien » à un chrétien du nom de Gaïus, qui doit être un individu réel, et non point, comme l'ont pensé certains critiques, un personnage symbolique à la façon de la Dame élue de la seconde lettre. L'auteur félicite Gaïus pour l'hospitalité qu'il donne aux frères itinérants qui passent dans la communauté chrétienne à laquelle il appartient, et blâme par contre un certain Diotréphès, qui ne reçoit pas ces frères et tient de méchants propos contre « l'Ancien ».

2° *Origine des épîtres johanniques d'après la tradition et la critique.* — 1. *La Ia Joannis.* — *a) La tradition.* — Cette épître est indubitablement nommée par des écrivains ecclésiastiques du IIe siècle. Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXIX, *P. G.*, t. XX, col. 300, atteste qu'elle était citée par Papias. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, l. III, c. XVI, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 927, en cite plusieurs passages et dit qu'elle a été écrite par Jean, le disciple du Seigneur. Le Canon de Muratori en reproduit le premier verset, en l'attribuant à saint Jean. Les écrivains postérieurs, même Denys d'Alexandrie qui contestait l'authenticité de l'Apocalypse, l'attribuent unanimement, ainsi que le quatrième évangile, à l'apôtre saint Jean. Seuls les aloges (cf. la première partie de cet article, col. 545), en rejetaient l'authenticité comme celle de l'évangile, dont nul ne mettait en doute que l'auteur fût le même que celui de la première épître.

b) Opinions des critiques. — Les critiques, catholiques ou protestants, qui admettent l'authenticité johannique du quatrième évangile admettent également l'authenticité de la *Ia Joannis.* Plusieurs de ceux qui pensent que l'évangile n'est pas de saint Jean, reconnaissent du moins l'unité d'auteur de l'évangile et de la première épître, ainsi Harnack, Jülicher, Stanton et d'autres. Certains, J. Réville, Wellhausen, Schmiedel, etc. se refusent à reconnaître dans l'épître la même main que dans l'évangile. Enfin ceux qui admettent plusieurs rédactions successives pour le quatrième évangile supposent volontiers que l'épître pourrait être l'œuvre d'un de ces rédacteurs. Ainsi Loisy, qui nie que l'épître ait rien de commun avec l'écrit fondamental qu'il suppose à la base du quatrième évangile, mais qui, croyant reconnaître dans le texte actuel de l'épître certaines interpolations, certains remaniements, mettrait volontiers en rapport la rédaction primitive de la lettre et le travail rédactionnel qui lui aurait donné sa forme actuelle avec l'œuvre des deux rédacteurs successifs dont il découvre la main dans le quatrième évangile.

2. *La IIa et la IIIa Joannis.* — *a) La tradition.* — Ces deux épîtres ont toujours été étroitement unies dans la tradition. Il n'est pas étonnant, étant donnée leur brièveté, qu'on n'en trouve pas de nombreuses mentions et citations. Saint Irénée cite la seconde épître. *Cont. Hæres.*, l. I, c. XVI, n. 3; l. III, c. XVI, n. 8, *P. G.*, t. VII, col. 633 et 927; Tertullien, *De pudicitia*, 19, *P. L.*, t. II, col. 1020, parlant de la première épître de Jean, et Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. II, c. XV, *P. G.*, t. VIII, col. 1004, citant cette épître comme *la plus grande*, laissent entendre qu'il en existe au moins une autre. Le Canon de Muratori, dans un texte assez obscur, mentionne deux épîtres de saint Jean. Malgré ces attestations, l'ancienne tradition ne s'est pas montrée unanime sur l'authenticité ni même sur la canonicité de la *IIa* et de la *IIIa Joannis.* Origène, au rapport d'Eusèbe, *H., E.*, l. VI, c. XXV, n. 10, *P. G.*, t. XX, col. 584, indiquait que tous ne regardaient pas les deux dernières épîtres johanniques comme authentiques. Quant à Eusèbe, il déclare pour son compte personnel que, si la première épître est acceptée par tous, les deux autres sont contestées, il les place parmi les ἀντιλεγόμενα, ajoutant : « qu'elles soient de l'évangéliste ou d'un autre portant le même nom » *H. E.*, l. III, c. XXIV, n. 17, c. XXV, n. 3, *ibid.*, col. 268 et 269. Saint Jérôme dans sa notice sur Papias, distingue à la suite d'Eusèbe Jean l'apôtre et Jean le Presbytre et déclare que beaucoup regardent ce dernier comme l'auteur des deux petites épîtres, *Vir. ill.*, 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 637. Cette distinction est maintenue de fait dans le canon biblique de saint Damase. Voir le texte dans Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 328. Parmi les Églises qui n'admettaient pas la canonicité de la *IIa* et de la *IIIa Joannis*, il faut compter sans doute l'Église de Syrie, car l'ancienne version syriaque, la Peschitto, ne les contenait pas, et les mêmes doutes ont dû exister à un certain moment dans l'Église d'Antioche. Ces doutes peuvent s'expliquer par la brièveté de ces deux épîtres et leur caractère de lettres privées ou du moins adressées à un groupe restreint.

b) Opinions des critiques. — Les critiques modernes admettent pour la plupart que les deux petites épîtres sont du même auteur. Mais un grand nombre n'y reconnaissent pas la même main que dans la première épître. En général ceux qui attribuent à un même auteur l'évangile et la *Ia Joannis* supposent un auteur différent pour les deux petites épîtres; quelques-uns, tels que Harnack, identifient cet auteur avec le presbytre Jean, dont il est question dans le texte de Papias.

3° *Arguments intrinsèques en faveur de l'authenticité des épîtres johanniques.* — 1. *La Ia Joannis.* — Cette épître présente, au point de vue de la langue, du style et des idées, de telles ressemblances avec le quatrième évangile qu'il ne suffit pas de supposer qu'elle provient de la même école, mais qu'il faut attribuer aux deux écrits un même auteur, ou bien admettre que l'auteur de l'épître a systématiquement imité l'évangile. La première hypothèse a pour elle le témoignage de la tradition; il faudrait, pour lui préférer la seconde, fournir des objections décisives contre l'identité d'auteur.

Il n'y a pas lieu de relever ici les mots et locutions, images et procédés de style caractéristiques, qui se rencontrent à la fois dans l'évangile et dans la première épître, non plus que les idées qui leur sont communes. On en trouve une liste plus ou moins complète dans les études particulières et les commentaires sur la *Ia Joannis.* Cf. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV; H. J. Holtzmann, *Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium*, quatre importants articles

publiés dans *Jahrbuch für Prot. Theologie*, 1881-1882; Brooke, *The Johannine Epistles*, Edimbourg, 1912, p. I-X.

A ces ressemblances qui apparaissent plus frappantes à mesure qu'on se familiarise davantage avec les écrits johanniques, les critiques qui n'admettent pas l'unité d'auteur opposent certaines différences de vocabulaire, de style, mais surtout d'idées qui leur paraissent inexplicables, si l'évangile et l'épître doivent être attribués à un auteur unique. Il est certain qu'il y a des nuances importantes, dans la christologie et l'eschatologie surtout, entre l'enseignement de la *Ia Joannis* et la doctrine du quatrième évangile, et ces différences seront signalées dans l'analyse théologique de l'épître. Elles sont assez difficiles à expliquer quand on suppose, avec Lightfoot et plusieurs autres critiques, que l'épître est absolument contemporaine de l'évangile, et a été écrite pour lui servir en quelque sorte de lettre d'introduction et de préface. Mais si l'épître a été rédigée un certain temps avant l'évangile, comme le pensent un certain nombre d'exégètes (Holtzmann en particulier, et Stanton, *loc. cit.*, p. 83-103), on ne s'étonnera pas que la doctrine y soit exprimée d'une façon moins précise et moins parfaite. Si l'épître au contraire est postérieure à l'évangile — ce qui est l'opinion la plus commune, et, étant donnés les caractères littéraires et doctrinaux, aussi bien que la nature des fausses doctrines qui y sont combattues, la plus vraisemblable — ces différences s'expliquent suffisamment par le but particulier de l'épître, qui tendait sans doute à vulgariser l'enseignement doctrinal et surtout moral de l'évangile, en l'adaptant à l'état d'esprit du commun des fidèles.

2. *La IIa et la IIIa Joannis.* — La communauté d'auteur pour les deux petites épîtres est admise, on l'a vu plus haut, par la presque unanimité des critiques; aussi n'y a-t-il pas lieu d'en donner les preuves intrinsèques. Cf. Brooke, *op. cit.*, p. LXXIII. Sont-elles du même auteur que la *Ia Joannis ?* Malgré leur brièveté, on y peut relever bon nombre d'expressions, et même des phrases entières qui rappellent la première épître. Pour le fond, la *IIa Joannis* n'est guère qu'un résumé de la première. Les ressemblances sont telles qu'il faudrait supposer, de la part de leur auteur, s'il est différent de celui de la première, une imitation délibérée de la *Ia Joannis;* et cette hypothèse ne peut être appuyée sur aucun argument positif. D'ailleurs le caractère même des deux épîtres et leur brièveté font qu'on ne peut guère tirer argument contre l'identité d'auteur avec la première, de ce que certaines idées ou certaines expressions caractéristiques de cette dernière ne figurent pas dans les deux petites lettres. Cependant les hésitations de l'ancienne tradition au sujet de l'authenticité de ces deux épîtres, en même temps que l'absence de preuves intrinsèques décisives, expliquent la réserve sur laquelle se tiennent un grand nombre de critiques. Par ailleurs, le titre de « presbytre », que se donne l'auteur, fournirait un appui (assez faible d'ailleurs) à l'opinion qui attribue les deux lettres au presbytre Jean, de Papias, si l'existence d'un personnage de ce nom, distinct de l'apôtre saint Jean, était établie.

1º *Intégrité : le verset des trois témoins célestes.* — Une controverse est engagée depuis trois siècles sur l'authenticité d'un verset de la *Ia Joannis* : *Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt*, v. 7, texte d'une grande importance doctrinale, puisqu'il donne une formule très précise du dogme trinitaire.

Au point de vue théologique, ce verset devrait être considéré comme faisant partie du texte ecclésiastique officiel du Nouveau Testament, et jouir de l'authenticité attribuée par le concile de Trente à la Vulgate latine, s'il était certain qu'il existait dans la Vulgate de saint Jérôme. Mais ce point est controversé. Il est vrai qu'une réponse de la Congrégation du Saint-Office, du 13 janvier 1897, a déclaré qu'on ne peut pas *tuto* nier, ni même révoquer en doute l'authenticité de ce verset. Mais, dans cette décision disciplinaire, il ne s'agit que de l'authenticité juridique, non de l'authenticité proprement littéraire,et le problème de critique textuelle soulevé au sujet de ce verset n'a pas, semble-t-il, été tranché par le Saint-Office, puisque la liberté a été laissée à divers savants catholiques, postérieurement à cette réponse, de discuter à nouveau la question au point de vue critique. Le texte du décret du Saint-Office dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 119.

On est à peu près unanime aujourd'hui à reconnaître que le verset des trois témoins célestes ne figurait pas dans le texte original de la *Ia Joannis*. Il est bien établi en effet qu'il manque dans toutes les versions orientales du Nouveau Testament; qu'il ne figure dans aucun ms. grec, si ce n'est dans quatre mss de très basse époque ; qu'on n'en trouve aucune trace dans l'Église grecque avant le concile de Latran (1215), les Pères grecs, même ceux qui ont commenté la première épître de saint Jean, n'y ayant fait aucune allusion ; qu'il ne se trouvait ni dans l'ancienne version latine ni dans le texte primitif de la Vulgate de saint Jérôme; que la première citation certaine s'en trouve chez l'hérétique espagnol Priscillien (380), les allusions qu'on a cru reconnaître chez Tertullien et saint Cyprien étant au moins douteuses et se référant sans doute au ℣. 8 (les trois témoins terrestres) interprété mystiquement, à la façon dont le commente saint Augustin, qui ne cite pas le ℣. 7; que c'est d'Espagne qu'il s'est répandu dans le monde latin (nombreuses citations surtout chez les écrivains ecclésiastiques d'Espagne et d'Afrique, et diffusion de plus en plus large dans les manuscrits de la Vulgate). L'interpolation de ce verset dans le texte ecclésiastique de la *Ia Joannis* s'explique probablement par l'introduction dans le texte même de ce qui n'avait été d'abord qu'une glose marginale, formulant une interprétation mystique du ℣. 8, analogue à celle qu'on trouve chez saint Augustin et plusieurs autres écrivains ecclésiastiques. On a attribué (Künstle) à Priscillien la composition de ce verset, mais cette opinion reste discutée, et on ne peut alléguer en sa faveur de raisons décisives.

Les conclusions énoncées ci-dessus sont celles de J. Lebreton, *op. cit.*, note K, p. 599-606. Dans le même sens : L. Janssens, *Summa theologica*, Fribourg-en-B., 1900, p. 135-166; Mangenot, *Le Comma Joanneum* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mars 1907; Künstle, *Das Comma Joanneum auf seine Herkunft untersucht*, Fribourg-en-B., 1905; ces trois études sont postérieures à la réponse du Saint-Office. Parmi les travaux plus anciens défavorables à l'authenticité, il faut citer surtout le travail capital de Paulin Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T., partie pratique*, Paris, 1885-1886, autographie, t. IV, et plusieurs articles dans la *Science catholique*, 1888-1889; Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893. On trouvera l'exposé des arguments en faveur de l'authenticité dans Le Hir, *Études bibliques*, Paris, 1869, t. II, p. 1-89; Franzelin, *De Deo trino*, Rome, 1881, p. 41-80 ; et Cornely, *Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Paris, 1886, p. 668-682.

II. DOCTRINE DES ÉPITRES JOHANNIQUES. — L'enseignement contenu dans ces épîtres est un enseignement moral plutôt que dogmatique. Cependant l'auteur met en garde les destinataires de ses lettres contre des erreurs doctrinales, une fausse gnose, dont il signale d'ailleurs les conséquences morales fâcheuses plus qu'il n'en discute les principes dogmatiques. On ne trouve donc pas dans les épîtres johanniques une

doctrine trinitaire et christologique aussi complète et aussi précise que dans le quatrième évangile, les enseignements qu'elles contiennent portent plutôt sur le salut, ses conditions et sur la vie chrétienne.

1° *Doctrine trinitaire et christologique.* — 1. *L'idée de Dieu.* — C'est l'aspect moral de Dieu qui est mis surtout en évidence. Il est exprimé en deux formules : Dieu est lumière, I Joa., I, 5, Dieu est amour. I Joa., IV, 8, 16. Comme dans le quatrième évangile, la lumière et les ténèbres qui en sont l'antithèse sont des idées complexes. La lumière est la vérité, et Dieu est lumière, parce qu'il possède la vérité en lui-même et parce qu'il illumine les hommes en la leur révélant; mais la lumière, c'est aussi le bien, comme les ténèbres sont le mal moral, et, en ce sens, Dieu est lumière, parce qu'il est pur et saint. I Joa., III, 3. Il faut noter que c'est Dieu qui est ici qualifié lumière, tandis que dans l'évangile c'était le Verbe (préexistant ou incarné), qui était dit lumière du monde. C'est d'ailleurs un trait général de la première épître johannique que Dieu et le Christ y sont moins séparés que dans l'évangile, et leurs opérations respectives moins nettement distinguées. Bien que la révélation de Dieu comme lumière soit le message que la communauté chrétienne a reçu de Jésus-Christ, I Joa., I, 5, et qu'on soit son disciple dans la mesure où on accepte cette lumière, saint Jean insiste plus encore, semble-t-il, sur ce que Dieu est amour, et qu'on ne connaît vraiment Dieu, que lorsqu'on aime ses semblables, à l'exemple de Dieu. I Joa., IV, 7-8. Peut-être cette insistance visait-elle certains faux gnostiques qui mettaient la perfection dans la croyance, la connaissance plutôt que dans la charité. L'amour paternel de Dieu pour les hommes s'est manifesté surtout dans la mission qu'il a donnée à son fils, envoyé dans le monde, et envoyé en victime d'expiation, afin que, par l'effet de sa propitiation et par la communication de son Esprit, les croyants aient la vie éternelle. I Joa., IV, 9-10.

2. *Le Fils de Dieu.* — La *Iª Joannis* s'ouvre par un prologue, qui présente d'évidentes analogies avec celui du quatrième évangile. Il s'agit de part et d'autre de la manifestation du Verbe éternel dans la personne de Jésus-Christ. Mais la personnification du Verbe est moins nette, les mots περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς pouvant être traduits simplement : *la parole de vie* et s'entendre du message évangélique, et « ce qui était dès le commencement » désignant une réalité qui n'indique pas aussi clairement une personne que le Logos du quatrième évangile. Le contexte néanmoins ne permet pas de se tromper sur la pensée de l'auteur, car « la vie éternelle, qui était auprès du Père et s'est manifestée à nous, » I, 2, en Jésus-Christ ne peut être que cette parole de vie dont il vient d'être question. D'ailleurs il y a d'autres passages de l'épître qui marquent assez nettement la distinction personnelle du Père et du Fils, pour qu'on ne puisse supposer chez son auteur une conception différente de celle qui est exprimée, avec plus de précision, il faut le reconnaître, dans le prologue du quatrième évangile.

Jésus-Christ est le Fils de Dieu, son Fils unique, I Joa., IV, 9, par qui s'établit la communion entre le Père et les hommes. I, 3. Il y a entre lui et Dieu une communauté de nature telle, qu'être dans le Fils, c'est être en Dieu, V, 20, être uni au Père, c'est être uni au Fils, II, 24, nier le Fils, c'est nier le Père, confesser le Fils, c'est confesser le Père, II, 22. La divinité du Christ est si pleinement admise que, en plusieurs passages, on ne sait pas très bien si c'est de Dieu qu'il est question, ou du Christ, l'auteur passant sans transition de l'un à l'autre (cf. surtout le c. III), et que des critiques se sont demandés si la doctrine de la *Iª Joannis* ne serait pas entachée de ce qu'on a appelé plus tard monarchianisme ou sabellianisme. Sur ce point il faut reconnaître que l'épître ne traite pas la question avec précision et rigueur, mais cela doit être dû au caractère de cette lettre qui était avant tout une exhortation pratique, et on n'a pas le droit d'en conclure que l'auteur sacrifiait la distinction des personnes entre le Père et le Fils. Il avait d'autant moins besoin d'insister sur ce point que ce n'était pas sur les relations du Père et du Fils, mais sur la réalité de l'Incarnation que portaient, semble-t-il, les erreurs doctrinales qu'il combattait.

Les docteurs de mensonge contre lesquels saint Jean met en garde ses lecteurs « nient que Jésus soit le Christ, » I Joa., II, 22, « ne confessent pas Jésus-Christ venu en chair. » II Joa., 7. A ces erreurs s'oppose la confession des vrais croyants : est de Dieu quiconque croit que Jésus est le Christ, I Joa., V, 1, et confesse que Jésus-Christ est venu en chair. IV, 2. Les erreurs ainsi définies et contre lesquelles sont dirigées ces professions de foi, se rattachent sans doute au docétisme, qui ne voyait dans l'humanité de Jésus qu'une apparence, ou à cette forme de gnosticisme qui dénaturait l'Incarnation en l'expliquant par une union transitoire de l'éon Christ avec l'homme Jésus.

3. *L'Esprit Saint.* — C'est l'action de l'Esprit beaucoup plus que sa personnalité qui apparaît dans les épîtres johanniques. D'une part il est un témoin de l'Incarnation, et il rend ce témoignage parce qu'« il est vérité ». I Joa., V, 7. Mais surtout il est un don de Dieu auquel nous participons, et qui nous est une garantie de la présence de Dieu en nous. Comme on l'a remarqué, on retrouve ici la conception de saint Paul, qui voit dans les manifestations de l'Esprit Saint la preuve de la vie de Dieu en nous, avec cette différence qu'il représente de préférence l'Esprit comme les prémices ou les arrhes du bonheur futur, tandis que saint Jean signale surtout en lui la garantie de la possession présente. Lebreton, *op. cit.*, p. 494. Du point de vue pratique qui est le sien dans les épîtres, saint Jean ne distingue pas nettement entre l'Esprit Saint et ses dons. C'est ainsi que dans les passages où il est question de « l'onction » que les fidèles reçoivent du Christ, I Joa., II, 20, 27, cette onction qui, dans le langage du christianisme primitif, figure le don de l'Esprit (cf. Act., X, 38), et qui désigne la grâce divine est ici personnifiée en quelque manière; elle demeure dans les fidèles, elle les instruit en toutes choses, et parce qu'elle est vérité et non mensonge, elle les fait demeurer dans le Christ. (Cf. dans le quatrième évangile, ce qui est dit du rôle de l'Esprit Saint, col. 570 sq.)

2° *Sotériologie.* — 1. *Jésus-Christ Sauveur.* — Dieu a envoyé son Fils dans le monde, pour sauver le monde, en y apportant la vie, I Joa., IV, 7 et 14; c'est là le résumé de la sotériologie des épîtres johanniques comme du quatrième évangile. Le *monde* désigne ici l'humanité en général. Mais dans les épîtres plus encore que dans l'évangile, le mot est pris ordinairement dans un sens péjoratif pour désigner l'ensemble des hommes pervers opposés à Dieu et au Christ. D'après la *Iª Joannis*, le monde est plongé dans le mal, V, 19; ce qui le caractérise, c'est la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie. II, 16. Son œuvre propre est le péché, l'iniquité, non pas le péché, que peuvent commettre d'une façon passagère même les enfants de Dieu, I, 8, 10, mais l'état d'opposition habituelle aux lois de Dieu : par là on relève du diable qui est pécheur depuis le commencement, III, 8, on est enfant du diable. III, 10. Mais le Fils de Dieu s'est manifesté précisément pour détruire les œuvres du diable, III, 8, et pour ôter les péchés. III, 5. Par la foi en lui, on triomphe du monde, V, 4-5, on est vainqueur du Mauvais. II, 13, 14. Par lui, et par

lui seul on a la vie éternelle. « Qui a le Fils a la vie, qui n'a pas le Fils n'a pas la vie » v, 12.

La *Ia Joannis* insiste plus que le quatrième évangile sur l'expiation du péché opérée par le sang de Jésus-Christ. Jésus-Christ est venu, non pas seulement avec l'eau, mais avec le sang, v, 6, allusion à sa mort sanglante, et probablement aussi à l'eucharistie où se perpétue la vertu expiatrice de cette mort. Son sang nous purifie de tout péché, I, 7, Jésus-Christ s'est fait propitiation, ἱλασμός, terme qui indique l'action du prêtre offrant un sacrifice expiatoire, cf. Rom., III, 25, pour nos péchés et aussi pour ceux du monde entier. II, 2; cf. Joa., I, 29 et XI, 52. Ayant ainsi virtuellement expié tous les péchés, il purifie constamment les croyants des péchés qu'ils peuvent commettre, pourvu que ceux-ci les reconnaissent et les avouent. I, 9. Il le fait par son intercession auprès du Père, car il est le défenseur, l'avocat, παράκλητος, des pécheurs. Peut-être cependant y a-t-il des péchés pour la rémission desquels il ne prie pas, car saint Jean distingue des péchés qui sont et d'autres qui ne sont pas *ad mortem*. v, 16-17. L'intercession des frères peut obtenir la rémission des premiers, pour les seconds il ne convient pas de prier.

2. *Le salut et ses conditions.* — *a*) *Nature du salut : la filiation divine.*— Le salut, c'est la vie éternelle, qui est communiquée en Jésus-Christ, lequel la possède pleinement. v, 11, 13. Par cette communication de vie divine, on a droit au titre d'enfants de Dieu, bien plus, on l'est réellement. III, 1. Cette filiation divine est une réalité pour ainsi dire physique : le chrétien est engendré de Dieu par le moyen d'un *germe* (sans doute cette expression désigne-t-elle ici le Saint-Esprit) qui subsiste, et qui a pour effet de rendre l'homme capable de ne plus pécher, aptitude trop négligée d'ailleurs, puisque l'auteur assure en un autre endroit que tout le monde pèche. La filiation divine se traduit par la ressemblance avec Dieu, dont le croyant imite la sainteté, III, 3, la justice, III, 7, la charité, III, 16; mais cette ressemblance, imparfaite durant la vie terrestre, s'achèvera seulement dans la vie éternelle, lorsque l'union à Dieu sera consommée et que nous verrons Dieu tel qu'il est. III, 2.

b) *Conditions du salut.* — La condition du salut, c'est toujours, et avant tout, la foi, la foi en Jésus-Christ, à son caractère messianique, et à sa filiation divine. IV, 15; v, 1, 5, 10. Cette foi est la profession d'une doctrine, dont il ne faut pas s'écarter : les épîtres johanniques insistent sur la nécessité de l'orthodoxie, et mettent en garde contre les fausses doctrines : « Quiconque ne reste pas dans la doctrine du Christ, n'a pas Dieu; qui reste dans la doctrine, celui-là possède et le Père et le Fils. » II Joa., 9. Il ne faut même, ajoute saint Jean, avoir aucun rapport, fût-ce de simple politesse avec les maîtres d'erreur. II Joa., 11. Cependant la foi qui sauve n'est pas simplement la profession spéculative d'une doctrine exacte, c'est l'adhésion de l'âme tout entière à Dieu par le Christ, grâce à laquelle on est en Dieu et en son Fils : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable; et nous sommes dans le Véritable, en son Fils Jésus-Christ. » I Joa., v, 20. Alors la foi ne reste pas inactive, et se manifeste par l'observation des commandements et l'imitation du Christ. La *Ia Joannis* insiste beaucoup sur cette condition morale du salut, II, 3-7; III, 21-24; v, 3. Mais le commandement sur lequel saint Jean revient sans cesse, I, 7-11; III, 13-23; IV, 7-11, 20-21; v, 2, c'est le commandement de la charité fraternelle, parce que c'est en aimant ses frères, en allant jusqu'à se sacrifier pour eux que le chrétien imite le mieux Dieu qui est amour, et le Christ qui a donné sa vie pour les hommes, III, 16; parce que la charité pour le prochain que l'on voit et auquel on peut rendre service est la seule garantie que l'on aime vraiment Dieu que l'on ne voit pas et qui ne peut être objet d'un amour effectif par rapport à lui. IV, 20.

c) *Les moyens de salut.* — Les sacrements ne sont pas mentionnés clairement dans les épîtres johanniques. Mais il y a très probablement une allusion au baptême et à l'eucharistie dans le passage assez obscur, v, 6-8, sur l'eau et le sang qui rendent témoignage en même temps que l'Esprit. L'allusion est d'abord sans doute au baptême de Jésus et à sa mort; mais saint Jean doit penser aussi au baptême du chrétien par lequel celui-ci s'assimile au Christ baptisé, et à l'eucharistie, par laquelle il s'unit au Christ mourant pour ressusciter. On peut se demander également si « l'onction » dont il est question I Joa., II, 20, 27, ne ferait pas allusion au rite complémentaire du baptême, qui constitue le sacrement de la confirmation.

3° *Eschatologie.* — L'eschatologie des épîtres johanniques diffère assez notablement de celle du quatrième évangile, et c'est une des principales raisons pour lesquelles beaucoup de critiques n'admettent pas que les lettres puissent avoir le même auteur que l'évangile. La doctrine sur les fins dernières qui y est exprimée, non point spécialement, mais en passant, se rapproche davantage par contre de l'eschatologie de saint Paul et de celle de l'Apocalypse. Tandis que le quatrième évangile met l'accent sur la vie éternelle déjà présente, dont la vie céleste ne sera que la consommation, la *Ia Joannis* insiste davantage sur le second avènement du Christ, sa « parousie », à laquelle le chrétien doit se préparer, afin de n'être pas couvert de confusion devant le Christ lorsqu'il se manifestera, II, 28; et sur le jugement, IV, 17, qui accompagnera la parousie, et que peuvent attendre avec confiance ceux qui ont pour Dieu un amour parfait. L'auteur rappelle aussi à ses lecteurs la doctrine bien connue des chrétiens de son temps, d'après laquelle la fin du monde doit être précédée par la venue d'un Antichrist : Il voit cet Antichrist dans les faux docteurs qui, sortis de l'Église, essaient de séduire et de perdre les fidèles en leur enseignant l'erreur; et il en conclut que la dernière heure est arrivée. I Joa., II, 18. Ainsi, tandis que dans l'Apocalypse, l'Antichrist paraît être un individu, dans les épîtres johanniques, c'est une collectivité, une secte qui est désignée sous ce nom. Quant à la proximité de la fin du monde, le langage de la *Ia Joannis* est conforme à celui des épîtres de saint Paul et de la *Ia Petri;* il doit être interprété de la même façon. L'idée essentielle, c'est qu'on est entré dans la dernière période de l'histoire du monde, mais la durée de cette période n'est nullement précisée, bien que la façon dont s'expriment les écrivains apostoliques laisse supposer qu'ils ne lui attribuaient pas une très longue durée. Cette interprétation large des données contenues dans les épîtres johanniques s'impose, quand on admet qu'elles ont le même auteur que le quatrième évangile, car on est alors en droit d'expliquer l'eschatologie de l'épître, plus conforme sans doute à la croyance populaire, par la doctrine plus spirituelle de l'évangile, et on peut conclure de ce rapprochement qu'il ne faut point interpréter trop strictement les expressions qui, dans les écrits apostoliques, semblent indiquer la parousie comme prochaine. Cf. Allo, *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. XCXVIII-CXXVIII.

I. COMMENTAIRES. — 1° *Anciens.* — Clément d'Alexandrie, *Adumbrationes in epist. Iam et IIam Joan.*, *P. G.*, t. IX, col. 733-740; Didyme, *In epist. Joan. enarrat.*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1775-1812; S. Augustin, *In Epist. Joan. ad Parthos, tract. X*, *P. L.*, t. XXXV, col. 1977-2062; Cassiodore, *Complexiones in Epist. apostol.*, *P. L.*, t. LXX, col. 1369-1376; Bede, *Exposit. in Epist. S. Johan.*, *P. L.*, t. XCIII,

col. 85-124; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV, col. 693-706; Œcumenius, *Comm. in Epist S. Joan.*, *P. G.*, t. XCIX, col. 617-704 ; Théophylacte, *Exposit. in Epist. S. Joan.*, *P. G.*, t. CXXVI, col. 9-84. — Au moyen âge, commentaires de Hugues de Saint-Cher, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux, et surtout Nicolas de Gorham, *Expositio in septem Epist. canonicas*, dans *Opera* de S. Thomas d'Aquin.

2° *Modernes.* — 1. *Catholiques.* — A signaler surtout ceux de Bisping, 1874, de Th. Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1905; de Belser, Fribourg-en-B., 1906. — 2. *Protestants et libéraux.* — A signaler surtout ceux de Lücke, 1856; Alexander, *Speaker's Commentary*, 1881; Rothe, *Der Erste Johannis Brief praktisch erklärt*, 1878; Westcott, 1892; Luthardt, *Zockler Kurzgefasster Kommentar*, 1895; Poggel, *Der zweite und der dritte Brief des apost. Johannes*, 1896; B. Weiss (Meyer-Comm.), 1897; Baumgarten, *Die Schriften des N. T.*, 1907, t. II; Holtzmann-Bauer, *Handcomm. zum N. T.*, 1908; D. Smith, *Expositor's Greek Testament*, 1910; Windisch, *Lietzmann's Handbuch zum N. T.*, 1911; Brooke, *International critical Commentary*, 1912; Loisy, *Le quatrième évangile et les épîtres dites de Jean*, 1921.

II. ÉTUDES SPÉCIALES. — Outre les *Introductions générales au N. T.*, les articles dans les Encyclopédies : *Diction. de la Bible*, (Mangenot) ; Hastings, *Dict. of the Bible* (Salmond); *Encyclopédie des Sc. Relig.*, (Sabatier); *Encyclopædia Biblica* (Schmiedel), on pourra consulter sur l'origine et la composition des épîtres johanniques : Holtzmann, *op. cit.*; Karl, *Johann. Studien*, t. I, 1898; Harnack, *Ueber den III Joh.*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XV, fasc. 3, 1897; J. Chapman, *The historical Setting of the II and III Ep. of S. John*, dans *Journal of theological studies*, 1903-04, t. V, p. 357 sq., 517 sq; Bresky, *Das Verhälniss des zweiten Johannesbriefes zum dritten*, 1906. — Sur la doctrine des épîtres johanniques, outre les théologies du Nouveau Testament et les études sur la théologie johannique citées dans l'article précédent, il faut mentionner Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannisbrief*, dans *Biblische Studien*, 1903, t. VIII, fasc. 1; Law, *The tests of Life*, 1909; Findlay, *Fellowship in the Life Eternal*, 1909; Brassac, *Manuel biblique, Nouveau Testament*, 1911, 13e édit., t. IV, p. 683-707.

L. VENARD.

2. JEAN Ier (Saint), pape, consacré le 13 août 523, mort le 18 mai 526, succéda à saint Hormisdas.— De ses antécédents nous savons seulement qu'il était toscan d'origine. Il n'est pas possible de préciser la part qu'eut dans son élection Théodoric, le roi arien des Ostrogoths, qui de Ravenne commandait à toute l'Italie; nous n'avons aucun renseignement non plus sur les premiers temps du pontificat. Jean devait être une des victimes de la lutte politico-religieuse qui mit aux prises à partir de 524 le roi Théodoric et Justin, l'empereur d'Orient. Très féru d'unité religieuse, le basileus avait entrepris de ramener, de gré ou de force, à l'orthodoxie tous les dissidents de l'Empire. Après avoir plus ou moins triomphé des résistances monophysites, voir HORMISDAS, t. VII, col. 167-171, il avait entrepris les ariens, nombreux parmi les populations gothiques des pays danubiens, et ordonné que leurs églises fussent données aux catholiques. D'autres mesures de contrainte amenèrent la conversion d'un certain nombre de dissidents. C'est alors que Théodoric, qui se considérait comme le défenseur-né de l'arianisme en Orient aussi bien qu'en Occident, intervint pour protéger ses coreligionnaires sujets du basileus. Il menaça d'exercer sur les catholiques d'Italie de sévères représailles, si les mesures prises à Constantinople contre les ariens n'étaient pas retirées, et il eut l'invraisemblable idée de faire porter ce message à Justin, par une ambassade, composée de tout de qu'il y avait de plus aristocratique dans la vieille Rome, et ayant à sa tête le pape Jean en personne. Mandé impérativement à Ravenne, celui-ci dut promettre au roi barbare, de faire son possible pour déterminer Justin à rendre aux ariens leurs églises; mais il refusa, avec beaucoup de fermeté, de négocier avec le basileus, le retour à l'arianisme des hérétiques déjà réconciliés avec l'Église catholique. La date du départ de Jean pour Constantinople est assez difficile à préciser. D'une part un document grec, le σύγγραμμα ἐκκλησιαστικὸν περὶ τῶν ο' μαθητῶν, publié parmi les *Selecta ad illustrandum chronicon pascale*, dans le *Corpus scriptorum, byzantinæ historiæ* de Bonn, t. II, p. 120-138, déclare expressément que le pape Jean célébra à Constantinople la fête de Noël (525). Il ajoute qu'il y avait eu préalablement des discussions assez vives sur les préséances entre l'évêque de Rome et l'archevêque de Constantinople; que ce dernier avait finalement cédé parce que Rome possédait la sépulture τὸν τόπον, du chef des apôtres. Par ailleurs les documents latins laissent une impression toute différente. Ce voyage, le premier qu'un pape accomplît hors d'Italie, fut l'occasion pour le basileus et pour l'Église byzantine d'affirmer leurs sentiments de respect à l'endroit de l'évêque de Rome, vicaire du bienheureux Pierre. C'est le jour de Pâques 526 que Jean, dont la préséance sur l'archevêque de Constantinople était marquée par la place occupée au chœur, célébra la messe solennellement, et suivant le rit latin, *romanis precibus*. *Chronique de Marcellin*, *P. L.*, t. LI, col. 940. Le *Liber pontificalis* dans une de ses rédactions ajoute que ce même jour de Pâques, le pape aurait couronné l'empereur Justin. Comme Théodoric ne tenait certainement pas à voir le pape prolonger son séjour à Constantinople, il est bien difficile d'admettre que l'ambassade ait séjourné sur le Bosphore plus de quatre mois, le jour de de Pâques tombant en 526, le 13 avril. Il n'est pas impossible qu'une confusion se soit produite chez l'écrivain byzantin. Quoi qu'il en soit, Jean obtint du basileus la restitution des églises ariennes; c'était un des résultats cherchés par Théodoric. Pourtant l'ambassade devait se terminer d'une manière tragique. Le roi barbare était devenu depuis quelque temps extrêmement soupçonneux, et voyait partout, à tort ou à raison, des intrigues byzantines. Le *Liber Pontificalis* marque que ce fut pendant le séjour à Byzance de l'ambassade, qu'eut lieu l'exécution de Symmaque et de Boëce, accusés de haute trahison. C'est certain pour Symmaque, il semble au contraire que Boëce ait été exécuté avant le départ de Jean pour Constantinople. Ce dernier allait être victime lui aussi des soupçons de Théodoric. Irrité peut-être de la scène du couronnement, qui lui paraissait une reconnaissance des droits du basileus sur l'Italie, le roi, dès que Jean arriva à Ravenne, fit jeter le pape en prison. Celui-ci ne tardait pas à y mourir, le 18 mai 526. L'Église l'honore comme martyr le 27 mai. Ce serait, d'après le *Liber Pontificalis*, la date de la translation de ses restes à Rome.

Le seul acte important qui soit à signaler dans le pontificat de Jean Ier, c'est la consultation qu'il fit adresser au moine Denys le Petit sur la fixation de la fête de Pâques. La réponse de Denys marque la prise de possession du cycle pascal qui nous régit encore aujourd'hui. La lettre dans Pitra, *Analecta novissima*, t. I, Paris, 1885, p. 466.

1° *Sources.* — *Le Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 104-107; 275-278; *Anonyme de Valois*, c. LXXXVIII-XCIII, dans Ammien Marcellin, édit. Eyssenhardt, Berlin, 1871, p. 544-545; *Chronique de Marcellin*, an. 525, dans *P. L.*, t. LI, col. 940-941; Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2e édit., p. 109; *Acta Sanctorum*, maii, t. VI, p. 703.

2° *Travaux.* — G. Pfeilschifter, *Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche*, dans les *Kirchengeschichtliche Studien*, t. III, fasc. 1 et 2, Münster-en-W., 1896, fait une large part à l'hypothèse; outre ce travail particulier consulter les histoires générales de Rome et de l'Italie; ces indications sont valables pour tous les pontificats suivants : J. Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, Bonn, 1885, p. 299-300; F. Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 5e édit., Berlin, 1903, t. I,

p. 315-322; H. Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. Ledos, t. I *b*, p. 36-37 ; A. Baxmann, *Die Politik der Päpste von Gregor I bis auf Gregor VII*, Elberfeld, 1867, t. I, p. 29; Th. Hodgkin, *Italy and her invaders*, t. III, Oxford, 1875, p. 510-513; L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, t. I, Leipzig, 1897, p. 222-228.

É. AMANN.

3. JEAN II, pape, consacré le 31 décembre 532, mort le 8 mai 535. — Son élection n'alla pas sans quelques difficultés. Boniface II, son prédécesseur avait déjà connu les embarras d'une compétition. Il avait cru prévenir les troubles qui pourraient suivre sa mort en se désignant à l'avance un successeur en la personne de son diacre, l'ambitieux Vigile; mais une violente opposition, appuyée par le roi Athalaric, l'avait contraint de retirer son décret. Il n'est pas impossible que Vigile, à la mort de Boniface, se soit agité pour arriver au pontificat. En tout cas il y eut une vacance assez longue pour l'époque (deux mois et demi). Athalaric dut intervenir, et faire revivre le sénatus-consulte porté sous Boniface II, contre les menées simoniaques. Cassiodore, *Variæ*, l. IX, n. 15 et 16, *P. L.*, t. LXIX, col. 778-781. Finalement le prêtre Mercurius, du titre de Saint-Clément, fut reconnu de tous et consacré le 31 décembre 532. On peut conjecturer que c'est après son élévation qu'il ajouta à son nom, de saveur peut-être trop païenne, le nom de Jean.

Jean II fut mêlé par la toute-puissante volonté de Justinien aux controverses christologiques qui, un instant assoupies, allaient reprendre de plus belle en Orient. Les moines scythes recommençaient la controverse théopaschite, voir HORMISDAS, t. VII, col. 171 sq., et accusaient les moines acémètes de Constantinople, chalcédoniens un peu trop décidés, de tomber dans le nestorianisme et de rejeter non seulement la formule *unus de Trinitate passus est*, mais l'expression même de *theotocos*, tessère de l'orthodoxie. Deux délégués des acémètes, Cyrus et Eulogius se transportèrent à Rome pour défendre le point de vue de leurs frères. Voir t. I, col. 307. De son côté Justinien, qui venait d'inaugurer dans la conférence tenue à Constantinople en 533, sa politique d'avances au monophysisme, envoyait à Rome deux des évêques orthodoxes, membres de la conférence, Hypatius d'Éphèse, et Démétrius de Philippes pour solliciter le pape en sens inverse. Une lettre fort respectueuse pour l'autorité pontificale demandait à Jean de répondre aux questions soulevées par la controverse entre scythes et acémètes et de revenir en définitive, sur les décisions prises par le pape Hormisdas une dizaine d'années plus tôt.

Les envoyés du basileus réussirent à convaincre Jean II de l'existence d'un renouveau nestorien, et l'impression du pape fut confirmée sans doute par certaines outrances des acémètes. Toujours est-il que le 21 mars 534, le pape adressa au basileus une lettre approuvant la profession de foi contenue dans la demande impériale, et annonçant à Justinien que Cyrus et ses sectateurs avaient été excommuniés. A leur endroit pourtant on devrait user de mansuétude, s'ils revenaient à résipiscence. Le même jour le pape envoyait au sénat romain, une lettre parallèle à la précédente. Le préambule en est fort curieux, car il témoigne que le sénat de l'époque s'attribuait un droit de regard sur les choses de la discipline et même du dogme, et que le pape trouvait fort naturel, sinon de lui soumettre, au moins de lui communiquer les décisions dogmatiques prises par lui d'accord avec son clergé. Cette lettre indiquait les réponses à faire aux trois questions dogmatiques posées par le basileus et ajoutait à chaque réponse les preuves scripturaires et patristiques convenables.

A la première question : le Christ peut-il être dit l'un de la Trinité? le pape répondait affirmativement : Oui, le Christ est l'un de la Trinité, c'est-à-dire une personne ou hypostase (Jean II traduisait ὑπόστασις par *subsistentia*) d'entre les trois personnes de la Trinité. Ceci était prouvé par les textes de Gen., III, 22, I Cor., VIII, 6, le début du symbole de Nicée, et diverses citations d'Augustin, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Proclus, patriarche de Constantinople après le concile d'Éphèse.

La deuxième question était ainsi posée : Le Christ-Dieu a-t-il souffert dans sa chair, la divinité demeurant impassible? On devait répondre : Oui, le Christ-Dieu a souffert dans la chair. La légitimité de cette façon de parler était prouvée par les textes suivant : Deut., XXVIII, 66, commenté par Joa., XIV, 6; Zach., XII, 10; Act., III, 15; I Cor., II, 8, commenté par Ps. XXIII, 8; Act., XX, 28; par des citations de Cyprien, Grégoire de Nazianze, Augustin; par le douzième anathématisme de Cyrille et deux textes du pape Léon dont un tiré du Tome à Flavien.

La troisième question était relative à l'épithète de *theotocos* à appliquer à la vierge Marie. Jean II y répondait :

« La glorieuse Marie, sainte et toujours vierge doit être proclamée par les catholiques, en toute propriété et vérité, la mère de Dieu, la mère du Dieu-Verbe qui s'est incarné en elle : *proprie et veraciter Dei genitricem matremque Dei Verbi ex ea incarnati*. En effet, c'est en toute propriété et vérité que Dieu (le Verbe) en ces derniers temps s'est incarné et a daigné naître de la Vierge-Mère sainte et glorieuse. Et dès lors, puisque, en toute propriété et vérité, le Fils de Dieu s'est incarné en elle, c'est en toute propriété et vérité que nous la proclamons mère du Dieu qui par elle fut conçu et mis au monde : *proprie et veraciter matrem Dei ex ea incarnati et nati esse confitemur*. » Et pour tenir la balance égale entre les deux hérésies adverses le pape ajoutait : « Nous disons *en toute propriété de termes* pour que l'on ne croie pas que le Seigneur Jésus a reçu comme un titre d'honneur ou une grâce, son nom de Dieu, comme le pensa l'imbécile Nestorius; nous disons *en toute vérité*, pour que l'on ne pense point qu'il est un simple fantôme, *phantasma*, ou qu'il n'a pas pris de la Vierge une chair véritable, comme l'affirme l'impie Eutychès. » Ceci était appuyé par une citation de saint Augustin, par la profession de foi imposée à Léporius, par une citation enfin du livre de Gélase contre Nestorius et Eutychès.

En définitive Jean II abondait, peut-être un peu vite, dans le sens de l'impérial théologien et du cercle qui s'agitait autour de lui. Nous avons dit, à propos de l'attitude d'Hormisdas dans la controverse théopaschite, comment les formules *unus de Trinitate incarnatus, unus de Trinitate passus, crucifixus* pouvaient se justifier au nom de la communication des idiomes, tout aussi bien que l'expression beaucoup plus ancienne de *theotocos*. Si l'on se rappelle, pourtant, les origines historiques des deux premières phrases, la complaisance avec laquelle les répétaient tous les monophysites, francs ou larvés, on regrettera peut-être que Jean II n'ait pas persévéré dans la ligne de conduite de son grand prédécesseur. A vrai dire le nestorianisme ne constituait pas un danger plus pressant en 534 que dix ans plus tôt, et c'était bien plutôt le monophysisme qui allait relever la tête et remettre en question les décisions de Chalcédoine. A apporter de continuelles retouches à l'œuvre du concile de 451, ne jouait-on pas un jeu bien dangereux? Un avenir tout proche se chargerait de donner la réponse.

L'Occident ne laissa pas de poser à Jean II des questions pratiques non moins épineuses. Trois pièces de sa correspondance sont relatives à l'affaire de l'évêque de Riez, Contuméliosus. Pour les crimes avérés dont il s'était rendu coupable, le pape dut le déposer, et

donner à saint Césaire d'Arles l'ordre de le faire enfermer dans un monastère. Jaffé, n. 886-888.

Jean mourut le 8 mai 535. La date fournie par le *Liber Pontificalis*, 27 mai (532), est de tous points inexacte.

Liber Pontificalis, t. I, p. 108; 285-286; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 113. La correspondance autour de la controverse théopaschite, lettre de Justinien et réponses de Jean dans *P. L.*, t. LXVI, col. 14-24 et dans Mansi, *Concilia*, t. VIII, col. 795-806; la réponse aux sénateurs en abrégé dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 705.

Langen, t. II, p. 313-324; Gregorovius, t. I, p. 323-343; Grisar, t. I *b*, p. 52-53; Baxmann, t. I, p. 31; Hodgkin, t. III, p. 593; Hartmann, t. I, p. 237-239 (est ici particulièrement tendancieux).

E. AMANN.

4. JEAN III, pape, consacré le 14 juillet 560, mort le 13 juillet 573, succéda à Pélage Ier, après une vacance de près de quatre mois, son élection ayant dû être confirmée à Constantinople, comme cela devient la règle à partir de la conquête de l'Italie par les Byzantins. La conquête byzantine, d'ailleurs n'a pas ramené pour autant la paix dans la péninsule. Le *Liber Pontificalis* signale sous le pontificat de Jean III plusieurs révoltes que dut réprimer le général byzantin Narsès. Finalement ce dernier tomba lui-même en disgrâce, fut rappelé à Constantinople, mais refusa de s'y rendre. De Naples il marcha sur Rome, pour se venger des habitants qu'il considérait comme responsables de son malheur. Jean III se serait efforcé d'apaiser les ressentiments de Narsès, et se serait attiré par là l'inimitié des romains. Mais toute l'histoire des rapports entre Narsès et Jean III est bien obscure. De Rossi a essayé d'y apporter quelque clarté en commentant les *Excerpta Sangallensia* découvert par lui. *Bulletino di archeologia christiana*, 1867, p. 22-23.

Du long pontificat de Jean III, nous savons bien peu de choses. Il dut se préoccuper de réduire les divers schismes occidentaux causés par l'attitude de Vigile et de Pélage dans l'affaire des Trois-Chapitres. L'Afrique revint la première à l'obédience romaine; sa soumission, déjà partiellement obtenue sous Pélage, sera définitive après la mort de Justinien (565) et l'avènement de Justin II. L'Italie du Nord fut plus difficile à réduire. Pourtant en 568 Jean III consacrait Pierre, comme évêque de Ravenne, et lui donnait le pallium (15 et 22 septembre). De plusieurs lettres de saint Grégoire le Grand il ressort que l'archevêque de Milan, Laurent, renoua les rapports avec Rome en 571. *Epist.*, IV, 2 et 39, *P. L.*, t. LXXVII, col. 669 et 713. Le schisme d'Aquilée ne sera définitivement réduit qu'un demi-siècle plus tard.

Jean III intervint en Bourgogne dans l'affaire des évêques d'Embrun et de Gap, Salonius et Sagittaire. Dans un concile réuni à Lyon, par le roi Gontran, en 567, ces deux prélats avaient été convaincus de divers crimes et déposés. Ils en appelèrent à Jean III, qu'ils persuadèrent de leur innocence, et celui-ci écrivit au roi de remettre les deux évêques en possession de leurs sièges. Jaffé, n. 1040. Mais comme ils continuèrent à mener la même vie coupable, ils furent à nouveau déposés dans un concile rassemblé par Gontran à Chalon-sur-Saône, en 579.

Liber Pontificalis, t. I, p. 109; 305-307; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 136-137; Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. III *a*, p. 182-201; Langen, t. II, p. 401-403; Gregorovius, t. I, p. 477-485; Grisar, t. I *b*, p. 151; Baxmann, t. I, p. 36; Hodgkin, t. V, p. 54-65.

E. AMANN.

5. JEAN IV, pape, consacré le 24 décembre 640, mort le 12 octobre 642, hérita de la question monothélite, soulevée par l'empereur Héraclius, résolue de la façon qu'on sait par le pape Honorius (638). Voir t. VII, col. 93-132 et spécialement col. 107. L'ecthèse d'Héraclius publiée à la fin de 638, vient d'ériger en croyance d'État le monothélisme de Sergius, présenté d'ailleurs comme approuvé par le pape Honorius. Le successeur immédiat d'Honorius, Sévérin, a dû attendre près de deux ans la confirmation de Byzance, qui veut le forcer à reconnaître l'ecthèse. Il n'est consacré que le 28 mai 640. Mais quoi qu'aient pu promettre les apocrisiaires envoyés par lui à Constantinople, il semble bien que Sévérin, loin de souscrire l'ecthèse, l'a plutôt rejetée aussitôt après son élévation. Du moins une formule du *Liber Diurnus* cite-t-elle Sévérin parmi les papes qui ont condamné le monothélisme. *Lib. Diurnus*, III, 6, *P. L.*, t. CV, col. 66. Sévérin meurt deux mois après sa consécration, 2 août 640. Jean IV est élu le lendemain, mais il devra attendre lui aussi, près de cinq mois, la confirmation du basileus.

Dans l'intervalle qui s'écoulait entre l'élection et la consécration d'un pape, qui était donc considéré comme le dépositaire de l'autorité ecclésiastique? Un document de l'époque nous renseigne quelque peu sur la question. Bède, *H.E.*, l. II, c. XIX, *P.L.*, t. XCV, col. 113, a conservé une réponse de la chancellerie romaine, qui précisément date de l'interrègne. Destinée à résoudre les questions posées par certains évêques et abbés scots (irlandais) relativement au calcul de la fête de Pâques, elle est signée par l'archiprêtre Hilaire, *servans locum sedis apostolicæ*, le diacre Jean, pape-élu, le primicier Jean, *servans locum sedis apostolicæ*, et un autre Jean, conseiller du siège apostolique. On dirait un conseil de régence, qui gouverne en attendant la consécration du pape élu.

Ordonné le 24 décembre 640, Jean IV, s'occupa tout aussitôt de tirer au clair la question monothélite. Théophane d'une part, édit. de Bonn., t. I, p. 508, et d'autre part le *Libellus synodicus*, dans Mansi, *Concilia*, t. X, col. 607, parlent d'un concile tenu à Rome par Jean, qui aurait anathématisé l'hérésie des monothélites, dit Théophane, aurait, dit le *Libellus*, condamné Sergius de (Constantinople), Cyrus (d'Alexandrie) et Pyrrhus (successeur de Sergius) et proclamé les deux volontés et les deux opérations de Jésus-Christ.

Il est possible que ce synode se soit tenu dans les premiers jours de janvier 641. On a prétendu en effet qu'Héraclius, mort le 11 février 641 aurait eu connaissance de ses décisions, et se serait décidé à abandonner l'ecthèse dont il rejetait d'ailleurs la responsabilité sur Sergius. Voir Mansi, *Conc.*, t. XI, col. 9. Mais ce détail, mentionné par l'abbé Maxime, qui dans son procès à Constantinople en 655, fait allusion à une lettre adressée par Héraclius au pape Jean, pourrait bien être une invention postérieure destinée à sauver la mémoire du basileus. De toutes façons, il est assez difficile de comprendre comment Héraclius aurait eu le temps de répondre avant sa mort aux décisions d'un synode romain tenu au commencement de 641.

D'ailleurs, la lettre synodale, que nous possédons, est adressée non à Héraclius, mais à son fils Constantin (II) qui régna avec Héracléon, son demi-frère, jusqu'en juin 641. Elle porte comme sous-titre : *Apologia pro Honorio papa*, et ne saurait être mieux caractérisée que par ces mots. Sans porter de condamnation ni contre Sergius, ni contre Pyrrhus, qui sont encore appelés « ses frères » le pape tente d'expliquer la fâcheuse réponse donnée par Honorius à la consultation théologique de Sergius. Il insiste, avec un peu de lourdeur peut-être, sur ce fait que Sergius avait dénoncé à Rome les agissements de certains hérétiques, lesquels prétendaient qu'il y avait dans Jésus-Christ deux volontés en lutte l'une contre l'autre. C'est en fonction de cette donnée qu'il faut interpréter toute la lettre d'Honorius; le pontife défunt n'a pas voulu dire autre chose que ceci : « Notre Sauveur, Dieu parfait, est aussi homme parfait, et parfait dans le sens moral.

Il a pris notre nature sans doute, mais sans ses misères; en particulier il n'a pas connu cette dualité de volontés, l'une portée vers le bien, l'autre tendant au mal, qui est le lot de tous les fils d'Adam. Dès lors on peut dire en toute convenance qu'il n'y a en son humanité sainte qu'une seule volonté : *decenter dicimus et veraciter confitemur unam voluntatem in sancta ipsius dispensationis humanitate et non duas contrarias mentis et carnis prædicamus secundum quod quidam hæretici velut in puro homine delirare noscuntur.* » Ainsi, au dire de Jean, devait s'expliquer l'affirmation d'Honorius relative à une seule volonté du Sauveur. Jean IV se hâtait d'ajouter que, si l'on considérait non plus l'humanité du Christ, mais l'ensemble de sa personne, il fallait, avec les Pères orthodoxes, parler de deux natures, de deux volontés, de deux opérations. Pour terminer, Jean IV priait le basileus de faire cesser la propagande que Pyrrhus commençait à entreprendre contre le tome de Léon et le concile de Chalcédoine.

Nous nous sommes suffisamment expliqué, t. VII, col. 107, sur l'exégèse appliquée par Jean IV à la fameuse lettre d'Honorius; faisons seulement remarquer que cette synodique du pape Jean est la première pièce d'un dossier, qui ira sans cesse en grossissant.

Il ne reste que très peu d'autres documents authentiques se rapportant au pontificat de Jean IV. Les diverses bulles relatives à un certain nombre de monastères francs, et qui portent son nom, ont toutes chances d'être inauthentiques.

Liber Pontificalis, t. I, p. 110 et 330; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 227-228; le texte de l'Apologie d'Honorius, dans *P. L.*, t. LXXX, col. 601-608.

Langen, t. II, p. 516-520; Gregorovius, t. II, p. 134; Baxmann, t. I, p. 171-172; Hodgkin, t. VI, p. 18 et 172; Hartmann, t. II *a*, p. 213-219.

E. AMANN.

6. JEAN V, pape, consacré le 24 juillet 685, mort le 2 août 686. Comme diacre, Jean avait fait partie de la légation romaine qui représentait Agathon au IIIe concile de Constantinople en 680. Peut-être son origine syrienne (il était d'après le *Liber Pontificalis* de la province d'Antioche) l'avait-elle fait désigner pour cette mission délicate. — Élu par l'unanimité du clergé et du peuple aussitôt après la mort de Benoît II (8 mai 685), Jean attendit moins longtemps que ses prédécesseurs la confirmation impériale qui seule permettait à l'élu d'être consacré. Une ordonnance, *divalis jussio*, de Constantin Pogonat, reçue à Rome sous Benoît II, réglait que dorénavant suffirait la ratification de l'exarque résidant à Ravenne. Après un demi-siècle de luttes religieuses, la paix était maintenant rétablie entre Rome et Constantinople. Du pontificat très effacé de Jean V nous ne savons que fort peu de choses. Jean fit régler en synode romain la question pendante entre le Saint-Siège et les archevêques de Cagliari en Sardaigne. Le titulaire de ce siège avait bien sur l'île une certaine juridiction mais n'était pas autorisé à ordonner les évêques de son ressort; ce droit était réservé au pape. Citonat, évêque de Cagliari, outrepassant ses pouvoirs avait ordonné lui-même l'évêque Novellus de Porto-Torres. Celui-ci, devant le synode, dut reconnaître qu'il tenait sa juridiction du pape, et c'est seulement à cette condition qu'il fut réintégré.

Liber Pontificalis, t. I, p. 366-362; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 242; Langen, t. II, p. 580-581; Gregorovius, t. II, p. 172-173; Hartmann, t. II *b*, p. 70-72.

E. AMANN.

7. JEAN VI, pape, consacré le 30 octobre 701, mort le 10 janvier 705. Son pontificat se place au moment où l'action des Lombards se fait sentir de plus en plus vivement sur les dernières possessions byzantines en Italie. L'évêque de Rome apparaît de plus en plus comme la seule puissance capable de défendre les derniers restes de l'empire romain en Occident. Nous sommes à l'aurore du pouvoir temporel des papes. Le *Liber Pontificalis* mentionne en ce sens deux interventions de Jean VI, la première lors de la marche sur Rome du patrice Théophylacte, mystérieuse histoire et sur laquelle nous n'avons pas d'autres renseignements, la seconde lors de l'attaque de Gisulphe, duc lombard de Bénévent, contre le domaine romain. Dans les deux cas Jean VI apparaît comme un pacificateur.

La seule affaire ecclésiastique d'importance qui se rapporte au pontificat de Jean VI, c'est le procès, qui se déroula à Rome, de l'archevêque d'York, Wilfrid. C'est une longue et pénible histoire que celle des démêlés de ce saint homme, le plus courageux représentant des idées romaines en Angleterre, avec le roi de Northumbrie et avec l'archevêque de Cantorbéry, saint Théodore. Plusieurs fois condamné par les évêques anglo-saxons, rétabli une première fois par le pape Agathon en 679, Wilfrid revint à Rome en 703 implorer de nouveau la protection du pape. Sa cause fut examinée en soixante-dix séances. Finalement les juges romains lui rendirent justice, et Jean VI écrivit aux rois de Northumbrie et de Mercie pour leur demander d'examiner de nouveau le procès et de rendre justice à Wilfrid. Jaffé, n. 2142.

Liber Pontificalis, t. I, p. 383-384; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 245-246; les actes du synode relatif à Wilfrid, dans Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 158 sq.

Langen, t. II, p. 533; Gregorovius, t. II, p. 188-191; Baxmann, t. I, p. 191-192; Hodgkin, t. VI, p. 363.

Sur l'affaire de Wilfrid, Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. III *a*, p. 591 sq.; Dom Cabrol, *L'Angleterre chrétienne*, Paris, 1909, p. 109-133.

E. AMANN.

8. JEAN VII, pape, consacré le 1er mars 705, mort le 18 octobre 707, succéda à Jean VI, après une courte vacance. Son père, un certain Platon, avait exercé des fonctions importantes dans l'administration byzantine; lui-même avait été recteur d'un patrimoine pontifical sur la voie Appienne. L'élévation de Jean VII coïncida avec la restauration sur le trône de Constantinople de Justinien II Rhinotmète, qui avait été renversé en 695. A peine rétabli, le basileus reprit à l'égard de Rome la politique que lui avait si mal réussi à l'époque du pape Sergius (687-701). De ce dernier il n'avait pu obtenir qu'il donnât son approbation globale aux décisions du concile Quini-Sexte de 692. L'affaire de la reconnaissance du concile, qui s'était assoupie sous les règnes des empereurs Léonce et Tibère III, se réveilla avec le retour de Justinien II. Ce dernier expédia à Rome deux métropolites porteurs d'une lettre impériale, où l'on enjoignait au pape de réunir d'urgence le concile de l'Église apostolique, à qui l'on communiquerait les actes du concile Quini-Sexte, qui confirmerait tous les canons jugés acceptables et supprimerait ceux qui sembleraient inadmissibles. Jean VII craignit sans doute que l'exercice de ce contrôle ne fût mal pris par le basileus; il declina cette responsabilité et retourna les canons à Justinien sans les avoir amendés. Les approuva-t-il? Le *Liber Pontificalis* semble l'insinuer; toutefois il dut y avoir dans la réponse de Jean quelques ambiguïté, comme le fait remarquer Mgr Duchesne, puisque Justinien crut devoir reprendre l'affaire avec le pape Constantin (708-715).

En Italie les rapports du pape avec les Lombards s'étaient améliorés. Le roi Aripert restitua à l'Église romaine des patrimoines ecclésiastiques sis dans les Alpes Cottiennes; mais il ne s'agit point de la donation d'une province entière, comme le pense Baronius.

Liber Pontificalis, t. I, p. 385-387; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 246-247; la donation d'Aripert dans la Chronique de

Benoît de Saint-André du mont Soracte, *Monumenta Germaniæ historica*, *Scriptores*, t. III, p. 700. — Langen, t. II, p. 595; Gregorovius, t. II, p. 191-192; Hodgkin, t. VI, p. 364-379; Hartmann, t. II *b*, p. 75.

E. AMANN.

9. JEAN VIII, pape, consacré le 14 décembre 872, mort le 15 decembre 882. — Depuis vingt ans Jean exerçait les fonctions d'archidiacre de l'Église romaine, quand il fut, sans aucune difficulté, semble-t-il, désigné par les électeurs pour remplacer Adrien II. Bien qu'il fût déjà âgé, et de tempérament maladif, il eut à cœur de continuer les traditions de Nicolas Ier, son antéprédécesseur, avec lequel il avait collaboré. Doué d'une rare énergie qui confinait parfois à la violence, Jean était en même temps un esprit d'une extraordinaire souplesse, un politique des plus avisés, allant au but qu'il s'était proposé sans trop regarder aux moyens qu'il mettait en œuvre, utilisant sans trop de scrupule les instruments les plus discutables. On le vit bien dès le début du pontificat, dans la façon dont il conserva dans les hautes administrations pontificales un certain nombre de personnages tarés, dont il était impossible qu'il ne connût pas les défauts. Il se réserverait d'ailleurs, le jour venu, d'en tirer justice. Nous étudierons successivement : I. Sa politique occidentale. — II. Sa politique en Orient et spécialement ses rapports avec Photius. — III. Son activité ecclésiastique générale.

I. POLITIQUE OCCIDENTALE. — Le pontificat de Jean VIII fut tout entier dominé par des questions de politique extérieure, lesquelles exercèrent sur plusieurs graves problèmes religieux une influence assez fâcheuse. Le monde carolingien, déjà fortement ébranlé depuis le traité de Verdun (843), achève de se disloquer sous les faibles héritiers de Charlemagne; sourdement miné au-dedans par les premiers essais de la féodalité, il est continuellement attaqué au dehors par les nouveaux barbares, Normands au nord Sarrasins au midi. C'est contre les attaques sans cesse renouvelées de ces derniers que se débat la malheureuse Italie. Déjà installés en Sicile, les Sarrasins ont réussi à prendre pied dans l'Italie méridionale. Devant eux ils n'ont trouvé qu'une résistance faible et dispersée, car il n'y a plus d'autorité centrale qui s'impose dans le sud de la péninsule. Ducs byzantins, comtes carolingiens, évêques devenus seigneurs de leurs villes, sont pratiquement indépendants, et le péril sarrasin ne peut les décider à s'unir pour une commune résistance. Les uns après les autres tous ces petits dynastes ont conclu avec l'envahisseur musulman des trêves séparées, voire des traités de paix et d'alliance. Encouragé par de tels succès, celui-ci continue donc vers le nord sa marche triomphante. Rome, si elle est mise par son enceinte, récemment complétée sous Léon IV, à l'abri d'un coup de main, est exposée sans cesse à être coupée de ses communications avec le monde chrétien. Plus d'une fois, du haut des remparts de la cité léonine, ou du parapet des forts qu'il a élevés autour de Saint-Paul-hors-les-Murs, Jean VIII a pu suivre dans la campagne romaine les évolutions de la cavalerie sarrasine. Pour lui, le musulman est le grand péril; c'est à conjurer ce danger que s'emploie toute la politique occidentale de Jean VIII, et sa politique orientale sera bien souvent dominée, elle-aussi, par la préoccupation des menaces qui pèsent sur l'Italie du sud.

Au début de son pontificat c'est encore du côté de l'Occident qu'il cherche une protection. En Italie l'empereur Louis II, fils de Lothaire, est tout désigné pour continuer le rôle de défenseur-né du Saint-Siège, qui est proprement la raison d'être de la fonction impériale. C'est sur lui que compte le pape pour détacher les petits souverains de la Basse Italie de leurs alliances avec les Sarrasins, Jaffé n. 3012; à lui qu'il expédie un bulletin de victoire au retour d'une campagne qu'il a menée lui-même contre les infidèles, Jaffé, n. 3008; c'est en faveur de Louis qu'il intervient auprès des deux oncles de celui-ci, Louis le Germanique et Charles le Chauve pour tenter de lui faire rendre la Lotharingie, que les deux frères se sont partagée à la mort de Lothaire II. Jaffé, n. 3000. Mais la mort de Louis II, 12 août 875, vient brusquement ouvrir la succession à l'Empire et au royaume d'Italie, car le défunt ne laisse pas d'héritier. Jusqu'à ce moment c'était le principe de l'hérédité qui avait joué pour l'accession à la couronne impériale. De Charlemagne celle-ci était passée à Louis le Pieux, puis à Lothaire, puis à Louis II, et jamais encore la question ne s'était posée de savoir qui avait le droit de désigner le candidat à l'empire. Mais il y avait le précédent du pape Léon III, conférant en 800, le titre impérial à Charlemagne; or, avec Jean VIII et après Nicolas Ier, la papauté se sentait assez forte pour disposer de la couronne au mieux de ses intérêts, en prenant d'ailleurs ce mot dans le sens les plus élevé. En fait c'est Jean VIII qui s'investit lui-même du droit de donner un empereur à l'Occident. Tout d'abord c'est vers la France qu'il se tourne, car il n'est pas question pour lui de créer un empereur strictement italien; la puissante maison de Spolète, qui dans quelques années ceindra la couronne impériale, ne semble pas à Jean VIII une force suffisante. Comment pourrait-elle assumer la tâche qu'il demande à un empereur ? Par ailleurs les sympathies du pontife ne vont pas vers l'Allemagne. Louis le Germanique éliminé, restait le roi de France Charles le Chauve, c'est vers lui que se tourne Jean VIII. Jaffé, n. 3019 (où il faut lire *Carolo Calvo* et non *Carolo Crasso*, comme l'a très bien démontré le P. Lapôtre, *Jean VIII*, p. 246). Sans se faire longuement prier, Charles se rend à l'appel du Saint-Siège, triomphe aisément des forces que lui opposent dans la Haute-Italie les deux fils de Louis le Germanique, Charles le Gros et Carloman, reçoit à Pavie la couronne des Lombards, arrive à Rome enfin, où il est sacré empereur le jour de Noël 875, exactement soixante-quinze ans après le couronnement de son grand-père. Avant de rentrer en France, où le Germanique commençait à lui susciter les pires embarras, Charles essaie d'organiser la défense de l'Italie et du Saint-Siège. Boson, son beau-frère, est chargé de le représenter en Lombardie : le duc de Spolète, Guy, et son frère Lambert reçoivent mission de défendre plus immédiatement le pape; d'ailleurs en juillet 876, le pacte signé à Ponthion (département de la Marne), plaçait tous les États lombards du sud de l'Italie sous la direction immédiate du pape. Le domaine temporel du Saint-Siège atteignait presque les limites théoriques que lui avait fixées, plus d'un siècle auparavant la donation de Kierzy-sur-Oise, en 754.

Pauvre domaine d'ailleurs et où le pape n'est guère suzerain que de nom. Loin de servir le pape, le duc de Spolète lui créait les pires difficultés; les féodaux du Midi en faisaient tout autant, et ni la menace des peines ecclésiastiques, ni la crainte des jugements impériaux ne pouvaient les faire renoncer à leur politique de trêve avec les Sarrasins. Il fallait, Jean VIII le pensait du moins, que, toutes affaires cessantes, l'empereur se décidât à descendre une seconde fois en Italie, pour tout régler par lui-même. Jaffé, n. 3077-3079, 3090, 3095. Le pape fit auprès de Charles de telles instances qu'en août 877 celui-ci reprenait le chemin des Alpes. Jean VIII se porta à sa rencontre à Verceil; mais au moment où Charles débouche par le val de Suse, Carloman accourt de Bavière par le Saint-Gothard, bien décidé à barrer la route de Rome à l'empereur. Celui-ci dut tourner bride; le 6 octobre 877 il mourait dans une misérable auberge de la route du mont Cenis.

C'était l'écroulement de toute la politique sur laquelle Jean VIII avait fondé ces espérances. Carloman s'agitait de plus en plus dans le Nord de l'Italie, pour se faire reconnaître comme roi, quitte à venir demander ensuite à Rome la couronne impériale. En attendant, Lambert de Spolète, soit désir d'appuyer la candidature de Carloman, soit dessein d'avancer ses propres affaires, s'emparait de la cité Léonine et se maintenait aux portes de Saint-Pierre, vexant les pèlerins, arrêtant les cérémonies saintes, faisant rentrer dans la ville les pires ennemis de Jean VIII, avril 878. Alors le pape, qui ne renonçait pas encore à l'idée de couronner empereur un Français, se mit en route pour le royaume de Louis le Bègue. Parti d'Italie au début de mai, il est à Troyes au mois d'août. Il y a convoqué les carolingiens des divers États, pour délibérer avec eux des intérêts de l'Église et de l'Empire. Mais seul le roi de France, Louis le Bègue, s'est présenté ; épuisé par la maladie, il ne peut se résoudre à accéder au désir du pape et à accompagner celui-ci en Italie. Aussi bien, tout en cheminant de Saint-Gilles-sur-le-Rhône à Troyes, Jean VIII a eu le temps d'élaborer d'autres plans ; il s'est lié par une promesse à l'égard de Boson, le beau-frère de Charles le Chauve, préposé par celui-ci à la défense de l'Italie du Nord. Finalement, c'est sur Boson, que le pape reporte ses espérances, et quand Louis le Bègue charge Boson d'accompagner en son nom le pape en Italie, Jean VIII croit tenir enfin la solution qu'il cherche. Rentré en Lombardie à la fin de novembre 878, Jean s'agite autour de la candidature de son protégé. Jaffé, n. 3205, 3224. Mais celui-ci va lui échapper ; peu soucieux peut-être d'une couronne impériale si lourde, Boson a préféré se tailler un royaume à lui dans le midi de la France. Au printemps de 879, Boson se proclame roi d'Arles.

C'était l'Allemagne qui allait maintenant se présenter pour ramasser la couronne impériale dont la France ne voulait plus. Carloman, ruiné par une maladie incurable, laissait la place libre à son frère puîné, Charles le Gros. En octobre 879, celui-ci revendique le royaume d'Italie et l'Empire. Malgré ses répugnances, le pape l'accepte comme roi d'Italie au début de 880, et le 8 février il le couronne empereur à Saint-Pierre de Rome. Ce n'était qu'un pis-aller. Charles le Gros allait se révéler plus incapable encore que son oncle Charles le Chauve, à défendre les intérêts généraux de la chrétienté, et les intérêts plus particuliers de la papauté en Italie. Jean VIII ne vivra pas assez pour être témoin de la suprême déchéance de son empereur allemand en 888. Du moins il eut tout le loisir de constater l'absolue incapacité de Charles à arranger les affaires italiennes. C'était d'un autre côté qu'il fallait chercher des secours, et voici Jean VIII amené à entrer en négociations serrées avec le basileus. L'appui de ce dernier permettra au vieux pontife de remporter quelques succès sur les Sarrasins dans l'Italie méridionale. Succès chèrement achetés ; car il a fallu les payer de la réhabilitation du patriarche Photius. Ces négociations avec Byzance nous font arriver au point le plus contestable de la politique de Jean VIII.

II. Politique orientale. La réhabilitation de Photius. — Depuis 867 c'était Basile Ier qui régnait à Constantinople. C'était Basile qui avait replacé sur le siège patriarcal Ignace supplanté par Photius en 858, lui dont l'autorité avait permis la tenue du VIIIe concile ; lui, qui, de tout son pouvoir, avait fait pression sur l'épiscopat grec pour lui faire entériner, sans autre discussion, les anathèmes prononcés à Rome contre Photius et ses partisans. Voir Constantinople (IVe Concile de) t. III, col. 1273-1307. Ainsi Basile ne saurait être soupçonné d'avoir entretenu à l'endroit du Saint Siège des dispositions malveillantes. Encore moins pourrait-on supposer de tels sentiments chez le patriarche Ignace, la victime de Photius, l'obligé de la cour romaine. Or, par un singulier revirement, il va se trouver que le patriarche ami de Rome se verra sur le point d'être excommunié par Jean VIII, alors que Photius, le condamné de 870, sera finalement réhabilité par ce même pontife. C'est là un de ces imbroglios où aboutissait parfois l'habileté, par trop politique, de ce pape. On dénouera celui-ci, au moins en partie, si l'on veut bien remarquer que le revirement du pontife fut amené d'un côté par la tournure inattendue que prit soudain l'affaire bulgare, de l'autre par les nécessités de la politique générale de Jean VIII.

1° *L'affaire bulgare.* — On a vu, t. II, col. 1177-1182, que la première conversion des Bulgares sous le roi Boris, vers 860, avait été surtout le fait de missionnaires byzantins. Puis, mécontent des lenteurs que mettait le patriarche Photius à réaliser ses rêves, Boris s'était tourné vers le pape Nicolas Ier, qui promit avec le plus grand empressement d'organiser au plus vite une hiérarchie autonome en Bulgarie. La légation romaine, ayant à sa tête l'évêque de Porto, Formose (le futur pape), eut un très vif succès dans ces pays neufs. Mais le pape Adrien II ayant refusé de donner Formose comme patriarche à Boris, celui-ci se retourne à nouveau vers Byzance, et lui demande un clergé de son rite. Le patriarche Ignace, rétabli depuis 867, s'empresse de le satisfaire. Devant les prêtres venus de Constantinople, le clergé latin déjà à l'œuvre se replie sur Rome ; la Bulgarie échappait au latinisme. Rien n'était plus sensible que cette perte à la cour romaine. Installé dans cet *Illyricum* que, de tout temps, Rome avait prétendu faire relever de sa juridiction patriarcale, le jeune royaume bulgare lui apparaissait comme un fief de sa mouvance. Aussi au concile de Constantinople en 863 les légats d'Adrien II s'étaient-ils efforcés par tous les moyens de faire prononcer le rattachement de la Bulgarie à Rome. Leur succès fut médiocre. Tout respectueux qu'il fût des intérêts du Saint-Siège, Ignace se cramponnait à ce qu'il appelait ses droits sur la Bulgarie. Adrien II protesta, menaça, mais ne fit rien, et laissa à son successeur le soin de liquider l'affaire bulgare. Jean VIII y entra avec sa décision coutumière. Ses premières lettres à Michel, le successeur de Boris, sont particulièrement véhémentes ; il n'y est question que de la perfidie byzantine, des dangers que l'emprise grecque peut faire courir à la foi, encore mal affermie, des néophytes bulgares, de menaces contre les empiétements d'Ignace. Jaffé, n. 2962, 2963, 2996, 3130 ; cf. 3246, 3261. A les lire on ne se douterait guère que le siège de Constantinople est occupé par un prélat en communion de doctrine avec Rome. Au point où en venaient tout de suite les choses, une rupture semblait inévitable entre le Saint-Siège et son ancien protégé. Des sommations, appuyées de menaces d'anathème, furent envoyées à Ignace. La troisième et dernière, expédiée de Rome le 16 avril 878, devait lui être portée par deux légats romains, chargés d'instrumenter contre le patriarche si, dans les trente jours, il ne rappelait de Bulgarie tout le clergé byzantin. Jaffé, n. 3133. Ignace lui-même était trop engagé pour pouvoir reculer. La Providence lui épargna de trop cruels combats ; quand les légats de Jean VIII arrivèrent à Constantinople, le vieux lutteur était mort depuis longtemps déjà, 23 octobre 877. Cf. t. VII, col. 713-722.

2° *Réintégration de Photius.* — Par contre les envoyés du Saint-Siège se trouvaient en présence d'une situation infiniment plus complexe que celle qu'ils avaient prévue. Photius, qui, depuis quelque temps, avait reparu à la cour et y était rentré en faveur, n'avait pas hésité un instant à reprendre le siège que laissait vacant la

mort d'Ignace. Sans égard pour les interdits et les anathèmes dont il avait été frappé au concile de 869, il remontait sur le trône, qu'il considérait toujours comme sien; et il trouvait un épiscopat nombreux pour applaudir à ce geste d'une suprême désinvolture. Le basileus, s'il n'était pas complice, laissait faire; cette solution, il l'espérait, ramènerait le calme à Constantinople toujours en fermentation depuis le début de l'aventure photienne. Mais que devenaient en tout ceci le prestige et l'autorité de la vieille Rome? Les légats romains se rendirent aisément compte de la complexité de la situation et restèrent sur la défensive, sans trop se presser pourtant de demander à Rome de nouvelles instructions. D'ailleurs ils n'étaient pas venus à Byzance pour régler exclusivement des questions ecclésiastiques. En cette année 878, la défense de l'Italie méridionale préoccupait tout autant leur maître que la question bulgare. Il s'agissait d'obtenir du basileus une action navale énergique qui nettoierait le littoral italien des pirates sarrasins. Du jour où ils comprirent que l'empereur voyait d'un œil satisfait la réintégration de Photius, les légats sentirent tomber leur animosité contre la patriarche intrus. Celui-ci d'ailleurs travaillait énergiquement l'opinion ecclésiastique dans son partriarcat et dans le reste de l'Orient. Son idée fixe était de réunir un concile aussi nombreux que possible qui effacerait les décisions imposées par Rome au synode de 863; ce serait pour lui la plus éclatante des revanches. Nous allons voir Jean VIII se mettre en devoir de la lui procurer.

Vers le début de l'été 879 parut à Rome une ambassade byzantine; c'était le moment où, rentré de sa vaine expédition en France, Jean VIII s'épuisait en combinaisons pour sauver ce qui pouvait encore l'être de son domaine italien et de sa puissance politique. Le messager du basileus et de Photius aurait la partie belle, quand il s'agirait de convaincre Jean VIII d'entrer dans les vues de Constantinople. C'était pourtant chose considérable que de déchirer les décisions du VIIIe concile; mieux que personne, Jean, qui avait été l'auxiliaire de Nicolas Ier et d'Adrien II, savait de quels crimes Photius s'était rendu coupable à l'endroit du siège romain. Tout au moins si l'on se décidait à fermer les yeux sur l'invraisemblable manière dont le patriarche déposé s'était réintégré lui-même, fallait-il exiger de lui un geste, un mot, qui témoignât de son regret du passé, qui exprimât un désaveu et, pour tout dire, une demande de pardon tant à l'Église en général qu'au Saint-Siège en particulier. Ainsi opina un synode romain, aux lumières de qui Jean VIII en cette conjoncture voulut faire appel. Mansi, *Concilia*, t. XVII, col. 359-364; 473. Mais l'ambassadeur byzantin insistait : le synode qui devait ratifier la restauration de Photius était déjà rassemblé; il n'attendait pour entrer en séance que l'arrivée d'un apocrisiaire romain muni de pleins pouvoirs. Jean VIII dut se résigner. Le 16 août 873, il signait, pour les remettre au cardinal Pierre qui allait rejoindre à Constantinople les deux premiers légats, toute une série de lettres respectivement adressées au basileus, aux évêques orientaux des quatre pratiarcats, à Photius lui-même, aux adversaires de Photius, enfin aux légats eux-mêmes. Des instructions spéciales étaient données par écrit au cardinal Pierre qui aurait à les communiquer aux légats qu'il allait retrouver à Constantinople. Jaffé, n. 3271-3275.

3° *Les lettres de Jean VIII relatives à la réintégration de Photius.* — Toutes ces pièces nous sont conservées en une double rédaction, d'une part au registre de Jean VII Iqui existe encore, au moins en partie, dans les archives du Vatican, d'autre part dans le texte grec des actes du concile qui va réhabiliter Photius, et qu'on lira dans Mansi, *Concilia*, t. XVII, col. 365-530. Les deux rédactions sont à la suite l'une de l'autre dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 855-875. Une comparaison, même superficielle entre les deux formes révèle immédiatement des différences capitales, et qui dépassent de beaucoup les divergences qu'on est en droit d'attendre entre un texte authentique et sa traduction. Il ne s'agit même pas d'une amplification telle qu'un Grec disert en aurait pu improviser en partant d'un original latin. C'est l'esprit même des documents primitifs qui a été modifié dans l'adaptation grecque. A coup sûr celle-ci suit dans l'ensemble l'argumentation générale du texte latin, mais à un certain nombre d'endroits de première importance se révèlent des changements essentiels. Sans entrer dans de plus amples détails, faisons seulement remarquer que l'idée générale exprimée par le texte latin est celle-ci : Toute regrettable qu'elle soit, la réintégration de Photius peut être acceptée, puisqu'en fait elle est réclamée par une grande partie de l'Église orientale et qu'elle est un moyen d'y ramener la paix; mais il reste bien entendu que l'acte du siège apostolique reconnaissant le patriarche est un acte de miséricordieuse condescendance. qui laisse intacte l'autorité du VIIIe concile; cette miséricorde, Photius s'en rendra digne en témoignant publiquement de son regret, en demandant son pardon en quelque manière. *Si satisfaciens coram synodo misericordiam secundum consuetudinem postulaveris, ac si evidenti correctione utaris... et si omnes uno voto, uno consensu et una concordia in tua restitutione convenerint, veniam pro pace... tibi concedimus, communionem quoque et gradum, coram synodo misericordiam quærendo, nihilominus reddimus. P. L.*, col. 871.

Rien de tout cela ne transparaît dans le texte grec; non seulement il n'est plus question pour Photius de fournir une satisfaction quelconque, non seulement l'éloge de celui-ci est fait sur le mode le plus solennel, mais encore toute la procédure du VIIIe concile contre Photius est déclarée nulle et de nul effet, comme n'ayant pas été ratifiée par le Saint-Siège. *Synodum vero contra pietatem tuam ibidem habitam irritavimus et annulavimus, imo et abjicimus, tum propter alia, tum etiam quod beatus papa Adrianus prædecessor noster illi non subscripsit. Ibid.*, col. 874. Tout le reste est à l'avenant.

Une question grave se pose donc. Quelle est de ces deux recensions l'authentique, celle qui est émanée de la chancellerie de Jean VIII et qui a été signée par lui le 16 août 873? Dès qu'il ont eu conscience de l'écart considérable qui sépare les deux textes, les historiens ecclésiastiques latins, Baronius tout le premier, n'ont pas hésité, à déclarer que l'adaptation grecque était un faux audacieux, commis soit par Photius, soit par un de ses partisans. Le cardinal Pierre, disent-ils, apporta à Constantinople les pièces authentiques dont le registre du Vatican conserve la minute; pour être versés aux débats concilaires, ces documents latins devaient être traduits en grec. Photius, ou quelqu'un des siens, se chargea de la traduction, et la fit telle que nous la connaissons. Eu égard à la facon cavalière dont on traitait parfois les documents officiels à Byzance, l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable; elle n'est pourtant pas la seule qui se présente à l'esprit, et elle ne laisse pas de se heurter à quelques difficultés que l'on n'a peut être pas assez remarquées. En particulier elle oblige d'admettre chez les légats du Saint-Siège une dose peu commune de malhonnêteté ou de sottise. Il est remarquable en effet qu'à aucun moment de la lecture de ces pièces prétendues falsifiées les apocrisiaires romains n'aient émis la moindre protestation. Nous n'avons pas le droit de supposer sans preuve que les présents des Byzantins les aient rendus complètement sourds; et par ailleurs, quelqu'imparfaite que pût être leur connaissance du grec, il est bien difficile

d'admettre qu'un des légats au moins ne se soit pas rendu compte que le texte de plusieurs des documents lus en séance différait notablement, *au moins pour la longueur*, de celui qu'on avait apporté de Rome; cette simple constatation eût permis de dénoncer l'intrigue photienne, si intrigue il y avait. On a prétendu qu'en fait la conduite des légats avait été en quelques points répréhensible, et fut l'objet d'un blâme sévère de la part de Jean VIII ; mais ceci, nous le montrerons tout à l'heure, est absolument inexact.

Une autre hypothèse est possible. Avant de partir de Rome les lettres pontificales dont la minute était déjà transcrite au registre auraient été communiquées à la légation byzantine. Celle-ci, ne les trouvant pas assez favorables à la cause de l'union, y aurait suggéré des changements. C'est le texte ainsi modifié à Rome que représente la tradition des actes grecs du concile. Du texte latin correspondant à cette deuxième rédaction des lettres pontificales un fragment paraît bien s'être conservé dans Yves de Chartres, lequel correspond très sensiblement au texte grec lu en séance. Voir le texte dans Mansi, *Concilia*, t. XVIII, col. 527-530. Cette supposition me semble plus proche de la vérité que la première; elle me paraît plus conforme à l'attitude générale prise par Jean VIII dans l'affaire de Photius, à celle qu adopta de son côté le patriarche à l'endroit du pape. Qu'on relise la lettre, considérée par tout le monde comme authentique, et qui est adressée par Jean VIII aux adversaires de Photius, c'est-à-dire aux anciens partisans d'Ignace, aux gens qui ont montré en toutes circonstances leur zèle à l'endroit du siège romain. Ce sont eux que Jean VIII accuse violemment d'être des schismatiques, à eux qu'il signifie d'avoir à respecter la sentence d'absolution accordée à Photius, eux qu'il menace des anathèmes de l'Église, s'ils n'entrent en communion avec le condamné de 869 : MULTIS JAM LABENTIBUS ANNIS... *in scandalorum perturbatione vos videmus promptos manere..., monemus et apostolica benignitate jubemus vos omnes sanctæ Ecclesiæ uniri, vestroque patriarchæ, Photio videlicet, quem pro Ecclesiæ Dei pace et unitate recepimus adhærere communicareque studete; si haec monita audire contempseritis, scitote quia missis nostris præcipimus tamdiu vos omni ecclesiastica communione privare, quamdiu ad unitatem corporis Christi et ad vestrum contempseritis redire pontificem. P. L.*, t. CXXVI, col. 861. En regard de cette dureté envers les anciens partisans d'Ignace qu'on mette la courtoisie, la bienveillance à l'endroit de Photius dont témoignent et les lettres pontificales, dans leurs deux recensions, et les premières paroles du cardinal Pierre au début du concile; l'on se convaincra aisément qu'il n'y a pas entre les deux recensions de différence essentielle d'esprit. En quittant Rome, le légat pontifical emportait la *reconnaissance sans condition* de Photius, et les riches présents qu'*à la première séance du concile* il remet au patriarche de la part du pape, en étaient bien le signe tangible. Pour des raisons, les unes d'ordre politique, les autres d'ordre religieux, Jean VIII croyait devoir rompre avec la politique qu'avait adoptée ses prédécesseurs et que reprendront plusieurs de ses successeurs. Dans l'affaire de Photius il voyait surtout une question de personnes, là où d'autres avaient vu une question de principes. La suite des événements lui donna-t-elle tort ou raison? c'est ce qu'il est inutile d'étudier ici. Au XIIIe siècle, le pape Clément IV ne verra pas d'autre origine au schisme grec que la réintégration de Photius par Jean VIII. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1267, n. 57; édit. Mansi, t. III, p. 222-223. Tout récemment au contraire le P. Lapôtre a vu dans l'attitude de Jean VIII en même temps qu'une habile politique, un geste de grande portée pour l'avenir de l'Église. C'est affaire d'appréciation.

4° *Approbation du concile photien de 879.* — Nous n'avons pas à étudier ici le concile photien de 879-880. Voir PHOTIUS. Disons seulement que la lecture des actes laisse une impression des plus pénibles. Car le synode n'est pas autre chose que l'apothéose, le mot n'a rien d'exagéré, du patriarche victorieux. Tout le long des séances les légats romains entendront sans sourciller et les louanges hyperboliques adressées à Photius, et les reproches faits tant à la mémoire d'Adrien II, qu'au synode de 869; et ils ne sauront que louer Dieu de la touchante concorde rétablie par ces capitulations, entre le pape de Rome et le patriarche de Constantinople. On a prétendu que, de retour à Rome, les apocrisiaires du Saint-Siège furent blâmés par Jean VIII, et l'on a imaginé de rétablir ainsi la suite des événements. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 573-578. A l'été de 880 les légats rentrent porteurs des actes synodaux et de deux lettres adressées au pape, l'une par le basileus, l'autre par Photius. Remettant à plus tard le soin d'examiner plus à fond les actes conciliaires et sur le rapport verbal des légats, Jean exprime à Photius son mécontentement pour la façon dont les choses se sont passées au synode; toutefois il ne se prononce pas sur le fond de l'affaire. Jaffé, n. 3322. A l'automne de la même année, le pape expédie à Byzance, Marin, évêque de Cère, pour enquêter sur place et prononcer au besoin la nullité de tout ce qui avait été fait au concile photien contre les intentions du pape. Marin, qui aurait agi avec le plus grand courage, ne jeta pas néanmoins l'excommunication contre Photius, celle-ci aurait été prononcée par Jean VIII lui-même à Rome en février 881.

Or tout ceci est un pur roman, qui ne repose sur aucun texte sérieux. L'ambassade de Marin à Constantinople en 880 est impossible à prouver : la pièce sur lequel on s'appuie pour en parler, une *lettre du pape Étienne V à l'empereur Basile*, Mansi, t. XVI, col. 423, à supposer qu'elle soit authentique, fait allusion à la mission de Marin au concile de 869. La lettre de Jean VIII à Photius, Jaffé, n. 3322, loin d'exprimer un blâme quelconque, est fort cordiale à l'endroit de Photius, elle accepte d'une manière catégorique ce qui a été fait à Constantinople : *ea quæ pro causa tuæ restitutionis synodali decreto Constantinopoli misericorditer acta sunt recipimus.* La lettre de Photius se plaignait sans doute (elle n'est pas conservée) de certaines exigences des apocrisiaires, qui avaient déplu au susceptible patriarche. « De ce que nos légats ont fait contrairement à nos instructions, reprend le pape, il n'y a pas à tenir compte : *Si fortasse nostri legati in eadem synodo contra apostolicam præceptionem egerunt nos nec recipimus nec judicamus alicujus existere firmitatis.* » *P. L.*, t. CXXVI, col. 911. Quant à l'anathème solennellement porté par Jean VIII contre Photius du haut de l'ambon de Saint-Pierre, il nous est rapporté par un singulier texte byzantin intitulé *Synodica pontificum romanorum Nicolai, Hadriani, Joannis, Martini, Stephani, Formosi, in Photium prævaricatorem decreta*, Mansi, t. XVI, col. 446 sq. Ce document fait partie d'une collection de pièces rassemblées par le parti ignacien et dont l'authenticité devrait être soigneusement étudiée. A la suite de ce texte figure un *Breviarum synodi octavæ*, qui est un violent pamphlet dirigé contre Photius et même contre Jean VIII. On jugera de son esprit, si l'on remarque qu'il dénie absolument aux pontifes romains le droit d'absoudre Photius : « Ce que quatre patriarches orientaux ont fait, un seul patriarche (évidemment celui de Rome), pourrait-il le défaire *Ibid.*, col. 451. Ils mentent ceux qui prétendent que Jean VIII a eu pouvoir d'absoudre Photius : *quæ cum ita sint, quomodo non mentiuntur qui affirmant illum (Photium) a papa Joanne absolutum; qui ab altero ligatus est, ab altero solvi non potest.* » *Ibid.*, col. 451.

Il est impossible de faire la moindre confiance à pareil document, et c'est pourquoi nous considérons comme non moins romanesque que celle d'Hergenröther l'interprétation qu'en donne le P. Lapôtre, *Jean VIII*, p. 68 et p. 152-153. Ce dernier a bien vu que le pape n'était pas revenu sur la reconnaissance de Photius; mais, à l'aide d'indices extrêmement fugitifs, il imagine que la condescendance pontificale à l'égard du patriarche de Constantinople a été vue de mauvais œil dans les milieux germaniques, et spécialement dans l'entourage de Charles le Gros. Au moment où celui-ci est venu recevoir à Rome la couronne impériale, Jean VIII a dû être contraint d'expliquer sa conduite dans l'affaire photienne. Renouvelant le geste de Léon III se purgeant par serment devant Charlemagne, Jean serait monté à l'ambon de Saint-Pierre, les évangiles à la main, pour jurer solennellement qu'en se réconciliant avec Photius il n'avait point entendu porter atteinte aux sentences de ses prédécesseurs. C'est faire beaucoup d'honneur au pamphlet byzantin que de lui donner une pareille exégèse.

5° *Jean VIII et la question du FILIOQUE.* — La meilleure preuve que Jean VIII n'est jamais revenu sur la réintégration de Photius, elle se tire de l'attitude que le patriarche réintégré a toujours conservée à l'endroit de Jean VIII et de sa mémoire. C'est d'une manière enthousiaste qu'il parle du pontife dans son *Traité du Saint-Esprit* certainement composé après la mort de de Jean, voir *P. G.*, t. CII, col. 380-381; et pour être moins chaude, l'expression de sa reconnaissance à l'égard des légats romains de 879, n'en est pas moins significative. *Lettre au métropolitain d'Aquilée*, n. 25. *Ibid.*, col. 820. Cette gratitude n'a rien que de très naturel; elle ne laisse pas néanmoins que de poser un problème assez troublant, étant donnée la nature des deux ouvrages où elle s'exprime. L'un et l'autre sont consacrés à la question dite du *Filioque*, cf. t. V, col. 2318, et prétendent démontrer que le Saint-Esprit procède exclusivement du Père. A l'appui de son erreur, Photius invoque tant les preuves d'Écriture sainte, que les arguments de tradition. Il est amené, dès lors, à signaler l'attitude qu'ont prise à l'endroit du *Filioque* un certain nombre de pontifes romains. On sait quelle avait été dans cette controverse, du jour où elle avait été soulevée par les théologiens francs, la ligne de conduite des papes. Tout fidèles qu'ils fussent à la doctrine de la double procession du Saint-Esprit, ils avaient blâmé plus ou moins nettement l'insertion du *Filioque* dans le symbole dit de Nicée-Constantinople. A tort sans doute. Photius cherche à interpréter cette attitude comme une condamnation de la doctrine trinitaire qu'il combat lui-même. Il insiste tout spécialement sur la position que prirent au synode de 879-880, quand ce problème y fut soulevé, les légats de Jean VIII : « Ce vénérable pontife de Rome, dit Photius, par l'intermédiaire de ses très pieux et très illustres représentants, Paul, Eugène et Pierre, a voulu au synode réuni de notre temps, en recevant, comme fait l'Église catholique, et comme firent ses prédécesseurs romains, le symbole de la foi souscrire et sanctionner de pensée, de bouche et de geste (χερσὶν ἱεραῖς : il s'agit de la signature), les décisions de ces illustres et admirables personnages. » *P. G.*, t. CII, col. 380, cf. col. 820. Il s'agit évidemment de la décision prise par le concile photien, en sa 6e session relativement au symbole de Nicée-Constantinople. Mansi, *Concilia*, t. XVII, col. 516. En se prêtant à cette démarche, qui, étant données les attaques précédentes de Photius contre la doctrine des latins, revêtait une signification toute spéciale, les apocrisiaires romains exécutaient-ils fidèlement les instructions de leur maître, reflétaient-ils la pensée de Jean VIII? Photius l'a dit et l'on trouve par ailleurs à la suite des Actes du concile photien une lettre de Jean VIII à Photius qui semble confirmer cette manière de voir. Mansi, t. XVII, col. 253; *P. L.*, t. CXXVI, col. 944. C'est la fameuse lettre : *Non ignoramus*, οὐκ ἀγνοεῖν. Elle n'est connue que par un original grec. Le texte latin qu'on lit dans *P. L.*, est une traduction de Baronius. En voici les idées principales. Parmi les Grecs, écrit Jean VIII, il circule sur notre doctrine des bruits fâcheux; pour y couper court je vais exposer ce que je pense. « Lorsqu'un de tes envoyés est venu nous consulter sur le symbole, il a bien vu que nous le conservons intact, tel qu'il nous a été transmis dès le commencement, sans addition, ni suppression. Et nous te mandons, au sujet du fameux membre de phrase, que non seulement nous ne le disons pas, mais que ceux-là qui ont eu la présomption et la folie de l'ajouter nous les condamnons comme transgresseurs des oracles divins, comme corrupteurs de la doctrine, θεολογίας, du Christ et des saints Pères, qui, réunis en synode nous ont transmis le symbole sacré; nous les mettons, ces corrupteurs, au rang de Judas, puisqu'ils n'ont pas craint de perpétrer le même crime que lui, en divisant par le schisme l'Église, corps du Christ ». Le pape ajoute qu'il ne lui est pas facile de faire partager par les évêques de son rite ces robustes convictions, il lui semble impossible pour l'instant de faire violence à personne; c'est plutôt par la douceur qu'on pourra, dans la suite, détourner les occidentaux de ce blasphème : *sed potius mansuetudine aliqua hujusmodi homines admonere et paulatim a blasphemia revocare.*

Il n'est pas douteux que cette lettre, si on la croit authentique, ne mette Jean VIII dans une posture particulièrement regrettable. L'historien ecclésiastique Fleury en prend trop allègrement son parti : « Le pape Jean VIII, écrit-il, sachant que les grecs étaient scandalisés de cette addition pouvait avec vérité dire que l'Église romaine ne l'avait point reçue et blâmer ceux qui l'avaient introduite, et s'il use contre eux d'expressions trop fortes, on peut les attribuer à sa complaisance pour Photius et pour l'empereur Basile qui lui a fait faire tant de fautes. Mais il ne touche point dans cette lettre au fond de la doctrine. Ce qui n'a pas empêché depuis les grecs schismatiques de prendre avantage de cette lettre et de tout ce qui fut fait sur ce sujet au concile de Photius qu'ils tiennent pour le vrai VIIIe concile œcuménique. » *Histoire ecclés.*, l. LIII, § 24. C'est bientôt dit. Mais qualifier de *blasphemia* soit le *Filioque*, soit (ce qui est beaucoup moins grave) l'insertion indue de ce mot dans le symbole officiel, on conviendra que c'est plus que fâcheux. Et tout le reste de la lettre témoigne, semble-t-il, que son auteur n'est point en désaccord avec les grecs sur le fond même de la doctrine.

On ne s'étonnera donc pas que, dès l'apparition de ce texte, les érudits catholiques en aient contesté l'authenticité. Hergenröther, *loc. cit.*, p. 541-543 a résumé au mieux les arguments d'ordre externe et d'ordre interne qui militent en faveur du caractère apocryphe de cet écrit. Jusqu'à plus ample informé, on peut s'en tenir à sa démonstration, en insistant tout spécialement sur les critères extrinsèques apportés par cet auteur. Le fait que la lettre ne se trouve point au registre, lequel semble complet pour la période 879-882, est déjà surprenant. Si l'on ajoute qu'il n'a été relevé aucune trace d'un original latin de notre document, lequel figure exclusivement dans des mss grecs et de date récente, et n'a été cité jusqu'au XIVe siècle par aucun auteur grec, on se convaincra que l'état civil de cette pièce est bien défectueux. Où, par qui, en quelles circonstances ce faux a-t-il été fabriqué? Quelle fut dans sa confection la responsabilité de Photius? la chose est, après tout d'importance secondaire. Il reste que, si dans la question photienne,

Jean VIII a pu montrer à l'égard de la personne du patriarche, de regrettables complaisances, on n'est pas autorisé pour autant à imputer au pape une capitulation, même d'ordre privé, dans une affaire doctrinale.

6° *Jean VIII et les Slaves.* — La politique de Jean VIII à l'endroit du basileus et de son patriarche eut d'ailleurs des résultats satisfaisants bien que peu durables. Outre que l'aide byzantine assura quelque repos à l'Italie méridionale, il semble bien que, du vivant de Photius, les prétentions de Rome sur la Bulgarie chrétienne aient été reconnues. Il n'a pas tenu qu'à Jean VIII que le royaume nouveau entrât définitivement dans la dépendance du latinisme. Si, bientôt après, il échappa à l'emprise romaine, cela tint surtout à l'affaiblissement du pouvoir pontifical qui devient sensible aussitôt après la mort de Jean. Autant faut-il en dire des régions occidentales de l'ancien Illyricum, Dalmatie, Croatie, Slavonie. Si elles ont été soustraites de bonne heure, et pour longtemps à la juridiction immédiate de Rome, ce n'est pas faute pour Jean VIII d'y avoir multiplié les démarches et les actes d'autorité. Cf. Jaffé, n. 3259, 3260, 3262. C'est la même préoccupation de rattacher directement à Rome la Moravie, évangélisée depuis quelque temps par les deux Byzantins Cyrille et Méthode qui se remarque dans les relations de Jean avec le grand apôtre des Slaves. Ici la difficulté n'était plus entre Rome et Constantinople, dont il semble bien que Méthode se soit assez vite détaché, mais entre Rome et l'Allemagne. Qu'il suffise d'indiquer que la plus redoutable opposition qu'ait rencontrée Méthode lui vint du clergé allemand des marches de l'Est, jaloux de conserver dans les pays slaves la prépondérance de la race germanique. En 870 l'archevêque des Slaves, est fait prisonnier par les Allemands, jugé par un concile bavarois, et jeté en prison. Rome n'apprit tout cela qu'en mars 873 par un des compagnons de Méthode, qui réussit à s'évader et à parvenir jusqu'à Jean VIII. Le pape aussitôt élève contre les Allemands les plus vives protestations, et jette l'excommunication sur les évêques coupables, tant qu'ils n'auront pas réparé leurs torts. Jaffé, n. 2976-2980. Malheureusement le pape cédait aux Allemands sur un point, qui tenait à cœur à Méthode. Le plus clair de ses succès, l'apôtre des Slaves le devait à l'emploi de la langue slavonne non seulement pour la prédication, mais pour l'usage liturgique. Il s'appuyait, pour justifier cette nouveauté, sur l'autorisation que lui avait donnée Adrien II. Mais cette liturgie slavonne, les Allemands en avaient juré la mort: elle opposait, pensaient-ils, à leurs entreprises sur le domaine slave une infranchissable barrière. Ils réussirent à prévenir contre elle Jean VIII, qui, à ce moment même, se prononça contre la liturgie slavonne et autorisa simplement la prédication en langue vulgaire. Jaffé, n. 2378. Délivré par l'intervention du pape, Méthode qui était rentré en Moravie, ne tarda pas à rencontrer de nouvelles difficultés. Elles lui vinrent cette fois de l'entourage du duc Swatopluk, gagné par les influences allemandes. Bientôt l'archevêque fut dénoncé au pape comme suspect d'hérésie; il supprimait, disait-on, le *Filioque* dans le symbole et continuait à célébrer la liturgie en slavon; une lettre très sèche de Jean VIII le somma de venir se justifier à Rome, juin 879. Jaffé, n. 3266, 3267. Méthode n'eut pas de peine à démontrer son orthodoxie, et à faire valoir les incontestables avantages de la liturgie salvonne. A l'été de 880 il repartait de la cour pontificale porteur d'une lettre de Jean VIII à Swatopluk, où étaient reconnue et la pureté de sa foi et la légitimité de s s moyens de propagande. En particulier le principe de la célébration de la liturgie en langue vulgaire était clairement affirmé: « Rien n'empêche, disait le pape, ni de chanter la messe en slavon, ni de lire l'évangile en cette langue, car Celui qui a fait les trois langues principales, l'hébraïque, la grecque et la latine a aussi créé toutes les autres. » Une seule restriction était faite: avant d'annoncer l'évangile en slavon, on devait le lire d'abord en latin, afin d'attester l'unité de l'Église. Jaffé, n. 3313; *P. L.*, t. CXXVI, col. 304. On a expliqué ailleurs comment, de la meilleure foi du monde, le pape Étienne V, trompé par une falsification éhontée de l'évêque allemand Wiching, crut être fidèle à la pensée de Jean VIII en proscrivant définitivement la liturgie slave et en ramenant les Moraves à un latinisme rigoureux. Jaffé, n. 3407. Voir ÉTIENNE V, t. V, col. 378. Que Jean VIII n'ait jamais songé à retirer cette concession, c'est ce que montre sa dernière lettre à Méthode, 23 mars 881. Jaffé, n. 3344. Certainement il n'a pas tenu qu'à lui qu'il se constituât dans les pays de langue slave des Églises uniates, gardant, avec leurs usages particuliers et leur langue liturgique spéciale, un contact étroit avec l'Église romaine.

III. ACTIVITÉ ECCLÉSIASTIQUE. — Les multiples affaires où nous venons de voir engagé Jean VIII, ne nous donnent pas une idée complète de l'activité de ce pontife. Il faudrait, pour être moins incomplet, signaler sa tentative de constituer soit en France, soit en Allemagne une représentation permanente du Saint-Siège. C'est à Anségise, archevêque de Sens, que Jean confia d'abord ce soin, Jaffé, n. 3032, mais il se heurta à une très vive opposition de la part du puissant archevêque de Reims, Hincmar, au concile de Ponthion. Voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 652. Plus tard on songea pour la même mission à l'archevêque d'Arles, Rostan. Jaffé, n. 3148. — Il n'est pas sans intérêt de relever l'autorité souveraine avec laquelle Jean VIII intervient dans l'institution de certains évêques, Jaffé, n. 2982, 2986; dans la condamnation de certains autres, Jaffé, n. 3240 3252 et 3329 (affaire de l'archevêque de Milan, Anspert); n. 3346 et 3378 (affaire d'Athanase, évêque de Naples); n. 3348 et 3361 (affaire de Romain, archevêque de Ravenne). Tous ces actes donnent l'idée d'un pouvoir pontifical très fort et très sûr de lui-même. — Bon nombre des lettres de Jean VIII se rapportent à des questions de droit matrimonial; il dut insister bien des fois pour faire respecter l'indissolubilité du mariage chrétien, qui semble avoir subi à cette époque des attaques assez vives. Cf. Jaffé, n. 2972, 2974. Cette circonstance rend d'autant plus surprenante une consultation où Jean VIII semble reconnaître à l'empereur, en une circonstance au moins, le droit d'annuler certains mariages. Il s'agit d'unions entre des sujettes de l'empereur et des étrangers, qui auraient pour résultat de faire passer de grands biens fonciers entre des mains suspectes. Le pape déclare qu'il n'autorise pas ces mariages et qu'il donne pouvoir à l'empereur de les dissoudre. *Non solum alienigenis nostratum copulas non permittimus, quin potius, si quæ contractæ sunt a domino serenissimo imperatore continuo dissociandas esse jure sancimus.* Löwenfeld, *Epistolæ pontificum romanorum ineditæ*, p. 27; Jaffé, n. 2965. Il convient aussi de signaler une lettre de Jean VIII qui mentionne le jugement de Dieu, *divinum experimentum*, parmi les moyens légitimes de preuves, Jaffé, n. 2994; ce jugement de Dieu pouvait en certaines circonstances être pratiqué *corpore et sanguine Christi*. Jaffé, n. 3025.

Si puissant d'ailleurs que Jean VIII apparaisse dans les conseils de la chrétienté à de certains moments de son pontificat, il ne laissait pas de connaître à Rome même des embarras intérieurs qui furent parfois très sérieux. Dès le début de son règne, il semble avoir vu,

plus que de raison, la main de Formose, l'ancien missionnaire des Bulgares, le futur pape, dans certains agissements dirigés contre lui. Jean VIII croyait, à tort ou à raison, que Formose avait convoité le suprême pontificat, qu'il ne reculerait devant aucun moyen pour y atteindre. Le fait que l'ancien évêque de Porto semblait avoir partie liée avec un certain nombre de personnages plus ou moins tarés de la cour pontificale explique, s'il ne les justifie, les mesures violentes prises contre lui par Jean VIII aux deux synodes romains d'avril et de juin 876, ainsi qu'au synode de Troyes en septembre 878. Voir FORMOSE, t. IV, col. 595 sq. Toujours est-il que, même après que Formose eut disparu de la scène, il put rester à Rome des ennemis irréconciliables de Jean VIII, des gens en tout cas qui souhaitaient sa place. Les Annales de Fulda prétendent que le vieux pape mourut assassiné par des gens de son entourage, qui lui versèrent d'abord du poison et, qui, voyant que le breuvage n'opérait pas assez vite, l'auraient achevé en lui brisant le crâne : *malleo, dum usque in cerebro constabant percussus, exspiravit*. Jaffé, p. 882. Si invraisemblable que ce renseignement paraisse d'abord, si contesté qu'ait été ce témoignage, il ne laisse pas que d'impressionner. L'assassinat d'un pape (c'est le premier qui se rencontre dans l'histoire, ce n'est pas, hélas! le dernier) n'est pourtant pas chose si naturelle qu'un chroniqueur l'invente de son cru. Le P. Lapôtre, qui ne croit pas à l'assassinat, n'écrit-il pas: (En ce moment) « descendait peu à peu sur la Ville éternelle cette affreuse nuit morale qui devait l'obscurcir dans les dernières années du IXe siècle et receler dans son ombre de si épouvantables forfaits ?» *Loc. cit.*, p. 161. Le meurtre de Jean VIII ne serait-il pas le premier terme de cette lamentable série?

I. SOURCES. — La correspondance de Jean VIII est la source principale; elle nous est connue d'abord par le registre, qui contient les lettres écrites pendant les six dernières indictions du pontificat; dans *P. L.*, t. CXXVI, col. 651-966. Le registre actuellement conservé au Vatican est une reproduction du XIe siècle, fidèle, quoique laborieuse, du registre primitif; elle provient du Mont-Cassin, où, pour des causes restées mystérieuses, la seconde partie du registre avait été emportée. De la première partie nous n'avons plus que des extraits qui se sont conservés dans diverses compilations canoniques, spécialement dans celle de Deusdedit et dans la *Collectio britannica*. Ces textes ont été rassemblés par Ewald, *Neues Archiv.*, t. V, p. 298-316, et par Löwenfeld, *Epistolæ RR. PP. ineditæ*, p. 24-34; ils sont analysés dans Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 376-422. — Il n'y a pas de biographie ancienne de Jean VIII, le *Liber Pontificalis* saute d'Adrien II à Étienne V; le catalogue qui continue le *Liber Pontificalis* ne consacrait qu'une ligne à Jean VIII; mais le moine Pierre-Guillaume du monastère de Saint-Gilles-sur-le-Rhône, qui a recopié ce catalogue au XIIe siècle, a joint à cette ligne un récit du séjour de Jean VIII au dit monastère lors du voyage en France. Voir *Lib. Pont.*, édit. Duchesne, t. II, p. 221-223. La vie de Jean VIII par Pandolfe de Pise, publiée par Muratori, *Script. rerum Ital.* t. III *b*, p. 308-309, ne fait que répéter ces mêmes données. Les principaux textes des anciennes chroniques sont rassemblés dans Watterich, *Pontificum Romanorum vitæ*, t. I, p. 27-29, 83, 635-650. Les textes conciliaires dans Mansi, t. XVI et XVII.

II. TRAVAUX. — 1° *Histoires générales*. — Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *a*, p. 547-607; *b*, p. 635-688; Langen, t. III, p. 170-263; Gregorovius, t. III, p. 165-200; Baxmann, *Politik der Päpste*, t. I, p. 872-882; Hartmann *Geschichte Italiens*, t. III *b*, p. 1-41, 48-32; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 130-143; *Églises séparées*, Paris, 1905, p. 217-218; Hergenröther, *Photius* t. II, p. 291-587.

2° *Travaux spéciaux*. Balan, *Il pontificato di Giovanni, VIII*, Rome, 1880; Gasquet, *Jean VIII et la fin de l'Empire carolingien*, dans *l'Empire byzantin et la monarchie franque*, Paris, 1888; A. Lapôtre, S. J., *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, t. I. *Le pape Jean VIII*, Paris, 1895.

E. AMANN.

10. JEAN IX, pape, consacré en avril 898, mort en mai 900. — L'année 897 avait vu successivement disparaître après un très court pontificat les deux papes Romain et Théodore. Ce dernier, l'élu du parti formosien avait essayé de prendre à l'endroit de la mémoire de Formose des mesures de réparation; mais il ne dura que vingt jours; à sa mort, décembre 897 ou janvier 898, le calme était loin d'être revenu à Rome. Un anti-formosien déclaré, Sergius, essaie de prendre le pouvoir dans des circonstances qu'il est impossible de préciser; les formosiens lui opposèrent Jean, qui finit par l'emporter et fut consacré vers le milieu d'avril. Quand il arrivera au pouvoir en 904, Sergius se considérera comme élu depuis 898, et traitera en intrus les papes Jean IX, Benoît IV, Léon V, et Christophe. Effroyable époque, où se succèdent, à Rome les scènes les plus tragiques! Le plus pressant était pour Jean IX de faire régulariser sa propre situation et de parachever la réhabilitation de la mémoire de Formose qu'avait entreprise Théodore. C'est à quoi tendirent trois synodes successifs tenus, les deux premiers à Rome, le troisième à Ravenne. Sur le premier, nous n'avons point de renseignements; des deux autres il nous reste une série de décrets relatifs aux diverses affaires où était impliquée dès le début la politique de Jean IX. Le synode romain annula et décida de brûler toute la procédure du *concile cadavérique* contre Formose, et décréta qu'à l'avenir il ne serait plus permis de juger les morts; les évêques et les clercs qui avaient pris part au macabre concile étaient néanmoins absous, pour avoir demandé humblement leur pardon. La réhabilitation de Formose impliquait la reconnaissance des ordinations faites par lui, comme aussi du sacre impérial conféré à Lambert de Spolète; mais elle n'entraînait pas, ceci était bien spécifié, la revalidation de tous les actes de ce pontife. En particulier l'onction impériale donnée au barbare, c'est-à-dire à Arnoul, était considérée comme sans valeur; de même, le cas de Formose, transféré pour raisons de nécessité du siège de Porto à celui de Rome, ne saurait être interprété à l'avenir comme un précédent; ceux qui passeraient outre à la vieille règle défendant la translation d'un évêque d'un siège à un autre seraient excommuniés, sans espoir de jamais recevoir la communion, même laïque : *statuimus ut id in exemplum nullus assumat, præsertim cum sacri canones hoc penitus interdicant et præsumentes tanta feriant ultione, ut etiam in fine laicam eis prohibeant communionem.* Pour prévenir de nouveaux troubles au moment de la vacance du Saint-Siège, on renouvelait les anciennes règles (peut-être le décret d'Étienne IV (V) en 816, plus probablement le *constitutum* de l'empereur Lothaire en 824), relatives au droit de regard de l'autorité civile dans les élections pontificales et l'on précisait les droits respectifs de chaque groupe d'électeurs. Le candidat élu par les évêques et le clergé tout entier, à la demande du sénat et du peuple, et dès lors choisi par tous et en public, ne serait consacré qu'en présence des légats impériaux : *constituendus pontifex convenientibus episcopis et universo clero eligatur, expetente senatu et populo, qui ordinandus est, et sic in conspectu omnium celeberrime electus ab omnibus, præsentibus legatis imperialibus consecretur.*

Le synode de Ravenne, tenu peu de temps après en présence du pape et de l'empereur Lambert, s'efforçait de plus, d'assurer au Saint-Siège l'appui effectif de la maison de Spolète et garantissait une nouvelle fois les possessions territoriales du Saint-Siège. Mais le jeune empereur ne survivait que quelques mois au traité d'alliance qu'il venait de conclure avec la papauté († 15 octobre 898). De nouvelles compétitions politiques allaient agiter la malheureuse Italie. Nous ignorons quelle attitude y prit Jean IX.

Les documents nous manquent aussi pour caractériser la ligne de conduite qu'il adopta dans les dernières luttes orientales autour de la question de Photius. Depuis 886 ce dernier avait été relégué dans un couvent par le nouveau basileus Léon VI. Les anciens partisans d'Ignace, étaient rentrés à Constantinople; mais beaucoup d'entre eux se refusaient à rentrer en communion avec les évêques ordonnés par Photius. Il s'était ainsi formé dans la capitale, et peut-être dans l'Empire, un parti (pour ne pas dire une secte) d'intransigeants, qui perpétuait les divisions dans l'Église grecque. A diverses reprises il avait essayé de faire reconnaître par Rome la légitimité de son attitude. Mais à Rome les papes changeaient si vite, ils étaient pris alternativement dans des factions si hostiles les unes aux autres, que toute politique continue et cohérente y était devenue impossible, et la chancellerie pontificale elle-même ne savait plus trop quelles directives suivre. De la confusion qui régnait alors à Rome relativement à l'affaire photienne et à ses suites, on trouve un curieux témoignage dans la pièce qui a pour titre *Breviarium synodi octavæ*, déjà citée à propos de Jean VIII, col. 608 et qui n'est pas autre chose qu'un pamphlet du parti ignacien. Entre autres documents émanés de la chancellerie romaine, ce pamphlet signale une lettre de Jean IX adressée au métropolite Stylien, et aux autres chefs du parti intransigeant. Jaffé, n. 3522. Après avoir remercié, Stylien de sa fidélité constante à l'Église romaine, Jean déclare qu'il veut que soient observées dorénavant, les décisions prises par tous ses prédécesseurs dans l'affaire photienne. « C'est pourquoi, dit-il, nous recevons et confirmons dans l'ordre (ἀποδεχόμεθα καὶ κρατοῦμεν τάξει) Ignace, Photius, Étienne et Antoine (les deux successeurs de Photius) comme l'ont fait les saints papes Nicolas, Jean et Étienne VI (= V) et toute l'Église romaine jusqu'à présent. Aux survivants de ceux qui ont été ordonnés par eux, et dans ce même ordre, nous tendons la main, et nous vous exhortons à faire de même; nous leur accordons la bénédiction de la paix et de la communion, à condition, bien entendu qu'ils gardent nos ordonnances. Quant à votre autographe (il s'agit sans doute d'un document envoyé jadis par Stylien à la chancellerie romaine), après bien des recherches nous n'avons pu le retrouver. » L'auteur du *Breviarium*, après avoir cité ce texte, se donne beaucoup de peine pour établir que Jean IX fait ici une différence entre la reconnaissance par le siège romain d'Ignace d'une part et d'autre part de ses successeurs que ne voulaient point admettre les survivants du parti ignacien. Pour en avoir imposé aux divers historiens de l'affaire photienne, y compris Hergenröther, l'argumentation n'en est pas plus convaincante. Il est trop clair que Jean IX ne veut nullement favoriser le parti intransigeant, qu'il n'autorise personne à mettre en doute la validité (ou la licéité) d'ordinations faites par des patriarches qui furent les uns après les autres (pour des raisons diverses sans doute), reconnus par le Saint-Siège. Ignace, Photius, Étienne et Antoine ont été regardés respectivement (τάξει) comme patriarches, par les papes Nicolas, Jean et Étienne V (VI); il n'y a pas lieu de revenir sur la validité de leurs actes. Le sens des paroles de Jean IX ne prête à aucune équivoque; il n'y a même pas de difficultés pour ce qui concerne le pape Étienne; car s'il est difficile de dire qu'il ait jamais reconnu Photius, il semble bien qu'il soit finalement entré en relation avec le patriarche Étienne. Reste la mention du patriarche Antoine, qui consacré en 893, a pu être reconnu par Formose (891-896) dont le nom aurait disparu par accident dans notre pièce.

Pacificateur à Rome et à Constantinople, Jean IX essaya de l'être encore en Moravie. Ce pays venait d'être cruellement ravagé par le guerre civile et la guerre étrangère. A la demande de Moimir, fils de Swatopluk, Jean IX y envoya l'archevêque Jean et deux évêques Benoît et Daniel, pour relever les ruines. Cette démarche, qui établissait une fois de plus l'autorité directe du Saint-Siège dans les pays slaves, ne fut pas du goût des évêques bavarois continuateurs de la politique de Wiching. Il s'est conservé un long mémoire adressé par eux au pape, pour protester contre cette action de la papauté en Moravie. Mansi, *Concilia*, t. XVII, col. 253 sq. Nous ne savons quelle réponse y fit Jean IX. D'ailleurs l'invasion hongroise (906-908) allait se charger d'anéantir aussi bien l'œuvre de Méthode que celle des évêques allemands.

Sources. — *Liber Pontificalis*, t. II, p. 232; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 442-443; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 31, 84, 656-658; pour les sources relatives à Formose voir t. VI, col. 599; les textes des deux conciles de Jean IX dans Mansi, *Concilia*, t. XVIII, col. 209 sq: le *Breviarium synodi octavæ*, *ibid.*, t. XVI, col. 449-457.

Travaux. — Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 714-719; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, p. 159 sq.; L. Duchesne, *Églises separees*, p. 221; J. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 630-631, 702-713; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. III, p. 307-311; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. III, p. 225-232; Hartmann, *Geschichte Italiens*, t. III *b*, p. 126-133; Lapôtre, *Jean VIII*, p. 171-202 Voir aussi la bibliographie donnée à l'art. FORMOSE.

E. AMANN.

11. JEAN X, pape, consacré en mars-avril 914, renversé en juin 928, a dû mourir peu après. — Clerc de l'Église de Bologne, Jean, s'il faut en croire Liutprand, aurait d'abord été élu évêque de cette ville; mais, avant sa consécration, il se serait fait attribuer le siège de Ravenne, par la toute-puissante influence de Théodora, femme du sénateur romain Théophylacte. Peu de temps après, les manœuvres de cette femme, dont Liutprand déclare que Jean était l'amant, auraient installé l'évêque de Ravenne sur le trône pontifical. *Antapodosis*, l. II, n. 47 sq., *P. L.*, t. CXXXVI, col. 827 sq. Mais il s'en faut qu'il faille prendre au pied de la lettre tous les ragots scandaleux dont Liutprand a farci son *Antapodosis*. D'autres témoignages nous présentent la première Théodora comme une personne de vie exemplaire; voir ces témoignages dans Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. II, p. 240, et dans Hefele, t. IV *b*, p. 736. Baronius est donc allé un peu vite en acceptant, sans autre critique, les allégations portées contre Jean par le panégyriste d'Otton Ier. Il reste contre Jean qu'avant de s'asseoir sur la chaire de saint Pierre, il avait été évêque de Ravenne, sans doute entre 905 et 914; mais la vieille règle canonique qui interdisait la translation d'un siège épiscopal à un autre, fût-ce celui de Rome, venait de subir, coup sur coup, plusieurs atteintes. Formose et Marin avant d'être papes avaient déjà été évêques, l'un de Porto, l'autre de Cère. Il est certain par ailleurs que l'influence à Rome de la femme de Théophylacte était des plus considérables; qu'elle en ait usé pour faire monter sur le siège pontifical l'homme décidé que fut Jean X, il ne faut pas le regretter. Il convient donc de ne pas ratifier sans plus ample examen l'épithète de *pseudo-pontifex* attachée par Baronius à la mémoire de Jean X.

Ce fut un pape énergique, l'un des derniers qui comptent dans ce triste Xe siècle, et qui par plus d'un trait rappelle Jean VIII. Comme ce dernier il tente de libérer l'Italie de l'emprise des Sarrasins, qui, de plus en plus, se resserrait autour de Rome. Pour y réussir il compte d'abord sur le secours de Bérenger de Frioul, seul maître de l'Italie, depuis qu'il avait vaincu définitivement Louis de Provence (905). Bérenger est couronné empereur par Jean X en novembre-décembre 915. Mais son pouvoir est si con-

testé, que le nouvel auguste ne pourra prêter au pape qu'un secours bien restreint et c'est finalement Jean X en personne qui organise et mène la lutte contre les Sarrasins. Contre eux il réussit à liguer les féodaux de l'Italie centrale et méridionale, et les derniers chefs byzantins. Chassés d'abord de la Sabine où ils s'étaient infiltrés depuis vingt ans, les mécréants sont forcés dans leur repaire du Garigliano; le pape lui-même paya de sa personne; à plusieurs reprises on le vit charger les rangs ennemis. Ceci devait se passer en août 916 (?). Cf. Jaffé, p. 450, et n. 3556.

Dans cette campagne s'était particulièrement distingué aux côtés du pape le marquis Albéric de Spolète, l'un des plus puissants seigneurs de l'Italie centrale. Son influence grandit encore, quand, au retour de l'expédition du Garigliano, il eut épousé Marozie, une des filles de la première Théodora. Du fait de ce mariage, la situation de Marozie fut encore affermie dans la ville. Jean X qui essayait de gouverner par lui-même ne tarda pas à en prendre ombrage. Il crut pouvoir se débarrasser de cette tutelle gênante en faisant appel à Hugues de Provence, qui, après quelques années de luttes, avait réussi à se faire donner en 926 la couronne des Lombards, et rêvait de s'ouvrir l'accès de Rome et de la couronne impériale. Mise au courant de ces menées, Marozie, qui venait d'épouser en secondes noces Guy, marquis de Toscane, n'hésita pas à déposer le pape, et à le jeter en prison; il y serait mort peu de temps après, de peur, dit un chroniqueur, étouffé sous un oreiller, selon Liutprand. C'est alors que s'installe pour quelques années à Rome, le régime que l'on a appelé la « pornocratie », celui que, dans son latin barbare, le chroniqueur Benoît de Saint-André résume en ces mots : *Subjugatus est Romam potestative in manu feminæ, sicut in propheta legimus : feminini dominabunt Jerusalem.*

Les embarras politiques n'avaient point empêché Jean X de gouverner d'une main encore ferme l'Église universelle. Toute fragmentaire qu'elle nous soit conservee, sa correspondance le montre impliqué dans toutes les grandes affaires de l'époque. C'est un légat de Jean X qui préside en Souabe le concile de Hohenaltheim (septembre 916), lequel donne au royaume chancelant de Germanie l'appui de l'Église, et affermit, pour quelque temps au moins, le pouvoir du roi Conrad Ier. C'est Jean lui-même qui presse l'archevêque de Reims, Hervé, de convoquer un synode qui devra réparer les ruines accumulées dans la France du Nord par cinquante années de guerre, et affermir les Normands, récemment convertis, dans la foi et la pratique chrétienne. Jaffé, n. 3553. C'est le pape qui, de son autorité souveraine règle, le différend soulevé autour de la succession du siège de Narbonne. Jaffé, n. 3554. Dans l'Illyricum occidental, Jean essaie, malgré les infiltrations byzantines, de maintenir l'autorité directe du patriarcat romain. La lettre à l'évêque de Salone est une protestation contre la liturgie en langue slave, et les procédés d'évangélisation jadis importés par Méthode, protestation qui est renouvelée dans une lettre au roi des Croates. Jaffé, n. 3571-3573.

A Constantinople le pape fut sollicité de rétablir la paix ecclésiastique compromise par les procédés violents dont avait usé en 907 l'empereur Léon VI. A cette date, le basileus mécontent de la protestation élevée par le patriarche Nicolas le Mystique contre son quatrième mariage avait déposé celui-ci et l'avait remplacé par Euthymius. Le nouveau patriarche, d'accord, semble-t-il, avec les apocrisiaires du pape Sergius avait accepté le quatrième mariage du souverain, bien qu'interdit par les règles traditionnelles de l'Église grecque. Le clergé byzantin se divisa; les uns restèrent fidèles au patriarche déposé, les autres se ralliérent autour d'Euthymius. Ce schisme persévéra après la réintégration de Nicolas en 912. Outre qu'il exerça des représailles à l'endroit des euthymiens, Nicolas fit sentir à Rome son mécontentement de l'attitude adoptée par les apocrisiaires du pape Sergius. Une longue lettre adressée vraisemblablement au pape Anastase III exprima en termes très véhéments l'irritation du patriarche, *P. G.*, t. CXI, col. 195 sq.; le nom du pape fut rayé des dyptiques; en d'autres termes la communion fut rompue, une fois de plus, entre Rome et Constantinople. Toutefois en 920 les efforts, d'ailleurs fort intéressés, du régent Romanos Lekapenos, et du patriarche Nicolas, aboutirent d'abord à une réduction du schisme oriental. Le *synode d'union* réconcilia amis et adversaires de Nicolas et proclama l'interdiction définitive des quatrièmes noces, tout en déclarant légitime *post factum* le mariage litigieux du défunt empereur. Aussitôt après, Nicolas essaya de renouer les relations avec Rome; ayant exposé au pape Jean X le succès de ses entreprises pacifiques à Constantinople, il demandait que fussent oubliées des deux côtés les offenses passées, et que fussent reprises les relations d'amitié entre les deux grands sièges. Dans ces conditions le nom du pape serait rétabli dans les dyptiques selon l'ancienne coutume. Un haut fonctionnaire impérial, accompagné d'un prêtre byzantin, se rendrait à Rome pour négocier les détails. Le patriarche comptait bien que le pape enverrait de son côté à Constantinople un apocrisiaire, qui y fût *persona grata*, et dont il attendait l'acceptation pure et simple, des mesures prises par le synode d'union. Lettre 53, *P. G.*, *ibid.*, col. 248-252. Jean X se fit assez longtemps prier; à la fin de 923 pourtant il envoya à Constantinople deux légats, qui devaient se rendre ensuite en Bulgarie, pour y restaurer la souveraineté de Rome, toujours menacée. Ils rétablirent entre Rome et Constantinople les liens de communion; Nicolas prétendit plus tard qu'ils avaient positivement condamné la tétragamie. Lettre 28, *ibid.*, col. 180. Nicolas veut sans doute dire que l'on trouva une formule d'accord, car il est bien peu probable, que les légats aient condamné sans aucune restriction, une pratique admise par le droit occidental.

Sources. — *Liber Pontificalis*, t. II, p. 240-241 ; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 443-453 ; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 33, 38, 661-669; le concile de Hohenaltheim dans Mansi, *Concilia*, t. XVIII, col. 325 et dans *Monumenta Germaniæ*, *Leges*, 1837, t. II *a*, p. 556-560; le concile de Reims, dans Mansi, t. XVIII, col. 192-201 (faussement rapporté au pontificat de Jean IX); le synode d'union, dans Mansi, t. XVIII, col. 331-342; deux lettres de Nicolas le Mystique qui permettent d'étudier l'attitude de Rome dans l'affaire des quatrièmes noces, ont été publiées d'abord par Baronius, *Annales*, ad annum 312 et 316, puis sous une forme différente dans l'édition des lettres de Nicolas, par Maï, *Spicilegium Romanum*, t. X *b*, reproduite dans *P. G.*, t. CXI, voir lettres 32, 53, 54, 56, 77, 28. Ces lettres permettent d'écrire une histoire assez complète de cette question.

Travaux. — Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 734-751, 1361; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 166 ; Langen, t. III, p. 319-327 ; Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 674-694 ; Gregorovius, t. III, p. 252-272 ; Hartmann, t. III *b*, p. 187 sq., 208-216 ; Baxmann, *Politik der Päpste*, t. II, p. 314-328; Liverani, *Giovanni da Tossignano, Opere*, Macerata, 1859, t. II. Voir ici encore la bibliographie donnée à l'art. FORMOSE.

E. AMANN.

12. JEAN XI, pape, consacré en mars 931, mort en janvier 936. — A la mort de Jean X, Marozie désormais toute-puissante, avait donné successivement le trône pontifical à Léon VI (928-929) puis à Étienne VII (929-931), qui ne firent que passer. Celui-ci mort, elle n'hésita pas à faire asseoir sur la chaire de saint Pierre, Jean XI, son propre fils. Ce dernier point est hors de conteste; il semble non moins certain que

le père de Jean XI n'était autre que le pape Sergius III et il est infiniment vraisemblable que Sergius avait eu ce fils à l'époque de son pontificat. « Le fait que l'on ait pu enregistrer une telle paternité dans le *Liber Pontificalis*, donne une idée de ce que l'opinion tolérait alors. » (Duchesne.) — Jean XI ne fut d'ailleurs qu'un instrument entre les mains de sa mère, son rôle religieux fut à peu près nul; du moins a-t-il préparé pour un avenir lointain le réforme de l'Église en favorisant Odon, abbé de Cluny, et ses tentatives de restauration monastique, Jaffé, n. 3584, 3585, 3588. L'événement le plus considérable de son pontificat, ce fut la ruine du pouvoir de sa mère, et le transfert de la toute-puissance dans Rome au fils de celle-ci, Albéric. Les ambitions de Marozie, en effet, dépassaient les limites de l'État romain; elle rêva de la domination sur toute l'Italie. En 928 elle s'était débarrassée de Jean X pour empêcher Hugues de Provence de mettre la main sur Rome; en 932 elle y appela ce prince et lui offrit sa main. Veuve déjà pour la seconde fois, elle épousa Hugues en troisièmes noces. La cérémonie présidée par Jean XI eut lieu au château Saint-Ange; mais elle fut troublée par un violent incident. Albéric, issu du premier mariage de Marozie avec le marquis Albéric, et dès lors demi-frère du pape, était pour diverses raisons fort mécontent de ce troisième mariage; une vive altercation éclata entre le jeune homme (il avait au plus une quinzaine d'années) et son nouveau beau-père; elle dégénéra en une émeute des Romains, qui contraignit Hugues et Marozie à s'enfuir. Jean XI fut jeté en prison par Albéric; il n'en sortit que pour se voir étroitement confiné dans le domaine des affaires ecclésiastiques. C'est Albéric qui, pendant vingt ans, sera le maître exclusif de Rome; il faut ajouter que son principat fut loin d'être aussi néfaste que celui de sa mère; les papes qu'il investit successivement du souverain pontificat furent généralement des personnes recommandables. Heureux si, à son lit de mort, il n'avait pas désigné son propre fils Octavien, comme le successeur éventuel du pape Agapet II.

Parmi les actes ecclésiastiques de Jean XI, signalons son intervention dans l'affaire du patriarche de Constantinople Théophylacte. C'était le quatrième fils de l'empereur de fait, l'usurpateur Romanos Lekapenos; il n'avait que seize ans, au moment où son père résolut de l'élever au trône patriarcal. Jean XI consulté, soit directement, soit comme le prétend Liutprand, par l'intermédiaire d'Albéric, envoya des légats qui intronisèrent en son nom le jeune patriarche. Cette intervention de Rome dans l'intronisation du patriarche amena de vives protestations de la part des canonistes grecs. Pourtant, s'il fallait en croire Liutprand, le pape faisait aux orientaux de singulières concessions, puisqu'il permettait à Théophylacte et à ses successeurs de porter le pallium, sans avoir besoin de le demander jamais à Rome.

Liber Pontificalis, t. II, p. 243; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 454-455; Watterich, *Pontificum romanorum vitæ*, t. I, p. 33, 39-41, 669-671. Pour l'installation de Théophylacte, *Theophanis continuatio, De Romano Lacapeno*, n. 32, 34, dans *Corpus Scriptorum historiæ byzantinæ* de Bonn, t. XXII, p. 421, 422; Liutprand, *Legatio*, n. 62, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 934; Baronius, *Annales*, ad an. 933; le document essentiel est une lettre de Romanos à Jean XI, publiée par Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 263. L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 170 sq.; *Églises séparées*, p. 220-221; Langen, t. III, p. 329-331; Gregorovius, t. III, p. 274-292; Baxmann, t. II, p. 331-336.

E. AMANN.

13. JEAN XII, pape, consacré le 16 décembre 955, mort le 14 mai 964. — Albéric depuis 932 exerçait dans Rome le pouvoir souverain. (Voir JEAN XI.) Toute son application était d'écarter l'intrusion dans les affaires romaines du royaume de Germanie, qui, avec Otton Ier devenait une puissance considérable, et venait de prendre pied dans la Haute Italie. Désireux, comme tous les féodaux de l'époque, de laisser la souveraineté à sa famille, Albéric pensait faire de son fils Octavien, l'héritier de sa puissance. Lui-même n'était que prince temporel, mais il rêvait de mettre aux mains de son fils les deux pouvoirs, séculier et ecclésiastique. L'enfant avait été, de bonne heure, engagé dans la cléricature. Il avait une quinzaine d'années, quand Albéric, sentant la mort approcher, le fit désigner comme le successeur éventuel du pape en fonctions, Agapet II (946-955). Réunissant les Romains à Saint-Pierre, il leur fit jurer, qu'à la mort du pape régnant, Octavien serait élu pour lui succéder. Albéric mourut quelque temps après (954). Aussitôt son fils, qui était peut-être déjà cardinal-diacre lui fut substitué comme *princeps et omnium Romanorum senator*. Le pape Agapet ne tarda pas à suivre Albéric dans la tombe, et c'est ainsi, qu'à la fin de l'année 955, Octavien, qui pouvait avoir dix-huit ans, se trouva investi et de la puissance temporelle dans Rome et du souverain pontificat. Il s'appela Jean XII. Son accession à la chaire de Saint-Pierre fut un grand malheur pour l'Église.

Beaucoup trop jeune, en effet, plein de fougue et de passions, le nouveau pape ne tarda pas à scandaliser par son attitude le peuple romain et même la chrétienté. Élevé comme un jeune seigneur de l'époque, grand ami de la chasse et des plaisirs bruyants, enclin à suivre ses concupiscences plus qu'à les réprimer, il donnera bientôt prise aux pires accusations. Il convient sans doute de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire tous les exploits scandaleux que lui attribueront plus tard ses ennemis politiques. La source principale de ces récits est le livre de Liutprand, évêque de Crémone, *De Ottonis I rebus in urbe Roma gestis*, qui est l'œuvre d'un apologiste dévoué d'Otton Ier, d'un adversaire acharné de Bérenger et de tous ceux qui ont lié partie avec lui. Par ailleurs le clerc qui a rédigé la notice du *Liber pontificalis* consacrée à Jean XII, et qui est sans doute un contemporain, semble être tout à fait inféodé au parti impérial. Reste, parmi les sources contemporaines, la chronique de Benoît de Saint-André du Mont-Soracte; ce moine n'aime guère les Allemands, il laisse échapper pourtant sur le compte de Jean XII des appréciations dépourvues de bienveillance. *Factus est tam lubricus sui corporis*, dit-il, dans son invraisemblable latin, *et tam audaces quantum nunc in gentilis populo solebat fieri. Habebat consuetudinem sæpius venandi, non quasi apostolicus sed quasi homo ferus. Erat enim cogitatio ejus vanum; diligebat collectio feminarum, odibiles ecclesiarum, amabilis juvenis ferocitantes. Tanta denique libidine sui corporis exarsit, quanta nunc (non?) possumus enarrare.* Mais il n'y a pas lieu de prendre tout ceci trop au tragique. Ce que le bon moine reproche à Octavien, ce sont les mœurs mondaines, faciles, mettons légères, si l'on veut, qu'il a introduites au Latran, l'absence de piété et d'esprit ecclésiastique, par quoi Jean XII ne différait guère, hélas! d'un bon nombre des évêques de l'époque. Mais on sentait courir à cette date, même à Rome, les premiers souffles précurseurs de la réforme ecclésiastique. Le mouvement clunisien avait été encouragé par Albéric dans Rome même, et telles attitudes qui, cinquante ans plus tôt, à l'époque de Sergius III et de Jean X, avaient passé inaperçues, étaient vivement critiquées depuis que les clunisiens avaient pris pied dans la ville. Enfin, si l'on veut porter un jugement équitable sur la conduite de Jean XII, il convient de remarquer, que sa mauvaise réputation a vite dépassé les murs de Rome, et les frontières de

l'Italie. Au concile de Saint-Basle près de Reims, en 991, les évêques français mécontents du pape d'alors, font allusion, sans aménité, aux scandales donnés par les récents pontifes : *Quid sub hæc tempora non vidimus? Vidimus Johannem, cognomento Octavianum, in volutabro libidinum versatum...* Dans *Monumenta Germaniæ historica, Script.*, t. III, p. 672. A Constantinople, un peu plus tard, le chroniqueur Jean Skylitzes, recopié par Cédrénus, après avoir raconté sur le patriarche Théophylacte, un certain nombre de détails peu édifiants, ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre la conduite de ce jeune homme et celle de son contemporain Jean XII, *ad omnem lasciviam et vitium propensus. P. G.*, t. CXXII, col. 69. Il est vrai qu'ici encore l'influence de Liutprand, qui fut ambassadeur d'Otton II à Constantinople, a pu se faire sentir. Cette influence de l'historiographie germanique sur la réputation de Jean XII, avait déjà été remarquée par Othon de Frisingen. Après avoir raconté d'une manière sommaire, mais fort exacte les tribulations de Jean XII, après avoir déclaré qu'il s'abstiendra de porter un jugement sur la légitimité de la procédure employée contre lui, cet historien ajoute : *Inveni tamen in quibusdam chronicis, SED TEUTONICORUM præfatum Johannem reprehensibiliter vixisse, et frequenter super hoc ab episcopis aliisque subditis suis conventum fuisse. Cui rei fidem accommodare durum videtur. Chron.*, l. VI, n. 23, *Monum. Germ. hist., Script.*, t. XX, p. 239. Il est vrai que c'est pour une raison théologique tirée de l'infaillibilité promise à Pierre et à ses successeurs, que le pieux évêque trouve difficile de croire à ces racontars; il a fort bien vu néanmoins qu'ils proviennent de source exclusivement germanique. C'est la même nuance que l'on retrouve, un peu atténuée, dans une notice de Jean XII, contenue dans une édition du *Liber Pontificalis* publiée par Pez, *Thesaurus anecdotorum*, t. I, IIIe partie, p. 376 : *Iste A QUIBUSDAM CULPATUR et dicitur totam vitam suam in adulterio et vanitate deduxisse.* Il semble donc, en résumé, que si la conduite privée de Jean XII, est loin d'être à l'abri de tout reproche, nous n'avons pas le droit néanmoins d'imputer à ce pontife, en pleine sécurité de conscience, tous les crimes dont ses adversaires politiques ont sali, comme à plaisir, sa mémoire. Quelle image nous ferions-nous de Boniface VIII, s'il fallait juger ce pape exclusivement sur les pièces du procès préparé contre sa mémoire par les légistes de Philippe le Bel ?

Le gouvernement de l'Église sous Jean XII, fut ce qu'il avait été sous ses prédécesseurs immédiats. Pleinement conscient de sa responsabilité de pasteur suprême, Jean XII ne laissa échapper aucune occasion d'affirmer son droit d'intervenir dans les affaires de la chrétienté. On trouvera difficilement dans les lettres pontificales une formule plus pleine que celle-ci, tirée d'une bulle adressée à l'archevêque de Mayence : *Totius Christianitatis post Dominum caput effecti non aliquo privilegio humano, sed voce ipsius Domini beato Petro apostolo, si aliquod nostri corporis membrum tribulationes aut molestias pati injuste noverimus... compatimur et dolore gravamur.* Jaffé, n. 3674. Formule de chancellerie, dira-t-on; formule, pourrait-on dire aussi, où transparaît un chef-né, tel que devait être le fils d'Albéric. On en relèverait plusieurs autres du même aloi dans les quelques débris qui subsistent du registre de Jean XII.

Ce fut la politique qui perdit ce pontife. Elle lui avait assez mal réussi dès le début de son règne. Désireux de ramener sous la suzeraineté romaine les ducs lombards de l'Italie du Sud, Jean XII s'empêtre, en [illegible], dans une expédition qui tourne mal, et à la fin de laquelle il est obligé de conclure une paix quelconque. Où ses malheurs commenceraient, ce serait au moment où la politique germanique s'insérerait dans les affaires italiennes. Dès 951 le roi d'Allemagne, Otton Ier, s'était décidé à intervenir dans l'Italie du Nord. Renonçant à se limiter aux horizons germaniques, il s'engageait lui-même et il engageait ses successeurs dans la voie de la politique impériale, car il est vraisemblable que dès ce moment le rêve de la couronne de Charlemagne commençait à se préciser dans le cerveau du Saxon. Toutefois la première expédition italienne n'eut pas immédiatement ces conséquences. Vainqueur dans le Nord, Otton n'avait pu obtenir d'Albéric le droit de venir à Rome. Laissant donc le gouvernement de la Haute Italie à Bérenger, qu'il avait vaincu, et à son fils Adalbert, il était rentré en Allemagne, où d'ailleurs de gros soucis l'attendaient. C'est en 960 seulement que ceux-ci lui laissent assez de relâche pour qu'il puisse de nouveau songer à la couronne impériale. Les plaintes nombreuses qui, de toute l'Italie, lui arrivaient contre Bérenger, allaient achever de décider Otton à prendre de nouveau le chemin des Alpes. Parmi les légats qui affluaient d'Italie à la cour germanique se trouvaient deux envoyés de Jean XII, le diacre Jean et le protoscriniaire (archiviste) Azon. Quelle raisons avaient pu décider le pape à demander ainsi une intervention dont il avait tout à craindre, il est bien difficile de le dire. Quand Otton aura quitté Rome, nous verrons Jean conspirer de nouveau avec Bérenger dont il demande maintenant d'être délivré. Peut-être y avait-il dans Rome un parti hostile à Jean, qui n'était pas fâché de voir le roi de Germanie mettre un peu d'ordre aux affaires de l'Église romaine et de la chrétienté. C'est lui qui aurait imposé à Jean une démarche bien grosse de conséquences, lui qui aurait désigné pour remplir cette mission les deux personnages ci-dessus nommés et dont Benoît du Mont-Soracte nous dit qu'ils étaient au plus mal avec le souverain pontife. Cette conjecture de Hauck nous semble très plausible.

Quoi qu'il en soit, à l'automne de 961, Otton arrivait en Italie par la Bavière et le Trentin. Favorisé, dit Liutprand, par la protection des apôtres Pierre et Paul, il entre sans résistance dans Pavie, et se met en devoir de marcher sur Rome. Comme en 951 il dut y avoir une ambassade envoyée préalablement, pour régler avec le pape-roi les conditions de l'entrée et du séjour à Rome du roi de Germanie. Assez peu rassuré, le pape réclamait des garanties; elles sont exprimées dans un serment qui fut demandé au roi. Bien qu'on ait fait quelque bruit autour des rédactions diverses de cette promesse, il faut reconnaître, avec Hauck, que l'on peut restituer d'une manière assez exacte, le sens général de ce document. Otton y jurait de faire tout son possible pour exalter la sainte Église romaine et son chef; de respecter la vie, les membres, l'honneur du pape. Il ne tiendrait dans Rome aucun plaid, *placitum*, il n'y ferait aucune ordonnance relativement aux affaires du pape et des Romains, sans l'assentiment du pontife. S'il se déchargeait sur quelqu'un d'autre de l'administration du royaume d'Italie, il ferait jurer à cette personne de protéger de tout son pouvoir la terre de Saint-Pierre. Ainsi Jean XII se préoccupait surtout de défendre ses droits souverains (régaliens, si l'on peut dire), qu'il sentait menacés par la présence d'un empereur.

Otton arrivait à Rome le 31 janvier 962; le surlendemain 2 février, le roi de Germanie recevait l'onction impériale et était proclamé auguste. C'est le début du « Saint-Empire romain de la nation germanique », le début aussi d'un asservissement de Rome à l'Allemagne, qui aura des conséquences si durables et parfois si douloureuses pour l'Église et pour l'Allemagne. Les jours suivants furent consacrés à régler les questions ecclésiastiques allemandes : l'affaire de la suc-

cession au siège épiscopal de Salzbourg, l'érection de l'archevêché de Magdebourg et de l'évêché de Mersebourg, deux créations de la politique ottonienne, Jaffé, n. 3683, 3690.

En même temps se préparait un concordat entre le pape et l'empereur, qui précisait surtout au point de vue politique, les attributions des deux souverains. Ce traité n'est autre que le *Privilegium Ottonis* actuellement conservé aux archives du Vatican. L'authenticité de cette pièce a été mise en doute; mais Sickel, *Das Privilegium Otton I*, a démontré, semble-t-il, que la pièce actuelle est une copie contemporaine du célèbre document. Cette copie reproduirait exactement le texte de 962. Mgr Duchesne, suivi par Hauck, a fait cependant remarquer que le texte primitif a dû subir quelques retouches, un an plus tard, nous dirons tout à l'heure comment et pourquoi. Le privilège peut se diviser en deux parties : la première est relative aux concessions territoriales que l'empereur est censé garantir au pape. A s'en tenir à la lettre, Otton reconnaîtrait au souverain pontife un domaine extrêmement considérable, celui-là même dont les frontières sont indiquées dans la notice d'Adrien Ier du *Liber Pontificalis*, à propos de la donation de Pépin le Bref. Non seulement le duché de Rome, mais la Toscane, Parme, Mantoue, la Vénétie, l'Istrie, les duchés de Spolète et de Bénévent, feraient partie du domaine de l'Église : les territoires byzantins de Naples et de Gaète, pouvaient éventuellement s'y adjoindre. Document tout en apparence, fait très justement remarquer Mgr Duchesne, car il n'était pas à coup sûr dans l'intention de l'empereur de faire du pape le souverain absolu des trois quarts de l'Italie. La seconde partie précisait deux points importants concernant l'exercice de la juridiction pontificale. C'est peut-être ici qu'une retouche a été apportée, l'année suivante, aux stipulations primitives. En tout cas le texte actuel règle, conformément à la constitution de 824 qui est expressément visée, que les Romains ne laisseront ordonner aucun pape, avant que celui-ci n'ait prêté devant les *missi* impériaux et l'ensemble du peuple, un serment de fidélité (sans doute à l'empereur) *pro omnium satisfactione atque futura conservatione*. Cette clause est, il est vrai, complétée par cette autre que les *missi* impériaux n'auront aucun droit à s'ingérer dans l'élection elle-même; mais nous dirons plus loin ce qu'il faut penser de cet engagement. Le second point visé par le *Privilegium* est le rétablissement à Rome de *missi*, c'est-à-dire de délégués, les uns apostoliques, les autres impériaux, qui contrôleront l'administration de la justice et feront à l'empereur un rapport annuel. On revenait en somme à la formule carolingienne : le pape est souverain de Rome, mais le haut domaine y appartient à l'empereur. Les droits de souveraineté du pape sont ainsi réduits, dans une proportion qui dépendra de l'attention apportée par le César germanique aux affaires romaines.

Le traité en question fut signé le 13 février; le lendemain Otton reprenait la route de la Haute Italie où Bérenger n'avait pas dit son dernier mot. Au moment du départ d'Otton, il n'y avait nulle trace de brouille entre le pape et l'empereur. Mais à peine ce dernier eut-il le dos tourné, que Jean se repentit de s'être laissé donner un maître; il nouait bientôt des intrigues avec Bérenger et Adalbert, on ajouta plus tard qu'il avait tenté de négocier avec le basileus, et même de soulever contre l'Allemagne les terribles Hongrois. Trop occupé par sa campagne dans le Haute Italie, pour régler aussitôt l'affaire de Jean XII, Otton se contenta d'envoyer à Rome des commissaires enquêteurs; l'un d'eux était sans doute Liutprand. Celui-ci, qui voyait rouge dès qu'il était question de Bérenger, revint bientôt de Rome avec un formidable dossier où s'amassaient toutes les accusations du parti romain favorable à l'empereur et ennemi de Jean XII. On représentait le pape comme hostile à Otton, parce qu'il voyait en lui le réformateur de l'Église; et là-dessus on déballait sur le compte du malheureux pontife toutes sortes d'ignominies, vraies ou supposées. Jean XII eut vent de l'affaire ; il s'ensuivit entre Rome et le quartier général d'Otton, installé devant Montefeltre où Bérenger tenait toujours, un chassé-croisé de missions, qui dura de la fin de 962 à juillet 963. A ce moment l'empereur apprit qu'Adalbert, d'abord réfugié en Corse, avait débarqué à Civitta-Vecchia, que le pape l'avait reçu à Rome avec de grands honneurs. Le récit des scandales attribués à Jean XII avait laissé froid le réformateur de l'Église; la faute politique commise par le pape, allait être immédiatement châtiée. Puisque le pontife entreprenait de contrecarrer ses plans, Otton le briserait, en se faisant une arme des accusations portées contre la vie privée de ce malheureux. Le 3 novembre 363, il était sous les murs de la ville; un fort parti de Romains se déclarait pour l'empereur, et lui ouvrait les portes. Impuissant à contenir cette réaction, Jean XII, s'enfuyait avec Adalbert.

Sitôt installé à Rome, Otton rassembla à Saint-Pierre, le 6 novembre, un synode qu'il présida lui-même et dont Liutprand nous a laissé un compte rendu détaillé. On y voyait figurer en première ligne la suite de l'empereur, c'est-à-dire les nombreux évêques allemands et les barons amenés par lui, ensuite, l'épiscopat des environs de Rome, que Liutprand, au grand scandale de Baronius, désigne sous le nom de *pontifices romani*, une quinzaine de prêtres-cardinaux, des fonctionnaires laïques en grand nombre. Otton ouvrit la séance en demandant, pour la forme sans doute, quelles raisons empêchaient le pape de se joindre à une si noble assemblée. C'est là-dessus que se débitèrent toutes les accusations, vraies ou fausses, contre la vie privée du pontife : sacrilèges, simonie, luxure, violences homicides, ivresse, jeu, rien n'y manquait. L'empereur fit mine de ne pas croire à tant de bassesse; et décida que l'on sommerait le pape de se présenter en personne pour discuter les charges qui pesaient sur lui. Jean mis au courant, répondit par une lettre hautaine et menaçante; si on prétendait lui donner un compétiteur, il excommunierait tous les évêques et les suspendrait de leurs pouvoirs. Foudres inutiles! Une seconde séance du synode impérial décida d'envoyer au pape une sommation péremptoire. Elle fut rédigée au nom d'Otton lui-même. Elle contestait le pouvoir même du pontife : s'il se rendait au concile et se purgeait des accusations portées contre lui, l'on obéirait à ses ordres; sinon, l'on méprisait son excommunication ou plutôt on la retournait contre lui : *eam potius in vos retorquebimus, quoniam quidem juste facere possumus*. Cette sommation fut expédiée à Tivoli, où Jean s'était réfugié; elle ne le toucha pas personnellement. Alors on se décida à procéder contre lui par contumace. A la séance du 4 décembre, l'empereur fit au pape un grief tout politique, en lui reprochant le manquement à son serment de fidélité; les clercs romains insistèrent sur les scandales de sa vie : à de tels maux, dirent-ils, il fallait opposer des remèdes exceptionnels : on demandait donc à l'empereur de chasser de la chaire pontificale ce monstre, que rien n'avait pu corriger, et de lui substituer un autre pontife. En vertu de quel droit l'empereur exerçait-il un tel pouvoir, on ne se le demandait pas. Si la narration de Liutprand est exacte, elle nous fait assister à une abdication complète des ecclésiastiques entre les mains du César germanique. Ce qu'il y a de plus invraisemblable, et Baronius le fait observer avec beaucoup de force, c'est que les évêques ne remarquaient même pas l'entorse donnée par toute cette procédure à l'axiome

fameux : *prima sedes a nemine judicatur*, couramment invoqué en des circonstances analogues, dans le cas, par exemple, du pape Symmaque ou du pape Léon III. Si peu intéressant que fut, dans l'espèce, le pape incriminé, il n'en restait pas moins le dépositaire légitime de l'autorité; le cas du concile de 963 constituait un précédent des plus fâcheux. Tous les antipapes que créeront dans la suite des âges les césars germaniques seront opposés au pape légitime par application du même procédé sommaire. Le césaro-papisme de Byzance est rejoint et même dépassé.

Et, puisqu'on entrait délibérément dans la voie de l'illégalité, on en commettait une seconde en appelant au siège apostolique un certain Léon, protoscriniaire de l'Église romaine, un simple laïque, et ceci en dépit d'une règle dont la violation n'avait jamais passé sans protestation. Le néophyte Léon, qui compte comme le pape Léon VIII, reçut en deux jours tous les ordres; le 6 décembre, il était consacré à Saint-Pierre. C'est sans doute à ce moment que le *Privilège* d'Otton reçut le remaniement dont nous avons parlé. « Le serment de fidélité à l'empereur que devra prêter tout nouvel élu au siège pontifical sera celui-là même qu'a prêté spontanément Léon. » On canonisait ainsi une autre mesure prise au moment de l'entrée d'Otton au mois de novembre. Au dire de Liutprand les Romains s'étaient alors engagés à ne plus élire ni ordonner aucun pape en dehors *du consentement et du choix* de l'empereur ou de son successeur. » Ceci d'ailleurs exprimait beaucoup mieux la réalité que la formule quelque peu hypocrite du *Privilège*.En fait le choix du pape passait aux mains de l'empereur. Et, sans doute, il n'y avait là qu'une substitution de personnes: le pouvoir que depuis soixante ans s'était arrogé un Théophylacte, une Marozie, un Albéric était attribué au César allemand; mais ce qui était plus grave, c'était de voir cette abdication très solennellement consignée dans un traité. Nous dirons à l'article Léon VIII, comment les publicistes aux gages du parti impérial exploiteront plus tard les concessions faites alors.

Mais si Léon VIII s'était installé au Latran, Jean XII n'avait pas dit son dernier mot. Retiré en Campanie, il intéressait à sa cause le comte de Capoue, Pandolphe. Dans Rome même il avait des partisans dévoués. On profita du départ d'Otton qui, en janvier 964 avait dû reprendre la campagne contre Bérenger. En février Jean rentrait à Rome, d'où Léon VIII s'était enfui en petit équipage. Le premier soin de Jean, après qu'il eut exercé sur les partisans les plus compromis d'Otton de sévères représailles, fut de réunir à Saint-Pierre un synode, qui casserait tous les actes du synode impérial. Nous en avons les actes que Baronius a publiés. La première session déposa Léon, le déclara déchu de tous ses droits et offices d'évêque et même de clerc, et, au cas où il s'aviserait de faire les fonctions sacrées, le frappa d'une excommunication dont il ne pourrait être relevé, qu'à l'article de la mort. On régla aussi le sort de ceux qui avaient été par lui ordonnés prêtres et diacres aux quatre-temps de décembre. Le concile les rétrograda; ils furent introduits dans l'assemblée, revêtus des ornements de l'ordre qu'ils avaient usurpé, et chacun d'eux dut écrire sur un billet : *Pater meus nihil sibi habuit, nihil mihi dedit*, reconnaissant par là même l'invalidité de l'ordination reçue. A la seconde session, les évêques de Porto et d'Albano, qui avaient assisté l'évêque d'Ostie pour la consécration de Léon, vinrent demander et obtinrent leur pardon. Seul, le principal coupable, l'évêque d'Ostie demeurait introuvable. Il fut jugé par contumace à la troisième session, frappé de suspense et d'excommunication au cas où il enfreindrait l'interdit porté contre lui.

Ainsi Jean était victorieux, provisoirement du moins. Attardé à ses opérations militaires, l'empereur remit à plus tard de débrouiller l'affaire romaine. Il semble que Jean ait essayé de nouer des négociations avec lui, pour conjurer une nouvelle catastrophe. Vainqueur de Bérenger, Otton marchait néanmoins sur Rome; en chemin il apprit la mort de Jean. Selon Liutprand, « Dieu voulant montrer à tous les siècles la justice de l'action entreprise contre le pape par ses évêques et son peuple », permit que ce malheureux trouvât la mort dans des circonstances bien pénibles. *Quadam nocte dum se viri cujusdam uxore oblectaret, in temporibus adeo a diabolo est percussus, ut infra dierum octo spatium eodem sit vulnere mortuus, sed eucharistiæ viaticum ipsius instinctu qui eum percusserat, non percepit.* Nous ne sommes pas obligé d'en croire Liutprand sur parole.

I. Sources. — Outre les lettres de Jean XII, dont on trouvera le relevé dans Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, p. 463-467, les trois sources principales pour la biographie de ce pape sont : Liutprand, *Liber de rebus gestis Ottonis magni imperatoris*, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. III, p. 340-346. et dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 897-910; la notice du *Liber Pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 246-249; la *Chronique* de Benoît de Saint-André du Mont-Soracte, dans *Monum. Germ. hist.*, *Script.*, t. III, p. 714-719. Ces trois récits semblent indépendants. Pour les autres chroniques soit contemporaines, soit postérieures, il convient de remarquer que plusieurs dépendent directement ou indirectement de Liutprand. C'est vrai tout spécialement du *Continuateur de Réginon*, dans *Monum.*, *ibid.*, t. I, p. 624-626, le plus précis pour toute cette période. On trouvera dans Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. I, p. 41-62, et p. 672-679, les principaux extraits des diverses chroniques, qu'il sera toujours bon de revoir dans leur texte, car Watterich fait parfois des coupures tendancieuses. Baronius, *Annales ecclesiastici*, ad an. 954-964, a connu à peu près tous ces documents; bien qu'il accorde trop de confiance à Liutprand, il vaut encore d'être consulté, surtout pour les remarques qu'il entremêle à ses citations. — Le texte des conciles dans Liutprand et Baronius, reproduit dans Mansi, *Concil.*, t. XVIII, col. 465-476. Le texte du *Privilegium Ottonis*, dans Watterich, *loc. cit.*, p. 18-22; *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 841-846 et mieux dans Th. Sickel, *das Privilegium Ottos I für die römische Kirche*, Inspruck, 1883.

II. Travaux. — Toutes les histoires générales de l'Église et de l'Allemagne traitent naturellement de la question de Jean XII à propos du sacre d'Otton. Celles qui sont rédigées par des Allemands doivent être utilisées avec précaution. On fera exception pour A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e édit., t. III, 1906, p. 220-236, qui est remarquablement impartial. Hefele, *Histoire des Conciles*, abonde trop facilement dans le sens allemand, voir les rectifications faites par Dom Leclercq, t. IV*b*, p. 777-816. Duchesne. *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 172-184; Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII*, p. 336-351; Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom.*, t. III, p. 310-339; H. J. Floss, *Die Papstwahl unter den Ottonen*, Fribourg-en B., 1858. — Pour ce qui concerne le privilège d'Otton, le travail capital est celui de Sickel, déjà cité, les travaux plus récents qui le prennent pour point de départ sont énumérés dans Hauck, *loc. cit.*, p. 226, note 1.

É. Amann.

14. JEAN XIII, pape, consacré le 1er octobre 965, mort le 6 septembre 972. — Depuis le 6 décembre 963, c'est-à-dire depuis le pacte conclu entre l'empereur Otton Ier et sa créature le pape Léon VIII, la désignation du souverain pontife appartenait, en droit comme en fait, à Otton et à ses successeurs. Aussi à la mort de Léon VIII, mars 965, les Romains, sans se préoccuper du malheureux Benoît V, toujours exilé à Hambourg, députèrent à l'empereur germanique pour lui demander un pape. Celui-ci fait accompagner la députation romaine par deux *missi*, dont l'un était Liutprand, évêque de Crémone; arrivés à Rome, les envoyés de l'empereur font alors procéder par tout le peuple à l'élection de Jean, évêque de Narni, qui devient le pape Jean XIII (1er octobre 965). Avec lui c'était la maison de Théophylacte qui remontait sur le

trône pontifical, car il semble établi que Jean était le fils de la deuxième Théodora, le petit-fils par conséquent de Théophylacte et de la première Théodora. Imposé par l'étranger, le pape impérial fut bientôt insupportable aux Romains; au bout de deux mois et demi éclatait une émeute dirigée par Rofried, comte de Campanie et le préfet de la Ville, Pierre. Le pape fut jeté au château Saint-Ange, puis expulsé; il ne paraît pas que l'on ait immédiatement pensé à lui donner un remplaçant. D'ailleurs les Romains n'eurent pas longtemps le loisir de songer à la singularité de cette situation; au bout de quelques mois, Jean XIII reparaissait sous les murs de Rome avec une armée imposante; en même temps l'on apprenait que pour la quatrième fois l'empereur venait de franchir les Alpes et marchait sur Rome. Il y était à Noël 966, et sévit durement contre les auteurs et fauteurs de la révolte. Cette répression assagit les Romains, et, la présence à peu près continuelle d'Otton aidant, Jean XIII put se maintenir sans autre difficulté. Il dut se faire d'ailleurs le très humble serviteur de la politique germanique. Le 25 décembre 967, Jean couronnait Otton II, dans la basilique de Saint-Pierre, en présence de son père, assurant ainsi la dignité impériale à la nouvelle dynastie; quatre ans plus tard, le 14 avril 972, il célébrait dans la même basilique le mariage du jeune empereur avec Théophano, la fille du basileus Nicéphore Phocas. Ce résultat n'avait pas été obtenu sans difficulté. La négociation du mariage avait été confiée à Liutprand, dès 968; celui-ci fut assez mal reçu par le basileus; des propos fort désagréables furent échangés de part et d'autre. Une lettre de Jean XIII aggrava encore la situation; elle priait Nicéphore, *empereur des Grecs* de nouer des relations d'amitié avec Otton, *empereur des Romains*. Jaffé, n. 3727. Rien ne pouvait être plus désagréable à un basileus, lequel se considérait toujours comme l'empereur romain par excellence, qu'une telle désignation. Nicéphore entra dans une violente colère. Les naïves prétentions d'Otton, qui demandait comme dot de Théophano les dernières possessions byzantines de l'Italie achevèrent de l'exaspérer. Les négociations furent rompues, et le basileus pensa à ériger Otrante en archevêché dépendant directement de Constantinople, et à supprimer le rite latin dans l'Italie méridionale. La tragédie du 10 décembre 969 coupa court à ces projets; Nicéphore périt assassiné. Son successeur, Jean I[er] Tzimiskes, consentit au mariage de la jeune Théophano avec l'héritier d'Otton le Grand.

Le pape Jean XIII servit également en Allemagne la politique de son empereur. C'est à la demande de celui-ci qu'il organisa le ressort métropolitain de Magdebourg, les circonscriptions épiscopales de Meissen, Mersebourg et Zeitz, tous évêchés destinés à porter dans les populations slaves d'au delà de l'Elbe l'influence germanique. Jaffé, n. 3731, 3732. Ajoutons, pour être juste, que le fondateur du Saint-Empire romain de la nation germanique entendait faire servir à la réforme de l'Église le pouvoir de fait et de droit dont il disposait. On saisit, sous le pontificat de Jean XIII les premières velléités de la grande entreprise que commenceront les papes du XI[e] siècle. Un concile tenu à Ravenne en avril 967 par le pape en présence de l'empereur aurait, entre autres prescriptions utiles à l'Église, remis en vigueur les lois trop oubliées sur la continence des clercs : *de mulierositate relinquenda*. Jaffé, p. 472. La faveur croissante montrée à la réforme clunisienne est également l'indice des bonnes dispositions de Jean XIII. Cf. Jaffé, n. 3744. Enfin quelques interventions du pape en Espagne et en Bretagne montrent que l'horizon des préoccupations pontificales s'est de nouveau agrandi. Jaffé, n. 3746-3750, 3756.

Liber Pontificalis, t. II, p. 252-254; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 470-477; Watterich, *Pontificum rom. vitæ*, t. I, p. 44, 64-65, 685-686; le récit de l'ambassade de Liutprand à Constantinople dans *P. L.*, t. CXXXVI, col. 309-338; pour les relations de Jean avec Rathier, évêque de Vérone, voir le *Liber apologeticus* de ce dernier, *P. L.*, *Ibid.*, col. 629-642; Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 825-832; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 187-188; Langen, t. III, p. 354-363; Gregorovius, t. III, p. 354-362; Baxmann, t. II, p. 119-125; Hartmann, t. IV *a*, p. 17-34; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3[e] édit., t. III, p. 230-240.

E. Amann.

15. JEAN XIV, pape, installé en novembre 983, renversé en avril 984, meurt le 20 août 984. — Imposé aux Romains par l'empereur Otton II, qui depuis 980 résidait dans la Ville, Pierre Canepanova, évêque de Pavie, qui prit le nom de Jean XIV, ne pouvait subsister que par la volonté de l'empereur. Depuis 974 en effet, Boniface VII, le pape nommé par Crescentius, et renversé par Otton II se considérait toujours comme le souverain pontife légitime. Malheureusement pour Jean XIV, Otton mourut très peu de temps après la nomination de ce dernier (7 décembre 983). La régente Théophano dut aussitôt partir pour l'Allemagne, où elle voulait faire valoir les droits de son fils, le jeune Otton, âgé de trois ans. Aussitôt les Romains profitent de l'occasion; averti sans doute par Crescentius, Boniface VII, réfugié à Constantinople, débarque en Italie; en avril 984 il est à Rome; Jean XIV est renversé, jeté au château Saint-Ange et finalement étranglé.

Liber Pontificalis, t. II, p. 257 et 259; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 484; Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. I, p. 66, 87, 686-687; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 190. Voir aussi Boniface VII, t. II, col. 591.

E. Amann.

16. JEAN XV, pape, consacré en août 985, mort en avril 996. — Originaire de Rome, fils d'un prêtre nommé Léon, Jean fut élevé au trône pontifical par la volonté de Crescentius II, fils de ce Crescentius qui avait, dans les années précédentes opposé Boniface VII aux papes impériaux. Profitant de la carence momentanée de l'autorité germanique, Crescentius II prit le titre nouveau de patrice des Romains, et relégua le pape aux affaires strictement ecclésiastiques. Le retour à Rome de l'impératrice Théophano en 989 ne semble pas avoir modifié beaucoup la situation, la souveraine s'étant entendu avec Crescentius sur le partage des attributions politiques. La mort de Théophano en 991 fut le signal de nouvelles discussions entre Romains et Allemands. Jean qui avait tendance à s'appuyer sur ces derniers, s'était aussi rendu odieux aux Romains par son népotisme, au dire du *Liber Pontificalis*. A la suite d'incidents qu'il est difficile de préciser, et qui forcèrent peut-être le pape à se réfugier en Toscane, il se vit obligé de faire appel à Otton III. Celui-ci se dirigeait sur Rome, quand il apprit la mort de Jean XV, qui venait de rentrer dans sa capitale.

Bien qu'elle soit mal connue, l'action ecclésiastique de ce pape paraît avoir été assez considérable. En 991, il intervient dans un différend entre Ethelred roi d'Angleterre et Richard, duc de Normandie, à qui il impose la paix de Rouen. Jaffé, n. 3840. En Allemagne il soutient la politique ecclésiastique de la régente, puis d'Otton III; c'est lui qui canonise solennellement saint Ulric, évêque d'Augsbourg, premier exemple connu de canonisation par le pape. Jaffé, n. 3848. Ses relations avec l'épiscopat français furent beaucoup plus difficiles. L'attitude de l'archevêque de Reims Gerbert, le futur pape Sylvestre II, est particulièrement intéressante à étudier. On sent bien que tous les scandales qui, depuis un siècle, s'étaient multipliés à Rome tendaient à supprimer le respect pour le siège

apostolique et amenaient les évêques à contester les droits de celui-ci. Le concile de Saint-Basle en 991 est une des premières et des plus graves manifestations du gallicanisme ecclésiastique. Mais Jean XV ne laissa pas prescrire les droits du Saint-Siège. Il manda à Rome les évêques qui à Saint-Basle avaient établi Gerbert sur le siège de Reims. Jaffé, n. 3845. L'abbé romain Léon, nommé légat du pape en France et en Germanie, parvint après de nombreuses difficultés à réunir le synode de Mouzon, dans les Ardennes, 2 juin 995 qui contraignit Gerbert à reculer. Jaffé, n. 3855. Sur toute cette affaire voir l'article SYLVESTRE II.

Liber Pontificalis, t. II, p. 260; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 486-489; Watterich, *Pont. rom. vitæ*, t. I, p. 66-67, 687; les documents relatifs à l'affaire de Gerbert dans Mansi, *Concilia*, t. XIX, col. 103-168; 173-178; 193-200; et dans *Monumenta Germaniæ historica,Scriptores*, t. III, p. 658-693; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 191; Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 867-869; Langen, t. III, p. 369-380; Gregorovius, t. III, p. 389-393; Baxmann, t. II, p. 132-146; Hartmann, t. IV *a*, p. 97-101; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. III, p. 255-270.

E. AMANN.

17. JEAN XVI, antipape, installé en avril-mai 997, renversé en mars 998. — Bien que considéré comme antipape, Jean Philagathus, un grec de Calabre, devenu évêque de Plaisance, est compté néanmoins dans la série des papes Jean. C'était une créature de l'ancien dictateur Crescentius, lequel avait été mis à la raison par Otton III en 996, mais qui profita du retour de celui-ci en Allemagne pour jeter bas le pape impérial, Grégoire V, à l'automne de 996. Réfugié dans l'Italie du Nord, celui-ci, après avoir multiplié contre son concurrent d'inefficaces anathèmes, s'adressa à l'empereur. Otton arrive en Italie au début de 998. A la nouvelle de son arrivée, Jean s'enfuit, Crescentius s'enferma dans le château Saint-Ange dont l'empereur dut faire le siège en règle. Fait prisonnier, Crescentius fut décapité sur les créneaux de la citadelle; Jean, rattrapé dans la campagne romaine fut mutilé, aveuglé et dut subir dans Rome la suprême injure de la cavalcade ridicule; ensuite il fut enfermé dans un monastère romain, qui lui servit de prison. Après ces événements on perd sa trace; peut-être est-il mort seulement en 1013.

Liber Pontificalis, t. II, p. 261-262; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 485-486; Watterich, *Pont. rom. vitæ*, t. I, p. 68, 689-690; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 192-193; Langen, t. III, p. 385-386; Gregorovius, t. III, p. 404-419.

E. AMANN.

18. JEAN XVII, pape, du 16 mai au 6 novembre 1003. — La mort du jeune empereur Otton III (24 janvier 1002) avait mis fin, une fois de plus, à l'influence germanique à Rome. Le pouvoir y fut pris par Crescentius III, un fils du héros de 998, qui se fit nommer patrice des Romains. Il fallut bien que Sylvestre II, l'homme des Allemands, s'arrangeât avec lui; et à la mort de celui-ci, ce fut le patrice qui donna pour successeur au pape défunt, Jean Sicco, qui fut Jean XVII. Ce pontife ne fit que passer sur la chaire de Saint-Pierre. Après six mois à peine de règne, il mourait et était remplacé par Jean Phasanus, qui fut Jean XVIII.

Liber Pontificalis, t. II, p. 265; R. Poupardin, *Note sur la chronologie de Jean XVII*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, t. XXI, p. 387-390.

E. AMANN.

19. JEAN XVIII, pape, remplace le précédent après une vacance de quelques semaines; consacré le 25 décembre 1003, il meurt en juin 1009. — Relégué par Crescentius au soin exclusif des affaires ecclésiastiques, Jean fut, semble-t-il, un pape consciencieux. En Allemagne, à la sollicitation de Henri II, il établit l'évêché de Bamberg, malgré les difficultés suscitées par l'archevêque de Wurzbourg. La fondation de ce siège était vivement désirée par le roi de Germanie, qui voulait en faire un point d'appui pour les missions dans le domaine slave. Jaffé, n. 3954. Le renouvellement des droits et privilèges du siège de Mersebourg se rattache à la même politique. En France, Jean entra en conflit passager avec le roi Robert le Pieux, l'archevêque de Sens et l'évêque d'Orléans, à propos des privilèges revendiqués par l'abbaye de Fleury-sur-Loire. Mécontent de la façon dont on avait parlé devant son légat des privilèges accordés jadis à ce monastère par le Saint-Siège, le pape somma les deux prélats de venir se disculper à Rome et menaça le roi de jeter l'interdit sur son domaine, s'il ne contraignait pas les évêques à donner cette marque de repentir. Jaffé, n. 3958-3961. Nous ne savons si Robert obéit à cette sommation. — Sur la foi d'une épitaphe que Baronius donnait comme étant celle de Jean XVIII, *Annales*, ad an. 1009, certains auteurs ont pensé que Jean avait dû intervenir en Orient, pour rétablir l'unité, rompue une fois de plus.

Nam Graios superans, eois partibus unam
Schismata pellendo reddidit ecclesiam.

Mais cette épitaphe n'est certainement pas de Jean XVIII; elle serait celle de Marin Ier. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II *a*, p. 215. D'ailleurs Jean XVIII fut enterré, non à Saint-Pierre, d'où provient l'inscription de Baronius, mais à Saint-Paul où son épitaphe est encore conservée. D'après une chronique Jean s'était retiré dans cette abbaye : *in sancto Paulo monachus discessit*. Nous n'avons pas d'autres précisions sur cette retraite.

Liber Pontificalis, t. II, p. 266; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 501-503; Watterich, *Pont. rom. vitæ*, t. I, p. 69, 89 (texte de l'épitaphe de Baronius), 699; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 303-311; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 196; Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, Paris, 1885, p. 314-316; Langen, t. III, p. 401-403; Gregorovius, t. IV, p. 8-9.

E. AMANN.

20. JEAN XIX, pape, de mai-juin 1024 à janvier 1033. — Romain, le futur Jean XIX, était le frère du pape Benoît VIII, de la famille de Tusculum. En même temps qu'elle avait affermi Benoît VIII sur le trône pontifical, la protection de l'empereur Henri II avait donné à Romain tout pouvoir dans la Ville qu'il gouvernait avec le titre de *senator omnium Romanorum*. A la mort de Benoît, mai ou juin 1024, Romain eut l'idée d'unir le pouvoir religieux au pouvoir civil qu'il possédait déjà. Ses largesses eurent raison des électeurs; le même jour, disent les chroniques, il fut à la fois préfet et pape; il n'était que laïque, on lui conféra séance tenante tous les ordres : *ex laico ordinatus sedit; largitione pecuniæ repente ex laicali ordine neophytus constitutus præsul*. Il prit le nom de Jean XIX. On peut juger de la force qu'une telle promotion pouvait conférer au pape pour continuer la réforme de l'Église, timidement commencée par les efforts d'Henri II et de Benoît VIII. Les vieux abus reprirent de plus belle, et la simonie, qui n'avait jamais complètement disparu, redevint pour le Saint-Siège une source régulière de revenus. Le chroniqueur français, Raoul Glaber, raconte avec quelque détail la tentative faite, dès la première année de Jean XIX par l'empereur de Constantinople, Basile II. Vainqueur des Bulgares et des Turcs, celui-ci avait porté à son apogée la puissance byzantine, et il voulait que le patriarche de la ville impériale participât lui aussi à la gloire du basileus. Reprenant une vieille idée, il entreprit de faire reconnaître par le pape de la vieille Rome, le

titre d'œcuménique dont aspirait toujours à se parer le patriarche de la nouvelle. Il n'aurait épargné pour cela, dit Glaber, ni flatteries, ni présents. L'entourage pontifical, le pape lui-même, auraient été vite gagnés; on aurait tenté de régler la chose dans le plus grand secret, afin, sans doute, d'éviter des protestations. Mais la renommée en courut bientôt toute l'Italie; la France s'émut. Les clunisiens surtout, dont l'influence commençait à grandir, se mirent aussitôt en mouvement; les évêques suivirent. Des lettres pressantes, des légations même arrivèrent à Rome suppliant le pape de ne pas se prêter à une telle capitulation. Glaber a conservé la lettre, tout spécialement importante, de Guillaume abbé de Dijon. Devant ces instances le pape aurait fini par résister aux demandes du basileus. D'ailleurs il ne garda pas rancune aux clunisiens, comme en témoignent les nombreux privilèges qu'il accorda au fameux monastère et à son abbé Odilon. Jaffé, n. 4065, 4079-4082, 4095. Par là tout au moins Jean XIX aura quelque peu contribué à la réforme de l'Église.

A partir de 1027 le pape, qui continuait à gouverner la ville de Rome, ne sera plus que l'instrument du nouvel empereur Conrad II, sacré par lui le 26 mars, en présence de Rodolphe, roi de Bourgogne et de Canut, roi de Danemark et d'Angleterre. Rien ne montre mieux la dépendance où le pape est tombé que son attitude dans la querelle entre les deux patriarches d'Aquilée et de Grado. Au début de son pontificat, Jean avait été amené à s'en occuper. Après avoir favorisé d'abord les prétentions d'Aquilée, Jaffé, n. 4060, il s'était décidé dans un synode tenu au Latran en décembre 1024, à casser sa première décision et à reconnaître les droits de Grado. Jaffé, n. 4063, 4064. Mais en 1027, nouveau revirement, sous l'influence cette fois de Conrad. Poppon, patriarche d'Aquilée est l'homme de l'empereur; Urson, titulaire de Grado, est mal vu du souverain. En conséquence, le concile rassemblé au Latran le 6 avril 1027, décidera que désormais l'évêque de Grado ne saurait exercer aucun droit métropolitain et serait soumis au patriarche d'Aquilée. Une bulle de Jean XIX confirme cette sentence et confère au favori de l'empereur droit de préséance sur tous les évêques d'Italie. Jaffé, n. 4060 Le même synode, et sous la même influence, décide que l'archevêque de Milan, lequel a rendu de grands services à Conrad, aura désormais le pas sur l'archevêque de Ravenne. Jaffé, n. 517. Veut-on une autre preuve de la dépendance étroite dans laquelle Jean se trouve par rapport à l'empereur? Le pape a concédé à Bernon, abbé de Reichenau, le droit de porter dans les cérémonies certains ornements pontificaux. Ceci déplaît à l'évêque de Constance, qui porte plainte à Conrad. Sans hésiter, l'empereur ordonne à l'abbé de livrer de suite le diplôme pontifical à l'évêque, qui le jette au feu. Jaffé, n. 4093. — Parmi les bulles de Jean relatives à la France, qu'il suffise de signaler celles qui sont relatives aux privilèges des clunisiens, et celle qu'il adressa à Jordan, évêque de Limoges, et à tous les prélats de Gaules, pour trancher la controverse aiguë soulevée autour du caractère apostolique de saint Martial. Le pape se déclara partisan de l'apostolat de saint Martial; simple concession verbale, d'ailleurs, car il ajoutait : « quiconque par suite d'une révélation divine est envoyé pour prêcher et par ses prédications et ses exemples convertit le peuple qui lui a été divinement confié, peut être à juste titre, nommé apôtre, car apôtre signifie envoyé. » Jaffé, n. 4092. Cette décision fut acceptée par les conciles de Bourges et de Limoges en 1031. Cette dernière réunion est célèbre par l'ordonnance qu'elle porta et qui fut comme le prélude des règlements sur la trêve de Dieu. Les amis du chant liturgique doivent de la reconnaissance à Jean XIX, pour la protection qu'il accorda à Gui d'Arezzo, l'inventeur de la nouvelle notation musicale.

Liber Pontificalis, t. II, p. 269; Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 514-519; Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. I, p. 70, 708-711; le texte de Raoul Glaber, dans *P. L.*, t. CXLII, col. 671; les divers synodes dans Mansi, t. XIX, col. 491, 479; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. IV *b*, p. 936-939; 942-959; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, p. 199; Ch. Pfister, *Études sur le règne de Robert le Pieux*, Paris, 1885; Langen, t. III, p. 418-428; Gregorovius, t. IV, p. 30-39; Baxmann, t. II, p. 189-191; Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. III, p. 541 sq.

E. Amann.

21. JEAN XXI, pape, septembre 1276, mai 1277. — Il n'y a pas de pape Jean XX. Martinus Polonus et ses successeurs ont donné au pape Jean du XIII[e] siècle, le numéro XXI, parce qu'ils supposaient, à la suite de Marianus Scotus, l'existence entre Boniface VII et notre Jean XV d'un autre pape Jean qui aurait régné quatre mois. Wilmanns, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto III*, p. 208 et 212, a montré que ce Jean, fils de Robert, est un personnage mythique. L'erreur causée par son insertion a causé un trouble dans la série des papes suivants, dont le numéro d'ordre a été augmenté d'une unité, Jean XV devenant Jean XVI et ainsi de suite. La confusion a été encore accrue du fait que l'antipape Jean Philagathe a été compté par les uns, omis par les autres. L'usage toutefois a prévalu de donner aux papes Jean des X[e] et XI[e] siècles les numéros d'ordre que nous avons adoptés. La correction n'a pas été faite pour Jean XXI et les deux suivants. Quoiqu'on l'ait prétendu, ce trouble dans la numérotation n'a rien à voir avec le roman de la papesse Jeanne.

En septembre 1276 (le jour est difficile à préciser) les cardinaux assemblés à Viterbe donnèrent pour successeur au très éphémère Adrien V, Pierre Juliani, cardinal-évêque de Tusculum. On le connaissait sous le nom de Pierre d'Espagne, *Petrus Hispanus*, car il était originaire de la péninsule ibérique, étant né à Lisbonne, et étant devenu évêque de Braga. Le nom de Pierre d'Espagne est bien connu des historiens de la philosophie et de la médecine. Il se lit en tête d'un traité de logique, *Summulæ logicales*, traduction ou adaptation de Michel Psellus, et qui a fondé l'enseignement de la logique médiévale, tel qu'il s'est maintenu jusqu'à nos jours. Pierre d'Espagne était aussi un médecin; il reste sous son nom toute une série de traités, qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de l'art de guérir : *Commentaria in Isaacum medicum; Thesaurus pauperum seu de medendis humani corporis membris; De medenda podagra;* etc. Le *curriculum vitæ* de ce Pierre d'Espagne est assez obscur; l'opinion qui l'identifie au Pierre d'Espagne, devenu pape sous le nom de Jean XXI semble pourtant assez solide. Les diverses appréciations portées sur ce pontife par les chroniqueurs contemporains signalent la haute culture scientifique de Jean : *magnus sophista, logicus et disputator atque theologus; factus papa propter florem scientiarum; magnus fuit in scientia;* les Annales de Colmar l'appellent même un magicien : *Johannes papa magus, in omnibus disciplinis instructus.* Voir Potthast, t. II, p. 1718.

Le pontificat de Jean XXI fut trop court, pour qu'on puisse le caractériser avec justice. Dans les deux graves affaires politiques qui préoccupaient alors le Saint-Siège, la question d'Orient, et la question du Saint-Empire romain, Jean nous apparaît surtout comme le très dévoué serviteur de la cause de Charles d'Anjou, roi de Sicile depuis 1266. Pour favoriser le roi français, il faut multiplier les obstacles à la reconnaissance de Rodolphe de Habsbourg comme empereur des Romains. Potthast, n. 21 180 sq. La question d'Orient soulève des problèmes infiniment plus com-

plexes. La croisade que prépare le Saint-Siège aura-t-elle pour objectif les saints Lieux, ou au contraire Constantinople? Si le pape veut en croire Charles d'Anjou, c'est Constantinople qu'il faut viser. Sans doute, au récent concile de Lyon les envoyés de Michel Paléologue ont rétabli officiellement l'union des deux Églises, grecque et latine. Mais la façon dont le pape Jean XXI agit avec le clergé grec n'est guère faite pour ramener la paix. Potthast, n. 21 186. Il y a grandes chances que les subsides levés dans toute la chrétienté pour la future croisade, soient destinés à seconder les ambitieux projets de Charles d'Anjou. En tout cas l'on parle de plus en plus de croisade: et c'est pour favoriser ce grand dessein que le pape essaie de prévenir des conflits entre les souverains. Voir lettre à Philippe le Hardi, lors de son différend avec Alphonse roi de Castille. Potthast, n. 21 165, 21 229. En fait d'actes strictement ecclésiastiques, signalons la lettre de Jean XXI à Étienne Tempier, évêque de Paris, pour lui recommander de faire une enquête diligente sur les nouvelles erreurs qui se répandent dans l'université de Paris : il s'agit de ce que l'on a appelé l'averroïsme latin, et spécialement de la doctrine des deux vérités. Potthast, n. 21 213. De non moins grande portée est l'acte par lequel le pape confirma la décision prise par Adrien V relativement au règlement du conclave promulgué par Grégoire X au concile de Lyon. On trouva que cette constitution contenait beaucoup de choses intolérables, quelques points obscurs, qu'elle contribuerait plutôt à allonger qu'à abréger les interrègnes. Adrien V avait conclu à en suspendre provisoirement l'application. Jean XXI ratifia ce décret, 30 septembre 1276. Potthast, n. 21 151. Il est donc responsable de la longueur des vacances, qui vont se multiplier et s'étendre indéfiniment durant les dernières années du XIIIe siècle. Il est vrai que Jean XXI songeait à faire un nouveau règlement sur les élections pontificales; mais il mourut d'un accident stupide après 8 mois de règne. Le plafond d'une chambre qu'il faisait arranger dans son palais de Viterbe s'écroula sur lui; il mourut quelques jours plus tard. Il semble n'avoir pas laissé beaucoup de regrets.

E. Cadier, *Le registre de Jean XXI*, à la suite du 3e fasc. des *Registres de Grégoire X*, Paris, 1893; Potthast, *Regesta pontificum romanorum*, t. II, p. 1710-1718; L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 457; Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 1276, n. 29, ad an. 1277, n. 1-20. — Sur l'identité de Pierre d'Espagne et de Jean XXI, J. T. Köhler, *Vollstandige Nachricht vom Papst Johann XXI, welcher unter dem Namen Petrus Hispanus als ein belehrter Arzt, bekannt ist*, Gœttingue, 1760; *Histoire littéraire de la France*, t. XIX, p. 322-334; G. Petella, *Sull' identita di Pietro Ispano, medico in Siena e poi papa col filosofo dantesco*, dans *Bulletino Senese di storia patria*, 1899, t. VI; R. Stapper, *Papst Johannes XXI*, Munster-en-W., 1898. Sur la politique générale, L. Bréhier, *L'Église et l'Orient au moyen âge*, Paris, 1907, p. 233 sq.

E. Amann.

22. JEAN XXII, pape du 7 août 1316 au 4 décembre 1334. — Jacques Duèze naquit, vers 1245, à Cahors. Après avoir reçu un premier enseignement dans sa ville natale, il étudia à Paris, à Orléans, peut-être aussi à Toulouse et à Montpellier. La science du droit qu'il acquit en fréquentant les universités lui valut les titres d'évêque de Fréjus (4 février 1300), de chancelier de Charles II, roi de Sicile, en 1308, d'évêque d'Avignon (18 mars 1310), de cardinal des titres de Saint-Vital (23 ou 24 décembre 1312), et de Porto (avril 1313). Élu pape, à Lyon, le 7 août 1316, il prit le nom de Jean XXII. Quoique âgé d'environ 72 ans, il vécut encore longtemps et mourut le 4 décembre 1334, à Avignon. Jurisconsulte de mérite, il eut, durant tout son pontificat, cette destinée de guerroyer contre les hérétiques et d'être mêlé à des controverses théologiques fort orageuses. Je rappellerai seulement pour mémoire l'affaire de Jean de Pouilly (voir ce nom), terminée par la bulle *Vas electionis*, qui fut publiée le 24 juillet 1321, la condamnation de soixante propositions extraites du commentaire de Pierre-Jean Olieu sur l'Apocalypse, 8 février 1326, la sentence de 1329 concernant les écrits du mystique allemand, maître Eckart, voir t. IV, col. 2057-2081. Je m'attacherai seulement à étudier les conflits avec les spirituels, l'ordre franciscain et Louis de Bavière qui appartiennent principalement au domaine théologique

I. Jean XXII et les Spirituels. — Depuis saint François d'Assise, un débat irritant divisait l'ordre franciscain en deux camps ennemis. Les conventuels et les spirituels bataillaient entre eux au sujet de l'interprétation de la règle primitive et particulièrement de l'observation de la pauvreté. Les uns, plus conscients des réalités, admettaient la légitimité des réserves de blé, de vin et d'huile dans les greniers et les chais. Les autres étaient partisans de la pauvreté totale, voire de la mendicité effective.

Les spirituels tombèrent dans des erreurs inquiétantes. Ils s'enthousiasmèrent pour les spéculations apocalyptiques de Pierre-Jean Olieu et d'Ubertino dà Casale, issues elles-mêmes des rêveries dangereuses de Joachim de Flore. A entendre ces visionnaires, l'ère de l'Église était finie et s'ouvrait l'ère du Saint-Esprit. L'Église était « la Babylone, la grande prostituée, qui perd l'humanité et l'empoisonne », livrée aux plaisirs de la chair, à l'orgueil, à l'avarice. Le pape, c'était l'Antéchrist. A lui et à l'Église doit succéder le monachisme, destiné à régénérer l'humanité et à la ramener au culte des vertus chrétiennes : humilité, chasteté et, avant tout, pauvreté absolue. Le prophète de l'ère nouvelle était saint François, dont les chrétiens auraient l'obligation d'imiter la vie dénuée de toute ressource, puisque cette vie ne constituait qu'une imitation de celle du Christ. Ainsi, le débat entre conventuels et spirituels, purement disciplinaire à l'origine, dégénéra en une joute théologique.

Jean XXII crut prudent de régler tout d'abord la question disciplinaire. Par la constitution *Quorumdam exigit*, 7 octobre 1317, il rappela aux spirituels le devoir de l'obéissance vis-à-vis des supérieurs. Cf. K. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 128, n. 289. Il interdit l'usage des frocs étroits, courts et rapiécés, et proclama la légitimité des provisions alimentaires. Pour prévenir les malentendus, il déclarait les bulles *Exiit qui seminat* et *Exivi de paradiso*, expédiées par Nicolas III et Clément V, qui contenaient la doctrine du Saint-Siège sur la pauvreté, « solides, lumineuses, profondes et salutaires. »

Beaucoup parmi les spirituels pensèrent que les ordres jadis émanés du Saint-Siège étaient inspirés. Estimant que leur règle représentait la pensée même du Sauveur, ils ne se reconnurent pas le droit d'obéir. Treize théologiens, consultés par Jean XXII, émirent l'avis unanime que les principes, sur lesquels ces pauvres égarés s'appuyaient, avaient un caractère hérétique. La bulle *Sancta Romana*, 30 décembre 1317, promulgua la dissolution des Fraticelles, des Frères de la vie pauvre, des Bizoches et des Béguins, qui refusaient l'obéissance à leurs chefs hiérarchiques. Cf. Eubel, *Bullarium*, t. V, p. 134, n. 297. La constitution *Gloriosam Ecclesiam*, 23 janvier 1318, condamna leurs doctrines; *Ibid.*, t. V, p. 137, n. 302. Les réfractaires furent traqués par l'Inquisition qui les livra au bras séculier, c'est-à-dire au bûcher.

II. Jean XXII et l'ordre des Franciscains. Le débat sur la pauvreté du Christ. — Un conflit

autrement grave mit bientôt aux prises le Saint-Siège non plus avec un petit troupeau d'exaltés, mais avec l'ordre presque entier des franciscains. Il fut provoqué par l'examen, en consistoire, de la question suivante : « Est-il hérétique de nier avec obstination que Jésus-Christ et les apôtres aient jamais rien possédé ni en commun, ni en propre ? » La bulle *Quia nonnunquam* du 26 mars 1322 permit de discuter sur ce sujet, contrairement aux prescriptions de Nicolas III. Cf. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. v, p. 224, n. 464. Il sembla aux franciscains que le pape voulait contester la doctrine qui leur était chère et qui paraissait avoir été consacrée tant par Nicolas III que par Clément V et même par Jean XXII, dans les constitutions *Exiit qui seminat*, *Exivi de paradiso* et *Quorumdam exigit*. En un mot, ils crurent qu'on mettait en doute la doctrine de la pauvreté totale du Christ, qui formait, selon eux, comme la base de leur règle. Le chapitre général, réuni à Pérouse le 30 mai 1322, prévint la décision pontificale. Le 4 juin, le chef de l'ordre, Michel de Césène, publia une lettre destinée à la chrétienté; cf. Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, p. 208. On y établissait que Jésus et le collège apostolique n'avaient rien possédé soit collectivement, soit particulièrement. Jean XXII eût pu frapper les auteurs de l'audacieuse circulaire qui paraissait lui faire la leçon. Il se contenta de révoquer les clauses de la constitution *Exiit qui seminat* qui attribuaient la propriété des biens meubles et immeubles des frères mineurs à l'Église romaine et qui laissaient à ceux-ci le simple usage : bulle *Ad conditorem canonum* du 8 décembre 1322; cf. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. v, p. 235, voir la note. La décision pontificale provoqua une réponse que donna en plein consistoire le frère Bonagratia, de Bergame. L'orateur produisit une impression réelle sur Jean XXII. La bulle *Ad conditorem canonum* fut retouchée et publiée sous la date du 8 décembre 1322; cf. Eubel, *Ibid.*, t. v, p. 233, n. 485. Elle conserva à l'Église romaine la propriété des biens autres que les choses fongibles. Cette demi-mesure ne satisfit pas les mineurs, qui ne pouvaient plus se prétendre de vrais et de complets mendiants. La bulle *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323, leur porta un coup plus cruel. Elle condamnait comme hérétique l'opinion d'après laquelle le Christ et les apôtres n'avaient rien possédé soit en propre, soit en commun, c'est-à-dire la thèse soutenue au chapitre général de Pérouse et exposée dans la circulaire du 4 juin 1322. Cf. Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, p. 224; Mollat, *Lettres communes de Jean XXII*, n. 20 406; Eubel, *op. cit.*, t. v, p. 256, n. 518.

Dès l'abord, des fâcheux essayèrent de montrer qu'il y avait contradiction entre l'enseignement du pape et celui de son prédécesseur, Nicolas III. La bulle *Exiit qui seminat* n'avait-elle point établi que le Christ et le collège apostolique avaient pratiqué la pauvreté individuelle ou commune, et que leur conduite était l'idéal proposé aux âmes éprises de perfection? En réalité, la contradiction n'était qu'apparente. Jean XXII condamnait seulement ceux qui refusent au Christ le droit de posséder, mais il admettait que le Sauveur avait renoncé à ce droit. D'autre part, tout en préconisant le renoncement au droit de propriété comme un moyen de perfection, Jésus ne s'était point interdit à lui-même la possibilité des acquêts ou des ventes. Nicolas III avait de même, dans la constitution *Exiit qui seminat*, distingué entre les œuvres de perfection et les actions de la masse humaine. La bulle *Cum inter nonnullos* parait au danger de confondre les unes et les autres, erreur dans laquelle étaient tombés certains frères mineurs qui faussaient l'enseignement de l'Église.

Les décisions pontificales, incomprises, déchaînèrent des troubles violents parmi les franciscains. A plusieurs elles semblèrent consommer l'apostasie de l'Église officielle. Aussi ces révoltés s'empressèrent de se réfugier à la cour de Louis de Bavière qui était en lutte avec le Saint-Siège. Sous leur inspiration fut rédigé l'appel dit de Sachsenhausen, 22 mai 1324, qui contenait ces mots : « La méchanceté du pape s'attaque jusqu'au Christ, jusqu'à la très sainte Vierge, jusqu'aux apôtres, à tous ceux dont la vie a reflété la doctrine évangélique de la parfaite pauvreté. Sept papes ont approuvé la règle révélée par Dieu à saint François, et que, par les stigmates, le Christ a comme scellée de son sceau; mais cet oppresseur des pauvres, cet ennemi du Christ et des apôtres, cherche par la ruse et par le mensonge à anéantir la parfaite pauvreté. » Cf. J. Schwalm, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, Hanovre, 1913, t. v, n. 909-910. Les bulles *Ad conditorem canonum* et *Cum inter nonnullos*, prétendait-on, ne pouvaient être l'œuvre que d'un hérésiarque; partant Jean de Cahors — ainsi traitait-on le pape — cessait d'appartenir au corps de l'Église et perdait la tiare

La constitution *Quia quorumdam*, du 10 novembre 1324, fut destinée à dissiper toute équivoque; cf. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, t. v, p. 271, n. 554. Jean XXII démontra longuement, à la lumière de l'Évangile et des bulles de ses prédécesseurs, que Honorius III, Grégoire IX, Innocent IV, Alexandre IV et Nicolas III n'avaient pas promulgué de définition dogmatique touchant la pauvreté évangélique ni défini que le Christ eût joui du simple usage *de fait*, après avoir renoncé à toute propriété. La bulle se terminait par cette définition très explicite : « Sera considéré comme hérétique quiconque soutiendra que Jésus-Christ et ses apôtres n'eurent sur les choses dont ils se servirent qu'un simple usage de fait; on en pourrait induire, en effet, que cet usage fut illicite, ce qui serait une conclusion blasphématoire. »

L'énergique protestation du pape produisit un résultat appréciable. Si certains mineurs grossirent les rangs des courtisans de Louis de Bavière, leurs chefs, en majorité, soit par feinte, soit avec sincérité, se rallièrent autour de Jean XXII. Le ministre général Michel de Césène, compromis par ses agissements et ses violences de langage, fut appelé en Avignon, afin de s'y justifier. Malgré la défense du pape, il s'évada dans la nuit du 26 au 27 mai 1328 et, en compagnie de Bonagratia de Bergame et de Guillaume Ockam, il se rendit près de Louis de Bavière, alors en Italie La les fugitifs adhérèrent au parti de l'antipape Nicolas V, le frère mineur Pietro Rainallucci, originaire de Corvara.

Michel de Césène, quoique déposé de sa dignité de ministre général, n'en continua pas moins une guerre de plume perfide contre le Saint-Siège. Jean XXII exposa une dernière fois la doctrine sur la question de la pauvreté, dans la bulle *Quia vir reprobus*, du 16 novembre 1329. Eubel, t. v, p. 408, n. 820.

Le droit de propriété est, d'après lui, de droit divin, établi par Dieu en faveur de nos premiers parents. En tant que personne de la sainte Trinité, le Christ est maître de tout, quoique, comme h mme, il ait voulu vivre pauvre. Quant aux apôtres, le Sauveur leur défendit de rien demander quand il les envoya annoncer la bonne nouvelle. L'Évangile prouve cependant que, dans la suite, ils possédèrent des aliments ou en achetèrent. Lors de l'arrestation du Maître n'avaient-ils pas deux épées ?

III. Jean XXII et Louis de Bavière. — On ne saurait trouver ici un exposé du conflit qui mit aux prises l'Église et l'Empire, au cours du XIVe siècle. Il suffira de rappeler les causes qui le motivèrent et d'insister sur le débat d'ordre théologique qui en découla.

Après la mort de Henri VII, une double élection eut lieu. Les princes-électeurs donnèrent en majorité leurs voix à Louis, duc de Bavière, tandis que l'archevêque de Cologne et le comte palatin du Rhin s'entendaient pour élire Frédéric, duc d'Autriche. Jean XXII saisit l'occasion qui se présentait à lui pour exercer la suprématie qu'avait affirmée Clément V. Il observa entre les deux rivaux une apparente neutralité et, conformément à la décrétale *Pastoralis Cura*, se réserva la gérance de l'Empire en Italie, durant la vacance. Il émit, comme son prédécesseur, ce principe absolu : « Le recours au pouvoir séculier n'étant plus possible, le gouvernement, l'administration et la juridiction suprême de l'Empire reviennent au souverain pontife, à qui Dieu, en la personne de saint Pierre, a remis le droit de commander tout à la fois dans le ciel et sur la terre. » Cf. Raynaldi, *Annales*, ad an. 1317, § 27.

La victoire de Mühldorf, 28 septembre 1322, ayant décidé du trône impérial en faveur de Louis de Bavière, celui-ci demanda la reconnaissance du fait accompli. Le pape se déroba. D'ailleurs, croit-on, Louis n'avait pas voulu accepter les conditions qui lui avaient été imposées. Dès lors, Jean XXII entama une procédure canonique contre le duc qui n'avait pas craint, malgré ses avertissements répétés, d'exercer la souveraineté impériale en Italie et d'accueillir près de lui les franciscains révoltés, considérés comme hérétiques. Le 23 mars 1324, Louis de Bavière était menacé d'excommunication. J. Schwalm, *Constitutiones et acta publica*, t. v, n. 881.

Deux savants de renom, Jean de Jandun et Marsile de Padoue, publièrent en faveur du duc de Bavière un livre, destiné à avoir dans la suite un grand retentissement, le *Defensor pacis*. Ils préconisèrent la suprématie de l'Empire sur l'Église et son indépendance vis-à-vis du Saint-Siège. Ils déclarèrent de nulle valeur les prérogatives qu'ils disaient avoir été usurpées par les souverains pontifes. La papauté était, d'après eux, une institution purement humaine. L'autorité suprême dans l'église résidait dans le concile général dont la convocation revenait « au fidèle législateur humain qui n'a personne au-dessus de lui », c'est-à-dire à l'empereur. Détenant ses pouvoirs de juridiction et du concile et de l'empereur, le pontife romain peut être châtié, suspendu ou déposé par eux. Marsile de Padoue et Jean de Jandun, en définitive, asservissaient l'Église à l'État, bouleversaient la hiérarchie ecclésiastique, ravalaient le pape au rôle de président d'une sorte de république chrétienne se gouvernant elle-même ou plutôt se laissant gouverner par l'empereur.

Jean XXII riposta. La réfutation des erreurs professées par Jean de Jandun et Marsile de Padoue fit l'objet de la constitution *Licet juxta doctrinam*, publiée le 23 octobre 1327. Cf. Raynaldi, *Annales*, ad an. 1327, § 27-36. Cinq propositions, extraites de l'ouvrage des deux écrivains, furent solennellement condamnées. C'étaient les suivantes : 1. Le Christ ayant payé le tribut à César pour lui et pour les apôtres, il s'ensuit que tous les biens ecclésiastiques appartiennent à l'empereur. 2. La primauté de saint Pierre n'existe pas. 3. Le droit d'élire, de destituer et de punir le pape appartient à l'empereur. 4. Le pontife romain, les archevêques, les évêques et les prêtres sont égaux en droits, parce que tous ont été institués par le Christ. Leurs prérogatives ne découlent que d'une concession impériale. 5. L'Église ne peut exercer le pouvoir coercitif sans la permission de l'empereur.

Quoique censurées par l'Église, ces propositions n'en trouvèrent pas moins une application pratique. Le 18 avril 1328, une sentence rendue par Louis de Bavière, alors à Rome, déposa Jean XXII, convaincu, prétendait-on, d'hérésie pour avoir nié la pauvreté du Christ et du crime de lèse-majesté pour avoir attaqué le pouvoir impérial. Schwalm, *Constitutiones et acta publica*, t. vi *a*, n. 436, 437. Le 12 mai suivant, le peuple romain élisait pape un obscur frère mineur, Pietro Rainallucci, originaire de Corvara, village d'Aquila, la patrie du chef supposé des spirituels, Pierre de Morrone. L'empereur ratifia l'élection, délivra le temporel de l'Église à l'élu et l'intronisa à Saint-Pierre. Le 22 mai avait lieu le couronnement de l'intrus.

Le schisme eut peu de succès. Délaissé par l'empereur et sa propre cour, Nicolas V abjura ses erreurs solennellement le 25 juillet 1330. Si les théories, émises par Jean de Jandun et Marsile de Padoue, avaient paru triompher un moment, elles subirent en fait un échec retentissant.

IV. Les écrits de Jean XXII. — 1° *Sermons*. — Il existe à la Bibliothèque nationale de Paris (ms. latin *3290*) un recueil de sermons dont la paternité revient, sans aucun doute, à Jean XXII, ainsi que l'a péremptoirement démontré Noël Valois, *Histoire littéraire de la France*, 1915, t. xxxiv, p. 537-539. Le pape aimait parler, à l'occasion des fêtes solennelles de l'Église, devant un auditoire composé de clercs, de prêtres, de prélats et de cardinaux. Il se plaisait à exposer des enseignements théologiques et surtout à traiter les questions controversées. Certaines de ses opinions méritent d'être signalées, à cause de l'intérêt qu'elles présentent au point de vue de l'histoire des dogmes.

1. *Doctrine sur la sainte Vierge*. — A lire certains auteurs franciscains, on pourrait croire que Jean XXII fut partisan de la conception immaculée de la vierge Marie. On prétend qu'une discussion solennelle eut lieu, en Avignon, entre frères prêcheurs et frères mineurs, et qu'elle se termina par un verdict favorable à la thèse immaculiste. Bien plus, le pape aurait décidé de faire célébrer, avec plus d'éclat, la fête de la Conception dans sa chapelle, et en Avignon. Il aurait même composé une prose spéciale, à cette occasion.

Le P. Doncœur a prouvé l'invraisemblance de ce récit. *Les premières interventions du Saint-Siège relatives à l'Immaculée Conception* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907, t. viii, p. 698-699. Mais, n'ayant pas su établir l'origine du ms. lat. *3290*, il ne donna pas de preuves péremptoires. Cette tâche était réservée à Noël Valois qui releva dans les sermons de Jean XXII des citations nombreuses, contraires à la thèse immaculiste. A plusieurs reprises, le pape affirme que la vierge Marie porta la tache originelle. *Dicendum est ergo quod culpam originalem contraxerit* (ms. cité, fol. 1 v°); *sciendum quod beata Maria fuit in originali peccato concepta* (ms. cité, fol. 20 v°), *quamvis enim in peccato originali concepta fuerit* (*ibid.*, fol. 43 v°). Sur quels motifs Jean XXII appuie-t-il sa croyance ? Il rappelle le fait que la Vierge, ayant été engendrée à la manière des autres hommes ou femmes, supporte, comme eux, les conséquences de la faute de nos premiers parents. D'ailleurs, elle subit la mort, le châtiment réservé aux enfants d'Adam. Cf. Immaculée Conception, t. vii, col. 1080 et 1100.

Mais si Marie fut conçue avec la tache originelle, Dieu l'en purifia avant sa naissance, à un moment difficile à fixer. Ms. cité, fol. 25 r°, 27 r°, 28 r° et v°. Le pontife précise sa pensée à l'aide d'une comparaison. La terre, dit-il, que traverse une source est opaque, lourde, fétide, et cependant l'eau qui coule dans la fontaine est claire, pure, légère, savoureuse. De même en est-il pour la Vierge. Elle tira son origine du fruit corrompu et impur du genre humain. Comme l'eau sort des profondeurs du sol, elle sortit du sein

de sa mère pure et exempte de toute souillure. Ms. cité, fol. 73 r°, 74 r°.

Si la Vierge mourut — sur ce point Jean XXII n'a point de doute et se rallie à la tradition — il croit à son assomption. Il dit avec netteté ces paroles : *Sancta Mater Ecclesia pie credit et evidenter supponit quod beata Virgo in anima et corpore fuit assumpta.* Ms. cité, fol. 13 v°; voir aussi 2 v°, 3 r°, 4 v°.

2. *Doctrine sur le pouvoir législatif du pape.* — En vertu de quelle autorité, un pape peut-il changer la législation instituée par ses prédécesseurs ? D'après certains théoriciens, c'était en vertu de la puissance absolue de Dieu dont le souverain pontife est le représentant sur terre. Tout autre était l'avis de Jean XXII. Les changements, apportés dans la législation ecclésiastique, sont un garant de la faillibilité de l'intelligence humaine. Les papes en tant qu'hommes, étant incapables de tout voir et de tout prévoir, leurs règlements subissent les conséquences des changements de situations qui nécessitent de nouvelles règles de conduite. Ms. cité, fol. 67 v°.

3. *Doctrines trinitaires.* — Les ennemis de Jean XXII épiaient ses paroles et répandaient dans la chrétienté le bruit qu'il professait l'hérésie. Deux d'entre eux, Nicolas le Minorite et Michel de Césène, prétendirent que, dans un sermon prononcé le 25 mars 1330, le pape avait enseigné la supériorité relative du Fils sur le Père et le Saint-Esprit, et en conséquence l'inégalité des personnes de la sainte Trinité. Ils lui font tenir ce langage : *Vere Filius Dei incarnatus est magnus et, salva reverentia Patris et Spiritus Sancti, major est utroque. Nam, licet Pater sit Deus et Spiritus Sanctus, tamen Pater non est incarnatus, nec Spiritus Sanctus inhumanatus, sed solus Filius, et in hoc major est Patre et Spiritu Sancto.* Évidemment, si un tel discours avait été tenu, on le trouverait fort scabreux. Heureusement pour la mémoire de l'orateur, la réalité est tout autre. Voici en quels termes il s'exprime : *Primo, dico, tangit dignitatem Incarnati, cum vocat eum Dominum : « Domino, inquit, psallite. » Iste fuit vere dominus.... et certe adeo magnus quod non fuit ita magnus. Loquamur cum reverentia Patris et Spiritus Sancti, iste enim fuit major quoad aliqua, quia fuit verus homo, et talis homo cui nunquam potuit similis inveniri, et fuit verus Deus. Non sic de Patre et Spiritu Sancto, qui non sunt homo.* Ms. cité, fol. 71 r°; Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III, p. 349 et K. Müller, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1884, t. VI, p. 88. On voit par cet exemple quel crédit méritent les franciscains révoltés, qui se permirent d'attaquer l'orthodoxie de Jean XXII. Toute expression amphibologique était isolée du contexte de la phrase et glosée de façon à compromettre l'autorité doctrinale du pape. Aussi ne doit-on pas prendre pour authentiques les propos que le Minorite met dans sa bouche et d'après lesquels la liberté divine serait quasi supprimée. N. Valois, *op. cit.*, p. 549-551.

4. *Doctrine sur la vision béatifique.* — On a déjà exposé, t. II, col. 654-669, la doctrine professée dans ses sermons par Jean XXII sur la vision béatifique. Il est donc inutile de raconter les phases de la controverse suscitée par le goût exagéré du pontife pour les problèmes ardus de la théologie à la solution desquels ne l'avait pas préparé sa formation cléricale. Mais il faut insister sur la rétractation solennelle que fit le pape de ses doctrines, sur son lit de mort, le 3 décembre 1334. A l'encontre de tous ceux qui en ont parlé, Noel Valois a, semble-t-il, bien établi que Jean XXII introduisit dans l'acte très connu une véritable restriction. « Nous confessons et croyons que les ames séparées des corps et pleinement purifiées sont au ciel dans le royaume des cieux, au paradis, et avec Jésus-Christ, en la compagnie des anges, et que, suivant la loi commune, elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement, *autant que le comportent l'état et la condition de l'âme séparée.* » Denifle et Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. II, p. 441. Ces derniers mots ne laissent-ils pas entrevoir que le pape n'abandonna qu'à demi son sentiment ? Son langage calculé indique « que les âmes séparées voient Dieu autrement que les âmes réunies aux corps. » Ainsi, tout en se soumettant humblement aux décisions de l'Église en une matière où la doctrine n'était pas encore fixée, Jean XXII introduisit, dans sa rétractation, une restriction qui en change notablement le caractère. En toute hypothèse, l'acte suprême du vieux pontife authentique la rétractation même que ses ennemis ont considérée comme fausse, comme nulle ou comme extorquée à un moribond.

2° *Oraisons, prières ou offices liturgiques, ouvrages divers.* — Jean XXII encouragea de façon spéciale, par des indulgences, la récitation de certaines prières, telle que l'*Angelus*. Voir ANGELUS, t. I, col. 1278. Est-il l'auteur de toutes celles que des manuscrits ou des contemporains lui attribuent ? Il y a impossibilité à trancher le débat, dans l'état actuel de nos connaissances. Toutefois j'inclinerais à admettre que l'oraison *Anima Christi*, fort répandue au moyen âge, serait son œuvre, car on la trouve, sous son nom, dans des manuscrits de la première moitié du XIVe siècle. Kehrein, *Ueber den Verfasser des Gebetes « Anima Christi, sanctifica me »* dans *Der Katholik*, 1898, IIIe série, t. XVIII, p. 118-120; *Zum Anima Christi Gebet*, *ibid.*, 1904, t. XXIX, p. 80; Noël Valois, *op. cit.*, p. 532. On trouvera indiquées les autres oraisons attribuées à Jean XXII dans Noël Valois, *op. cit.*, p. 531-535 et Marcel, *Les livres liturgiques du diocèse de Langres*, Paris, 1912, p. 24. Les mss attribuent encore au pape la composition de trois offices ceux de la Passion, du Saint-Esprit et de la Compassion de la Vierge, et celle d'un résumé de la Passion selon saint Marc.

Les registres dits d'Avignon et du Vatican, existant dans les archives secrètes du Saint-Siège, contiennent la correspondance du pape Jean XXII. Ils sont cotés de 2 à 47 pour la série d'Avignon et de 63 à 117 pour celle du Vatican. L'énumération en a été faite par A. Fayen, *Lettres de Jean XXII*, Paris, 1908, t. I, p. IV-XXXVII. J'ai publié moi-même les lettres communes dans la *Bibliothèque des Écoles Françaises, d'Athènes et de Rome*: huit tomes ont paru. On trouvera dans mon ouvrage sur *Les Papes d'Avignon*, Paris, 1920, p. 5-24, l'indication des recueils de textes. M. Coulon a fait paraître 2 volumes contenant les *Lettres secrètes et curiales relatives à la France*, Paris, 1899-1920.

Jean XXII n'est pas l'auteur d'un traité de *Arte metallorum transmutatoria* qu'un grand nombre de bibliographes lui ont attribué.

Il n'a pas non plus prononcé, devant les pères du concile de Vienne, un discours relatif aux Templiers, ni au procès de Boniface VIII, comme l'a prétendu faussement l'abbé Verlaque, *Jean XXII, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1883, p. 52-54.

I. L'AFFAIRE DES SPIRITUELS. 1° *Sources.* — Baluze-Mansi, *Miscellanea*, t. III; L. Wadding, *Annales Minorum*, t. III; Denifle et Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1891-1894, t. II et III; L. Oliger, *Documenta inedita ad historiam fraticellorum spectantia*, Quaracchi, 1913; M. Bihl, *E documentis ad historiam Spiritualium* dans *Archivum Franciscanum historicum*, 1909, t. II, p. 158-163; F. Ehrle, *Die Spiritualen, ihre Verhaltniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen* dans *Archiv fur Literatur-und Kirchengeschichte*, 1885-1888, t. I-IV; K. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, Rome, 1898, t. V.

2° *Travaux.* — F. Callaey, *L'idealisme franciscain spirituel*

au XIVe siècle. Étude sur Ubertin de Casale, Louvain, 1911; H. Holzapfel, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Fribourg-en-B., 1909; René de Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint François*, Paris, 1909 (ouvrage partial en faveur des spirituels et incomplet); F. Tocco, *L'Eresia nel Medio Evo*, Florence, 1884; *Studi Francescani*, Milan, 1909; L. Fumi, *Eretici e ribelli nell' Umbria; studi d'un decennio (1320-1330)*, Todi, 1916; J. M. Vidal, *Procès d'Inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais, inculpé de beguinisme (1332-1334)*, Perpignan, 1912; le meilleur travail est l'article de l'*Histoire littéraire de la France*, 1915, t. XXXIV, p. 391-630, consacré à *Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII*.

II. Les franciscains. 1° *Sources*. Les mêmes que ci-dessus et de plus F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV, secondo nuovi documenti*, Naples, 1910.

2° *Travaux*. — K. Balthassar, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne*, Munster, 1911; J. M. Vidal, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque* dans *Revue des questions historiques*, 1910, t. LXXXVIII, p. 361-403; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, 3e édit., Paris, 1920; E. Knotte, *Untersuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Bonn, 1903. — Le meilleur travail est l'article déjà cité de N. Valois; M. van Heuckelum, *Spiritualistichen Ströhmungen an den Hofen von Aragon und Anjou während der Hohe des Armutsstreites*, Berlin, 1912.

III. Louis de Bavière. 1° *Sources*. — R. Scholz, *Marsilius von Padua, Defensor pacis*, Leipzig, 1914.

2° *Travaux* — C. Muller, *Die Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Curie. Ein Beitrag zur Kirchlichen Geschichte des XIV Jahrhunderts*, Tubingue, 1879-1880; R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Beziehungen, Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, Rome, 1911-1914, 2 vol.; R. Mœller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin, 1914; A. Baudrillart, *Des idées qu'on se faisait au XIVe siècle sur le droit d'intervention du souverain pontife en matière politique* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 193-233, 299-337; N. Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue*, dans *Histoire littéraire de la France*, 1906, t. XXXIII, p. 568-587; G. Mollat, *Les papes d'Avignon*, Paris, 1920, p. 198-219.

IV. Œuvres de Jean XXII. — Les sermons de Jean XXII sont inédits. Quelques extraits ont été donnés par Alva, *Radii solis veritatis*, Louvain, 1663, et par N. Valois, *op. cit.* La question de la vision béatifique a été reprise par N. Valois, *op. cit.*, p. 551-627, après le P. Le Bachelet. L'auteur l'expose de façon plus complète et se sert de documents inconnus à son devancier.

G. Mollat.

23. JEAN XXIII, pape, élu le 17 mai 1410, déposé le 23 mai 1415. — Écrire la biographie de Jean XXIII est une tâche ardue. Peu de personnalités ont été aussi diversement appréciées que la sienne. Certains his- toriens ont pris sa défense, tandis que d'autres l'ont attaqué avec âpreté. Les plus modérés ne lui sont guère favorables. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est bien difficile de porter sur Jean XXIII un jugement équitable, tant ses ennemis se sont acharnés à le perdre de réputation. J'essaierai, dans la limite du possible, d'établir le départ entre ce qui paraît certain et ce qui est douteux.

Tout d'abord, Balthazar Cossa — tel était son nom de famille — doit-il être considéré comme pape légitime ? Quoique la *Gerarchia cattolica*, organe officiel du Vatican, le considère comme le deux cent douzième successeur de saint Pierre, la chose est incertaine. Le concile de Constance et l'Église n'ont pas tranché la question. Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902, t. IV, p. 503. La validité de l'élection de Cossa, qui eut lieu le 17 mai 1410, a été fort suspectée. Thierry de Niehm, *De vita et factis Constantiensibus Johannis XXIII*, dans H. von der Hardt, *Magnum œcumenicum concilium Constantiense*, t. II, col. 304, et Reinbold Schlecht, édit. Fester, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, t. IX, 1894, p. 11, assurent que le prélat obtint la tiare par des procédés simoniaques. Il usa de prières et de promesses, suivant le conclaviste du cardinal de Bordeaux. L. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 554. Platina, *De vita pontificum*, p. 283, prétend qu'il imposa son choix aux cardinaux par la crainte. Il semble plus vraisemblable d'admettre que le cardinal Cossa dut son succès à la faveur de Louis d'Anjou et à la protection de la république de Florence. Les cardinaux purent encore apprécier les talents militaires de l'élu, au moment où Ladislas, roi de Naples, menaçait les États de l'Église.

Cossa avait une réputation fâcheuse. Napolitain de naissance, il avait, disait-on, mené le métier de pirate à l'occasion de la guerre que se firent Louis d'Anjou et le roi Ladislas. Il fréquenta ensuite l'université de Bologne et reçut en cette ville l'archidiaconé. Boniface IX apprécia ses talents d'administrateur et de guerrier. Après l'avoir créé cardinal-diacre du titre de Saint-Eustache, le 27 février 1402, il lui confia la légation de la Romagne (1403) et celle de Bologne (1409).

D'après Thierry de Niehm, Balthazar Cossa mena une vie de débauche et se fit remarquer par des actes de violence et des exactions inouïes. Il aurait, durant sa légation, séduit jusqu'à deux cents femmes, veuves, vierges ou nonnes. *Op. cit.*, dans von der Hardt, t. II, col. 337-346. Si Thierry de Niehm peut être soupçonné d'exagération, ses dires sont partiellement vérifiés. Une bulle d'Alexandre V, légitime deux enfants nés de Cossa. Raynaldi, *Annales*, ad an. 1409, n. 86. D'autre part, l'acte d'accusation lu au concile de Constance contre lui contient des accusations d'incontinence. Il est quasi impossible de tracer la ligne de démarcation entre le vrai et le faux dans les bruits multiples colportés contre Cossa. H. Blumenthal, *Johann XXII, seine Wahl und seine Persönlichkeit: eine Quellenuntersuchung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1900, t. XXI, p. 488-516.

Ordonné prêtre le 24 mai 1410, Jean XXIII fut couronné le lendemain. Des trois pontifes qui prétendaient régir l'Église romaine, c'était lui qui comptait le plus grand nombre d'adhérents. Benoît XIII n'était reconnu qu'en Aragon, en Castille, en Ecosse et dans l'île de Sicile. Quant à Grégoire XII, les Italiens s'étaient détachés de lui. Deux princes lui restaient encore fidèles, Charles Malatesta, seigneur de Rimini, et Ladislas de Durazzo. Mais celui-ci lui fit bientôt défection. Le 15 juin 1412, il signait la paix avec Jean XXIII et le reconnaissait publiquement dans ses États le 16 octobre suivant. Grégoire XII n'eut d'autre ressource que de se réfugier près de Malatesta.

Jean XXIII estima nécessaire la réunion d'un concile qui satisfît les besoins de réformes que la chrétienté réclamait. Après bien des atermoiements l'assemblée s'ouvrit à Rome dans les derniers mois de l'année 1412. Les Pères ne vinrent qu'en petit nombre. Ils siégèrent fort peu souvent. Leur activité ne se signala que par la condamnation des livres de Wicleff, qui devaient être jetés au feu. Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 506. Des réformes qui s'imposaient on parla passablement. Mais le pape sut combler de faveurs les prélats qui auraient pu lui causer de l'ennui et fit des promesses qu'il se garda bien de tenir. Le 3 mars 1413, il convoqua un nouveau concile pour le mois de décembre de cette même année. Le lieu serait ultérieurement désigné. Sur ces entrefaites, Ladislas reprit les hostilités contre le pape, qui dut fuir de Rome et se réfugier à Florence. Jean XXIII implora le secours du roi des Romains, Sigismond. Celui-ci profita des circonstances critiques où se trouvait le pape pour forcer celui-ci en quelque manière à accepter Constance comme lieu de réunion du prochain concile. La bulle de convocation fut expédiée le 9 décembre 1413. Sigismond avait promis contre la remise de 50 000 florins que le concile

n'examinerait pas la légitimité de l'élection de Jean XXIII. H. Finke, *Acta concilii Constantiensis*, t. I, p. 259. Il ne tint pas parole. Il semble, au contraire, avoir eu, dès le début, l'intention de terminer le schisme qui désolait l'Église, sans égard à la personne du pape.

Le concile s'ouvrit le 5 novembre 1414; le 16, eut lieu la première session. Pour le détail, voir t. III, col. 1200 et sq. Jean XXIII crut pouvoir esquiver les difficultés qu'il pressentait. Ses partisans proposèrent de clore l'assemblée et de confirmer les décrets du concile de Pise. Le cardinal Pierre d'Ailly protesta. On l'eut peut-être obligé à se taire, si Sigismond n'était venu à Constance (25 décembre 1414). Dès lors, les attaques contre le pape redoublèrent. Guillaume Fillastre soutiendra que dans le cas d'extrême nécessité, où l'on se trouvait, le concile avait le droit d'obliger Jean à abdiquer, sous peine d'être déclaré schismatique. Le 12 mars 1415, Cossa promit de céder ses droits à la tiare, si Grégoire XII et Benoît XIII y renonçaient. Il refusa toutefois, ainsi qu'on l'en priait, d'abdiquer par procureurs. Son attitude le fit soupçonner de songer à fuir Constance. Tel était effectivement son dessein. Travesti, Jean XXIII s'évada dans la nuit du 20 au 21 mars 1415 et se réfugia à Schaffouse, dans les États de Frédéric, duc d'Autriche. Il invoqua, pour sa défense, les empiétements continuels de Sigismond sur son autorité. Ni lui, ni le concile, disait-il, ne jouissaient plus de liberté. Leurs actes étaient entachés de nullité.

L'évasion de Jean XXIII jeta le désarroi parmi les Pères du concile assemblés à Constance. Des négociations s'ouvrirent. Le pape parut prêt à conclure des transactions favorables. Mais le parti avancé, que présidait Jean Mauroux, patriarche d'Antioche, était décidé à réaliser l'union malgré la papauté. Le 26 mars, les Pères de Constance déclarèrent ne pouvoir ni être dissous, ni être transférés. Les craintes, exprimées par Jean XXIII, augmentèrent quand Sigismond eut expédié un défi au duc d'Autriche. Le 29 mars, il s'enfuit à nouveau et parvint au château de Lauffenburg. L'entrée en campagne des troupes impériales l'incita à gagner Fribourg-en-Brisgau, le 10 avril, puis Brisach et Neuenburg. Le 27 avril, il regagnait Fribourg dans de tristes conditions. Son protecteur, le duc d'Autriche, attaqué par l'armée impériale, encourait une série de défaites et songeait à l'abandonner. Jean XXIII plia devant le danger. Le 29 avril, il signa une procuration donnant le pouvoir à des tiers d'abdiquer en son nom et même la promesse de résigner ses fonctions, mais il ajouta certaines conditions : le duc d'Autriche cesserait d'être attaqué, on lui donnerait le premier rang parmi les cardinaux et le titre de légat et de vicaire perpétuel en Italie; il réclamait, enfin, la liberté pour lui-même. Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 621-622.

Ces concessions étaient trop tardives. L'empereur devint maître de la personne du pape, quand le duc d'Autriche lui eut vendu la ville de Fribourg. Les Pères, de leur côté, l'avaient cité à comparaître devant eux. Ils dressèrent contre lui un acte d'accusation comprenant soixante-quatorze articles. Une vingtaine furent écartés. On ne retint pas l'accusation d'inceste, ni celle d'hérésie, ni celle d'assassinat contre Alexandre V. Jean XXIII n'en fut pas moins suspendu de ses fonctions, 14 mai 1415, puis déposé, 29 mai. Mansi, *op. cit.*, t. XXVII, col. 662-715 et von der Hardt, *op. cit.*, t. IV, p. 196. Lui-même ratifia les sentences rendues par les Pères du concile. Après trois années de captivité en Allemagne, il reconnut publiquement, en 1419, Martin V. Fait évêque de Frascati, le 23 juin 1419, il mourut le 22 novembre suivant à Florence.

I. Sources. — Thierry de Niehm, *De schismate libri tres*, édit. Erler, Leipzig, 1890; *De vita et factis Joannis XXIII*, dans von der Hardt, *Magnum œcumenicum Constantiense concilium*, Francfort et Leipzig, 1697-1700, t. II (œuvre passionnée); *Invectiva in Joannem e concilio profugum*, *ibid.*, col. 304, attribuée au même Thierry par G. G. Rosenkranz, dans *Zeitschrift für interlandische Geschichte und Allerthumskunde*, t. VI, p. 81; H. Finke, *Acta concilii Constantiensis*, Munster, 1896; G. Schmid, *Itinerarium Johannes XXIII zum Concil von Constanz*, dans S. Ehses, *Festchrift zum elfhundertjahrigen Jubilaum des deustschen Campo Santo in Rom*, Fribourg-en-B., 1897; L. Schmitz, *Das Itinerar Johanns XXIII*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1896, t. XVII, p. 63-64; H. V. Sauerland, *Ergänzungen zu dem von K. Eubel und L. Schmitz gelieferten Itinerar Johannes XXIII*, *ibid.*, 1897, t. XVIII, p. 631-632; *Anmerkungen zum päpstlichen Urkunden-und Finanzwesen während des grossen Schismas*, *ibid.*, 1886, t. VII, p. 636-641 (taxes perçues sous le règne de Jean XXIII); Max Bruchet, *Inventaire partiel du trésor des chartes de Chambéry à l'époque d'Amédée VIII*, dans *Mémoires et documents publiés par la Société savoisienne*, t. XXXIX (correspondance d'Amédée VIII avec Jean XXIII); G. Schmid, *Zur Geschichte von Salzburg und Tirol während des grossen Schismas*, dans *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 421-453 (bulles de Jean XXIII); E. von Ottenthal, *Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII bis Nicolaus V*, Inspruck, 1888.

II. Travaux. — H. Finke, *Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konztanzer Konzils*, Paderbon, 1889; Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, Paris, 1902, t. IV; ce dernier ouvrage a été largement utilisé par H. Leclercq dans la nouvelle édition de l'*Histoire des conciles* d'Hefele, Paris, 1916, t. VII *a*; E. J. Kitts, *In the days of Councils*, Londres, 1908; C. Hunger, *Zur Geschichte Papst Johannes XXIII*, Bonn, 1876; F. Schwertfeger, *Pabst Johann der XXIII und die Wahl Sigmunds zum römischen König* (1410); *ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konztanzer Concils*, Wien, 1896; Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Paris, 1718; J. Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, Amsterdam, 1727; G. Reinke, *Frankreich und Papst Johann XXIII*, Munster, 1900.

G. Mollat.

24. JEAN AGAPETOS, patriarche de Constantinople sous le nom de Jean IX (1111-1134), orateur sacré, dont il nous reste des homélies pour tous les dimanches de l'année. Il est souvent appelé dans les documents, le Hiéromnémon, parce qu'avant son patriarcat il remplissait la fonction de hiéromnémon, la douzième de la cour patriarcale, ou de Chalcédoine, τοῦ Χαλκηδόνος, parce qu'il était le neveu du métropolitain de Chalcédoine, dont le rôle à cette époque fut considérable. Élu patriarche en 1111, il mourut en 1134, après un règne de 23 ans. La mission à Constantinople, en 1112, de l'ex-archevêque de Milan, Pierre Grossolano, donna lieu à toute une littérature théologique, où se signalèrent en particulier Jean Phournès, Eustrate de Nicée, Nicétas Seïdès, Théodore le Curopalate, mais le patriarche ne semble pas avoir pris part à la querelle par des écrits. Par contre, il nous a laissé un assez curieux monument littéraire dans les cinquante-trois homélies dominicales l'un des premiers exemples des *Kyriacodromia*, si nombreux chez les Grecs. Les 25 premières ont été publiées sans nom d'auteur par Sophronios Eustratiadès sous le titre suivant : Ὁμιλίαι εἰς τὰς κυριακὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Βιέννῃ αὐτοκρατορικῆς Βιβλιοθήκης νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι μετὰ προλεγομένων, Trieste, imprimerie du Lloyd, 1903, XXVIII-598 p. L'éditeur attribue, bien à tort, ces homélies à Théophylacte de Bulgarie; d'autres mss. les renferment sous le nom de Jean Xiphilin, mort en 1075. Tels sont le *Monacensis 196*, les *Narniani 108* et *122*, le *Mosquensis 209*, l'*Athous 4702*; et c'est sous le nom de ce prélat que la 15e et le début de la 25e ont paru dans *P. G.*, t. CXX, col. 1259-1292. Mais cette attribution ne saurait se soutenir, car le début de l'homélie 25 ne peut être antérieur à 1118. Aussi ne doit-on pas hésiter à les restituer à Jean le Hiéromnémon, comme le font

d'excellents mss, tels le *Parisinus 214*, le *Hierosolymitanus 132*, le *Constantinopolitanus S. Sepulcri 133* et *456*, le *Taurinensis 166*. Dans d'autres, comme le *Vindobonensis 131* (Nessel), utilisé par Eustratiadès pour son édition, et le *Vindobonensis 119* (Nessel), elles ne portent aucun nom d'auteur. Il est juste d'ailleurs de faire observer que notre orateur a pillé sans scrupule ses devanciers, en particulier Théophylacte de Bulgarie, et peut-être Jean Xiphilin lui-même, car nulle part plus qu'à Byzance d'abord, puis chez les héritiers modernes des Byzantins, la propriété littéraire n'a été plus odieusement violée. Dans le *Parisinus 234* les commentaires de Théophylacte sur les Évangiles sont précédés d'une préface de Jean de Chalcédoine. Mais de quel *Jean* s'agit-il ? Du nôtre ? En ce cas, la publication de cette pièce fournirait sans doute la solution d'un petit problème littéraire en nous révélant les liens de dépendance du Hiéromnémon vis-à-vis de son devancier. Mais il faut peut-être identifier le personnage du ms. de Paris avec Jean Castamonitès, métropolite de Chalcédoine sous Manuel Ier Comnène (1143-1180), qui nous a laissé, lui aussi, quelques homélies sur les Évangiles contenus dans le ms. *262* de l'Escurial. Quoi qu'il en soit, c'est parmi les orateurs sacrés que le Hiéromnémon doit prendre place, et nullement parmi les exégètes, au nombre desquels A. Ehrhard, dans sa trop brève notice, K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 135, l'a injustement rangé.

L. Petit.

25. JEAN APOCAUCOS, métropolitain de Naupacte au début du XIIIe siècle. Dans sa jeunesse, il avait suivi à Constantinople les leçons du philosophe Psellos en compagnie de Manuel Sarantenos, le futur patriarche (1215-1222). Mais il était d'un âge plus avancé que Manuel. Nous ignorons la date exacte de sa nomination à la métropole de Naupacte, poste qu'il occupait déjà en 1213. Comme la première lettre que lui adresse Michel Acominatos vient immédiatement après une autre lettre de ce dernier au patriarche Michel (1206-1212), on peut fixer vers 1208 les débuts de l'épiscopat d'Apocaucos. Le nouveau prélat, d'accord avec les despotes de l'Épire, ne négligea rien pour se rendre indépendant du patriarcat grec établi à Nicée après la prise de Constantinople par les Latins en 1204. Sous ce rapport, sa correspondance est du plus vif intérêt. Non moins hostile aux Latins, il répondit en 1220 par un refus d'une amère ironie à une invitation à se rendre à Nicée pour y délibérer sur un projet de conciliation avec Rome. Aussi applaudit-il de tout cœur à la prise de Thessalonique en 1223 par Théodore Ducas l'Ange (1214-1230), qui s'y fit aussitôt couronner empereur. Mais à la chute de Théodore, en 1230, il perdit son plus ferme appui, et lors de la visite en Épire de l'exarque patriarcal Christophe d'Ancyre, en 1232, il dut se démettre de son siège : c'est du moins ce qui semble résulter d'une de ses lettres à l'évêque de Janina, dans laquelle il se plaint de l'exarque et figure déjà comme démissionnaire. *Byzantinische Zeitschrift*, 1907, t. XVI, p. 140. On peut consulter, sur tous ces événements, l'ouvrage de A. Meliarakès, *Histoire de l'empire de Nicée et du despotat d'Épire (1204-1261)*, Athènes, 1898, *passim*. Cet auteur estime qu'Apocaucos était déjà mort en 1228, mais il fait sûrement erreur. Non seulement nous possédons un acte du prélat daté du mois d'avril 1228, *Byzantis*, Athènes, 1909, t. I, p. 23, mais nous en avons encore un autre en date du mois d'avril 1229, Leunclavius, *Jus græco-romanum*, Francfort, 1596, t. I, p. 232, Rhalli-Potli, *Syntagma des saints canons*, Athènes, 1855, t. V, p. 106-109. De plus la lettre ci-dessus mentionnée à l'évêque de Janina ne peut être que de 1232 ou de 1233. Par contre, Jean était mort en 1235, comme le montre un acte patriarcal du mois de juillet de cette année-là, celui-là même qui nous a conservé l'acte de 1229. Si l'on songe que dans plus d'une lettre des alentours de 1220, notre prélat se plaint des incommodités de la vieillesse, aggravées encore chez lui par de fréquents calculs urinaires, on sera porté à fixer vers 1160 l'époque de sa naissance.

En dehors d'une lettre encore inédite à Athanase, évêque de Coron en Morée, sur les innovations latines, conservée dans le *Mosquensis 240* du catalogue de Vladimir, f° 19 v°-23, l'héritage épistolaire de Jean est considérable, mais de difficile accès, ayant paru en des périodiques fort disparates. Pour plus de commodité, nous signalerons ses écrits dans l'ordre même de leur publication : 1° Acte sur la fondation de Janina, *Bulletin de la société historique et ethnologique de Grèce*, Athènes, 1889, t. III, p. 451-455 ; 2° Lettre à Théodora Macrodoukaina pour la dispenser du vœu de se rendre à Jérusalem, *Analecta hierosolymitanæ stachyologiæ*, Saint-Pétersbourg, 1894, t. II, p. 361-362 ; 3° Vingt lettres éditées par B. G. Vasilievskij, sous le titre de *Epirotica sæculi XIII*, dans les *Vizantijskij Vremennik*, Saint-Pétersbourg, 1896, t. III, p. 233-299, et rééditées en fascicule à part, *ibid.*, 1903, 72 p. Voir les remarques critiques de A. Papadopoulos-Kérameus, revue citée, 1904, t. XI, p. 849-866 ; 4° Trois actes canoniques, *Analecta hierosolymitanæ stachyologiæ*, Saint-Pétersbourg, 1897, t. IV, p. 119-125 ; 5° Cinq lettres, dont la dernière tronquée du début, *Harmonia*, Athènes, 1902, t. III, p. 209-224, 273-294 ; 6° Seize épigrammes, œuvre de jeunesse, *Athena*, 1903, t. XV, p. 462-478 ; 7° Deux lettres sur Durazzo, *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, t. XIV, p. 572-574 ; 8° Huit lettres ou réponses canoniques à Georges Bardanès, évêque de Corfou, *Vizantijskij Vremennik*, 1906, t. XIII, p. 334-351 ; 9° Lettre à l'évêque de Janina, *Byzantinische Zeitschrift*, 1907, t. XVI, p. 140 ; 10° Sept lettres relatives à Achrida et adressées à Démétrios Chomatianos, *Recueil de mémoires en l'honneur de l'académicien B. J. Lamanskij*, Saint-Pétersbourg, 1907, t. I, p. 227-250 ; 11° Trente lettres ou actes canoniques publiés par S. Pétridès, *Comptes rendus de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, Sofia, 1909, t. XIV ; 12° Deux lettres et une solution canonique, *Quarantième anniversaire du professorat de C. S. Contos*, Athènes, 1909, p. 375-382 ; 13° Onze décisions synodales, *Byzantis*, Athènes, 1909, t. I, p. 3-30 ; 14° Décision canonique sur une question d'héritage, tronquée du début, *Phare ecclésiastique*, Alexandrie, 1909, t. IV, p. 65-67. A. Papadopoulos-Kérameus, à qui nous devons la plupart des publications qui viennent d'être signalées, s'était proposé de donner une édition complète des œuvres d'Apocaucos ; mais il est mort avant d'avoir pu réaliser ce projet. Notons, pour finir, que le *Vaticanus 1891*, f° 36 sq., contient un certain nombre de lettres de notre prélat, la plupart déjà publiées, il est vrai, mais sans le secours de ce manuscrit.

Voir M. Wellnhofen, *Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien (c. 1155-1233). Sein Leben und seine Stellung im Despotate von Epirus unter Michael Doukas und Theodoros Komnenos*. Münchener Diss. Freising, in-8°, 1913, 69 p.

L. Petit.

26. JEAN-BAPTISTE (Baptême de saint). — I. Histoire du rite. II. Nature du rite.

I. Histoire du rite. — Le fait que Jean baptisait n'a jamais été contesté. C'est un des faits historiques les mieux établis par les quatre évangélistes, Matth., III, 6, 11, Marc., I, 4, 5, 8 ; Luc., III, 3, 7, 16, 21 ; Joan., I, 26, 28, 33, III, 21, et par l'auteur des Actes, I, 4-5 ; XI, 16 ; XIII, 24 ; XVIII, 25. Ce rite prenait une telle place dans le ministère du Précurseur qu'il est mentionné même avant sa prédication, *Baptizans et prædicans*...,

Marc., I, 4, et qu'il valut à son auteur l'épithète de Baptiste, employée couramment par les synoptiques, et, par l'historien Josèphe, dans les quelques lignes qu'il consacre à Jean, *Antiq. jud.*, XVIII, v, 2.

1° *Les débuts du baptême de Jean.* — Quelle date faut-il assigner aux débuts du baptême de Jean? A première vue, l'enquête paraît facile; l'entrée en scène du Précurseur qui ouvre la voie au Messie est située par Luc dans un cadre historique où figurent des personnages connus : « La quinzième année du règne de Tibère César, Ponce-Pilate étant gouverneur de la Judée; Hérode, tétrarque de la Galilée; Philippe, son frère, tétrarque de l'Iturie et du pays de la Trachonite, et Lysanias, tétrarque de l'Abilène; au temps des grands prêtres Anne et Caïphe... » Luc., III, 1-2. Mais ces données chronologiques ne sont précises qu'en apparence. La première, la seule qui pourrait servir de base à un calcul, manque de point de départ certain. Les historiens les plus compétents renoncent en effet à établir à partir de quelle époque et comment se comptaient les années de gouvernement des empereurs romains; c'est ce qui explique que, sur l'ouverture du ministère johannique, les opinions les plus diverses aient pu être émises, s'échelonnant de l'an 26 à l'an 34. Cf. D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste, études historiques et critiques*, Paris, 1922, p. 120 sq.

S'il faut renoncer à une date absolue, on peut essayer d'établir une date relative. Quand Jésus se présenta lui-même au baptême, il y avait grande affluence sur les bords du Jourdain, Luc., III, 7; le Baptiste était connu de *tout le peuple* qui venait à lui avec enthousiasme, Luc., III, 21; sa réputation avait eu le temps de grandir et de se répandre *à Jérusalem et dans toute la Judée*, Matth., III, 5; Marc., I, 5; il est donc permis de supposer que le baptême de Jean a précédé de quelques mois au moins le mouvement à proprement parler messianique.

2° *Régions où se donnait le baptême de Jean.* — Jean « demeura dans les déserts jusqu'au jour de sa manifestation devant Israël, » Luc., I, 80; c'est en sortant de ces déserts anonymes qu'il commença son apostolat dont le premier théâtre fut encore un désert, celui de Judée. Matth., III, 1. Anciens et modernes s'accordent pour situer cette région isolée aux environs de Jéricho, cf. D. Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte*, Paris, 1720, t. III; *dissertation sur le baptême*, p. 325, et R. P. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 6, et à proximité du Jourdain; le fleuve est en effet nommé par les quatre évangélistes. Mais le Baptiste ne restait pas toujours au même endroit; si Matthieu et Marc représentent toute une partie de la Palestine en mouvement vers lui, Luc au contraire nous montre le prophète circulant personnellement dans toute la vallée, Luc., III, 3, comme pour aller à la rencontre de ses néophytes; il est donc probable que, même au début, il exerçait son ministère suivant les nécessités du jour, tantôt sur la rive droite, tantôt sur la rive gauche du fleuve. Il est même possible qu'après le baptême de Jésus, comme pour laisser le champ libre à l'œuvre du Messie, le Précurseur ait séjourné de préférence dans la Transjordane, ce qui expliquerait la version apparemment contradictoire du quatrième évangéliste : « Cela se passait à Béthanie, *au delà du Jourdain*, où Jean baptisait. » Joa., I, 28. Béthanie, village ou gué, se trouvait sur le cours inférieur du fleuve; c'est tout ce qu'on en sait de certain. Cf. D. Buzy, *op. cit.*, p. 217 sq. et P. Féderlin, *Béthanie au delà du Jourdain*. Plus tard Jean vint de nouveau sur la rive droite, mais beaucoup plus au nord, « à Ennon, près de Salim, où il y avait beaucoup d'eau, » Joa., III, 23-24. C'est là que ses propres disciples vinrent lui dire avec indignation qu'un autre baptême que le sien se conférait en Judée, ce qui donna au précurseur l'occasion de rendre une fois de plus témoignage au Christ. On visitait encore ce lieu vénérable à la fin du IVe siècle. Cf. S. Jérôme, *De situ et nominibus*, *P. L.*, t. XXIII, col. 877 et *Silviæ peregrinatio*, dans Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, *Corpus* de Vienne, t. XXXVIII, p. 56-58. D. Buzy cherche à l'identifier. Il conclut « que toutes les probabilités permettent de vénérer à Aïn-ed-deir l'Ennon où saint Jean-Baptiste exerça la deuxième phase de son ministère. » *Op. cit.*, p. 227.

3° *Les néophytes de Jean.* — Les auditeurs du Baptiste, hommes et femmes, (on ne voit en effet aucune raison sérieuse d'exclure celles-ci), venaient surtout de Jérusalem et du sud de la Palestine, Matth., III, 5 et Marc., I, 5; mais, comme Jean se déplaçait lui-même en remontant le cours du Jourdain, on peut croire que les provinces septentrionales ne restèrent pas insensibles aux attraits de sa prédication. Lorsqu'il se transporta plus tard à Ennon, les Galiléens furent à même de bénéficier plus commodément de sa parole et de son baptême. Plusieurs n'avaient pas attendu jusque-là pour se mettre à son école : André et Simon-Pierre, Philippe et Nathanaël étaient ses disciples avant d'être adoptés par le Messie. Joa., I, 35 sq.

Dans la foule qui se pressait sur les bords du fleuve, les éléments les plus disparates se rencontraient. On y apercevait beaucoup de pharisiens et de sadducéens. Matth., III, 7. Il fallait que la réputation du Baptiste fût bien grande pour qu'elle attirât en même temps les deux sectes rivales qui se disputaient alors l'influence sur le peuple. Il est vrai que toutes ces personnes n'étaient pas indistinctement des candidats au baptême. Un certain nombre venaient en curieux. D'autres, impressionnés par les discours véhéments du Précurseur, Matth., III, 7 sq., et se sentant visés par lui, n'avaient garde de solliciter l'ablution symbolique dont l'homme de Dieu eût dénoncé toute l'hypocrisie. C'était le cas des pharisiens. Luc nous dit en effet que « les pharisiens et les docteurs de la Loi ont annulé le dessein de Dieu à leur égard en ne recevant pas le baptême de Jean. » Luc., VII, 30. Heureusement le gros de l'auditoire se composait de gens plus simples, parmi lesquels des publicains et des soldats qui ne demandaient qu'à faire ce que le Baptiste ordonnerait, Luc., III, 10. C'est à ceux-là que Notre-Seigneur lui-même rendra hommage quand il dira à ses disciples au sujet de Jean : « Tout le peuple qui l'a entendu et les publicains eux-mêmes ont justifié Dieu en se faisant baptiser de son baptême. » Luc., VII, 29.

4° *La confession des fautes.* — Jean reconnaissait chez ces âmes droites les dispositions qui manquaient chez les autres; aussi à leur endroit il se faisait doux et bienveillant, se bornant à leur adresser au cours du baptême quelques recommandations paternelles. Les néophytes confessaient leurs fautes, Matth., III, 6; Marc., I, 5; ils pouvaient donc recevoir facilement les conseils appropriés à leurs besoins. Car, il n'est pas interdit de le supposer, la confession dont il s'agit ne consistait pas seulement dans une accusation vague et générale qui eût été sans mérite comme sans résultat; en rapprochant les textes de Jac., V, 16, on conclurait plutôt à des déclarations plus précises. Quelles fautes avouait-on? rien dans le contexte ne laisse supposer, comme le prétend Calmet, *op. cit.*, p. 328, que les seules fautes contre la Loi aient été confessées. Les réponses du Baptiste aux interrogations de ses néophytes font entendre autre chose : aux publicains il disait : « N'exigez rien au delà de ce qui vous a été ordonné », aux soldats : « N'usez de violence envers personne, ne calomniez pas et contentez-vous de votre solde. » Luc., III, 13 et 14. En somme, il rappelait aux uns et aux autres la stricte justice dans leurs fonctions

respectives; il est donc probable que les baptisés de Jean lui avouaient en tout ou en partie les graves infractions dont ils se reconnaissaient coupables dans leurs devoirs d'état.

5° *L'acte baptismal.* — Il consistait à immerger les néophytes. L'immersion totale, facile dans les eaux du Jourdain, devait l'être beaucoup moins dans celles d'Ennon. Mais rien n'empêchait le Précurseur d'inonder par affusion la partie du corps qui n'était pas plongée dans l'eau; nous savons que les nombreux baptêmes prescrits par la loi s'administraient souvent dans ces conditions. En dehors de ce geste hypothétique, quel était le rôle de Jean dans l'acte même du baptême? Employait-il une formule caractéristique de son rite? Ainsi que l'observait déjà D. Calmet, *op. cit.*, p. 329, on n'en possède aucune preuve positive. La parole de Paul rapportée par Act., XIX, 4, indique le but du Précurseur plutôt que la formule employée par lui.

Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que Jean n'était pas un témoin purement passif de l'immersion de ses néophytes. Il y prenait une part active dont le caractère n'est pas précisé. C'est si vrai qu'aucun de ses disciples ne pouvait le suppléer dans son ministère. Chacun désirait recevoir le baptême de lui et par lui. Marc., I, 5; Matth., III, 6.

6° *Le baptême de Jean a-t-il survécu à son auteur?* — Le quatrième évangéliste insinue que, Jean incarcéré, son baptême cessa : « On y venait (à Ennon) et on y était baptisé. Car Jean n'avait pas encore été mis en prison. » Joa., III, 23*b*-24. Sans doute vingt ans plus tard, il est question dans les Actes d'un Juif nommé Apollos, originaire d'Alexandrie, qui ne connaissait que le baptême de Jean, Act., XVIII, 25; mais le conférait-il? Les Éphésiens dont il est parlé au chapitre suivant, XIX, 1-7, l'ont-ils reçu de sa main? Ce n'est pas démontré. Ces Éphésiens pouvaient être des Juifs qui s'étaient trouvés à Jérusalem au temps du Précurseur et avaient été baptisés de sa main. Paul semble bien comprendre ainsi, car il répond à leurs déclarations : « Jean a baptisé du baptême de pénitence.... » Il ne suppose donc aucun intermédiaire entre le Baptiste et ses interlocuteurs.

Si le rite johannique n'a laissé dans le texte inspiré aucune trace certaine, s'est-il du moins perpétué dans les différentes sectes qui, à tort ou à raison, se sont recommandées de Jean? Les *disciples de Jean* ou *Johannites* dont il est question dans les *Recognitions clémentines,* avaient pour but d'entraver la marche de l'Évangile, *ut et fides Christi impediretur et baptisma,* l. I, c. LIV; *P. G.*, t. I, col. 1237-1238; il est probable que, au sens de l'auteur du roman, ils réprouvaient le baptême du Christ et avaient la prétention de conférer celui de Jean. Mais quelle valeur peut bien avoir cette indication? Il n'y a pas à tabler sur les données fournies par cette œuvre fantaisiste et tendancieuse. En tous cas, si jamais une secte de ce genre fut organisée, elle disparut rapidement, car elle n'est même pas connue des auteurs ecclésiastiques contemporains.

Les *Hémérobaptistes,* mentionnés par saint Épiphane, *Hæres.*, CVII, *P. G.*, t. XLI, col. 25 , sont aussi disparus depuis longtemps. Du reste leur bain quotidien (usage qui justifia leur nom) rappelait moins le baptême de Jean que les ablutions rituelles des Juifs ou plutôt les purifications sans fin du pharisaïsme.

Les Mandaïtes enfin ou *Mandéens,* ont encore, à l'heure qu'il est, quelques milliers de représentants en Mésopotamie. Ceux-là ont évidemment gardé une vénération particulière au saint Précurseur; ils prétendent même pratiquer la religion prêchée par lui, d'où leur surnom bien connu de *chrétiens de saint Jean.* Cf. Vacant, *Baptême,* dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. I, col. 1435; mais le baptême qu'ils donnent ne paraît pas être un rite traditionnel remontant au Baptiste, c'est plutôt un rite d'agrégation à la communauté, et, s'ils se baignent souvent, surtout pendant les cinq jours que dure leur grande fête du Baptême, c'est pour obéir à des préoccupations gnostiques. Cf. D. Buzy, *op. cit.*, p. 370 sq. et MANDAÏTES.

Ainsi se trouvent réduites à néant ou à peu près les prétendues survivances historiques du baptême de Jean.

II. NATURE DU RITE. — 1° *Il est d'inspiration divine.* — Si Jean avait eu la prétention d'imposer un baptême de sa propre autorité, les Juifs ne s'y seraient pas soumis; ils étaient convaincus en effet que tout « baptiseur » doit être muni d'un mandat divin : *Quid ergo baptizas, si non es Christus, neque propheta?* Joa., I, 25. Mais Jean obéissait à la parole du Seigneur, Luc., III, 2, et, pour dissiper tous les doutes, il proclamait très haut sa mission : *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit : super quem videris Spiritum descendentem...* Joa., I-33. Dieu seul a pu lui révéler qu'il verrait l'Esprit Saint descendre sur le Messie; c'est donc Dieu également qui lui a confié la mission de baptiser. Le fait était d'une telle notoriété que les princes des prêtres eux-mêmes ne pouvaient le mettre en doute; nous en avons pour preuve la question suivante que leur posa un jour Notre-Seigneur : *Baptismus Joannis, unde erat? e cœlo, an ex hominibus?* Matth., XXI, 25. L'intention de Jésus est évidente; il sait que ses interlocuteurs n'oseront pas nier l'origine céleste du baptême de Jean; comme, d'autre part, le Baptiste a rendu témoignage de lui, le caractère divin de sa propre mission éclatera à tous les yeux.

Comment Dieu communiqua-t-il à Jean le mandat dont il l'investissait? Saint Thomas répond : *familiari Spiritus Sancti revelatione. Sum. theol.*, IIIa, q. XXXVIII, a. 2. L'ordre toutefois ne manquait pas de précision : *baptizare in aqua;* cette formule, si brève soit-elle, contient le baptême de Jean dans son intégrité. Qu'on la compare à la formule employée par Jésus, lorsqu'il envoie les apôtres baptiser de son baptême à lui : le rite chrétien est constitué essentiellement par l'application de la matière accompagnée de l'invocation expresse des trois personnes divines. Le rite johannique, de par l'ordre de Dieu, n'est pas autre chose qu'une ablution d'eau.

2° *Il est distinct des baptêmes juifs et supérieur à eux.* — En regard du baptême de Jean nous pouvons envisager comme susceptibles de lui être comparés les purifications rituelles et le baptême des prosélytes.

Les purifications rituelles tenaient une grande place dans la Loi; beaucoup d'entre elles avaient un caractère officiel et obligatoire, Is., I, 6; Exod., XXX, 17-21; Lev., VI, 27-28; XI, 25-28...; Num., XIX, 7, 8, 21... Elles n'étaient cependant pas des exercices de culte, mais elles avaient pour but de conférer ou de rendre aux enfants d'Israël la pureté légale en vue de certains actes religieux. Les pharisiens avaient fini par mettre une bonne part de leur religion dans ces rites extérieurs; c'est contre leurs excès que Jésus s'élevait avec indignation : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous purifiez le dehors du calice et du plat, mais au dedans vous êtes pleins de rapine et de désordre. » Matth., XXIII, 25. Au contraire il parla toujours en termes très respectueux du baptême de Jean et, en se plongeant lui-même dans les eaux du Jourdain, il donna au Précurseur le suprême témoignage de son approbation et de son estime. Nous sommes donc en droit d'affirmer que jamais les disciples ne furent tentés de mettre exactement sur le même plan le rite du Baptiste et les observances pharisaïques.

Le baptême des prosélytes était un rite d'initiation auquel devait se soumettre tout païen qui se convertissait au Dieu d'Israël. Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 5; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1918, t. III, p. 19. Ce rite était pour eux comme une nouvelle naissance et le commencement d'une vie nouvelle. D'après Calmet, *op. cit.*, p. 324, Notre-Seigneur aurait eu en vue le baptême des prosélytes quand il reprocha à Nicodème de ne pas comprendre la possibilité d'une renaissance. Joa., III, 10. Il est vrai qu'on conteste aujourd'hui que le baptême des prosélytes ait été en usage au temps de Jésus. Cf. *Initiation chrétienne*, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 794. Quoi qu'il en soit de la controverse, il est facile de voir que, dans l'hypothèse de la coexistence des deux rites, il n'était pas possible de les confondre, quelle que fût, d'ailleurs, la parenté qui les unît. Jean baptisait non des convertis de la gentilité, mais des enfants d'Israël; la vie nouvelle, dont l'ablution du Baptiste était le symbole, n'était pas une vie de pureté légale, mais déjà une vie de justice; l'acte du néophyte ne signifiait pas l'engagement de se soumettre aux prescriptions de la Loi, mais l'espérance d'entrer bientôt, régénéré et purifié, dans le royaume du Messie.

3° *Il est distinct du baptême chrétien et inférieur à lui.* — Au temps même où ils se donnaient tous deux, le baptême de Jean et le baptême chrétien se distinguaient nettement l'un de l'autre, chacun d'eux ayant des traits caractéristiques. Au cours des premiers siècles, ils furent confondus par quelques hérétiques isolés, lucifériens et donatistes contre lesquels s'élevèrent énergiquement saint Jérôme et saint Augustin. Au moyen âge on ne cite dans l'enseignement de l'École qu'une note discordante, celle de Pierre Lombard. Ce n'est cependant qu'après d'assez longues discussions que les Pères du concile de Trente se décidèrent à faire de la supériorité du baptême chrétien niée par la Réforme, une définition de foi.

1. *Le langage de la sainte Écriture. a*) *Le rite du Baptiste s'appelle le baptême de Jean.* — Cf. Matth., III, 7; XXI, 25; Marc., XI, 30; Luc., XX, 4; Act., I, 22; XVIII, 25, XIX, 3. Les premiers chrétiens au contraire étaient baptisés au nom de Jésus, Act., II, 38, au nom du Seigneur, Act., X, 48; XIX, 5; cette seule différence de langage est déjà la preuve que les deux baptêmes n'étaient pas estimés identiques dans les communautés primitives. Le rite johannique, quoique d'origine divine, n'était qu'une ablution corporelle, aussi portait-il le nom de l'homme qui l'exécutait. Qu'on observe que la consigne opposée est donnée par saint Paul en ce qui concerne le baptême chrétien : ... *Numquid... in nomine Pauli baptizati estis? Gratias ago Deo quod neminem vestrum baptizavi, nisi Crispum et Caium; ne quis dicat quod in nomine meo baptizati estis.* I Cor., I, 13-15. C'est dans le Christ Jésus que nous avons tous été baptisés, Rom., VI, 3; Gal., III, 27. Pourquoi cette différence de vocabulaire? Saint Thomas nous le dit : *Baptismus autem novæ legis non denominatur a ministro qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem. Sum. theol.*, IIIª, q. XXXVIII, a. 2, ad 1um.

b) *C'est un rite de préparation messianique.* — Les humbles protestations du Baptiste le laissent entendre; il se donne comme précurseur du Messie, inférieur à lui comme l'esclave est inférieur au maître, chargé seulement de préparer ses voies. Joa., I, 23. Il avait prévenu la naissance du Christ par sa naissance, la prédication du Christ par sa prédication; il devait encore prévenir le baptême du Christ par son baptême, c'était dans l'ordre de ses fonctions.

Le baptême de Jean fut donc institué dans *un but particulier : sed ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans.* Joa., I, 31. Le Baptiste ne cessait de prêcher le Messie aux foules qui accouraient sur les rives du Jourdain. Saint Paul dit formellement qu'il baptisait ses néophytes *in eum qui venturus esset post ipsum ut crederent, hoc est, in Jesum.* Act., XIX, 4. Quand il dut, malgré ses résistances, verser l'eau symbolique sur la tête de Celui qu'il prêchait, il saisit avec empressement cette occasion unique de lui rendre un hommage retentissant. Joa., I, 29, 34, 36.

Toujours il persista dans la même attitude, faisant comprendre à ses disciples *que sa mission n'était que temporaire;* il avait insinué tout au début de son ministère que cette mission se terminerait quand commencerait celle de Jésus: « Je vous *ai baptisés* dans l'eau, mais lui vous *baptisera* dans l'Esprit Saint. » Marc., I, 8. Plus tard il dira nettement qu'il doit s'effacer devant le Christ : « Celui qui a l'épouse est l'époux; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'écoute est ravi de joie à la voix de l'époux. Or cette joie qui est la mienne est pleinement réalisée. Il faut qu'il croisse et que je diminue. » Joa., III, 29-30. Ce que saint Thomas commente en ces termes : *Quod autem consummatur per sponsum initiatur per paranymphum, scilicet Joannem. Sum. theol.*, IIIª, q. XXXVIII, a. 3, ad 1um. Jean est le paranymphe; il a préparé la solennité nuptiale, il a travaillé au bonheur de l'époux. Le jour des noces étant arrivé, son rôle est fini; pour que tous les regards se concentrent sur le héros de la fête qui est l'époux, il doit discrètement se retirer. Ainsi fait Jean; s'il ne cesse pas de baptiser au lendemain même du baptême du Christ, c'est qu'il considère que le but providentiel pour lequel il a été envoyé n'est pas encore atteint. La manifestation du Christ en Israël ne fait que commencer; et ce n'est pas le baptême du Christ qui était le suprême objectif poursuivi par le Précurseur, mais le baptême des autres par le Christ. Du reste le déclin prévu ne tarde pas à se produire; dans le temps très court où les deux baptêmes se conféraient parallèlement, nous savons que le Christ (par ses disciples) baptisait déjà plus que Jean. Joa., IV, 1. De sa prison Jean, qui ne baptisait plus, connut la réalisation de ses prophéties, les progrès et le triomphe du baptême de Jésus.

c) *C'est le baptême de pénitence pour la rémission des péchés, et le baptême d'eau.* — La purification intérieure dont parle saint Thomas se présente au point de vue théologique sous un double aspect, aspect négatif, la rémission des péchés, aspect positif, la présence de l'Esprit Saint. Les deux aspects s'appellent d'ailleurs l'un et l'autre et sont corrélatifs.

La rémission des péchés est obtenue directement sous la loi chrétienne; le baptême de Jésus est la cause prochaine de la grâce, il la produit *ex opere operato;* c'est pourquoi on dit couramment dans la sainte Écriture qu'il lave, qu'il sauve... Eph., V, 26; Tit., III, 5. Au baptême de Jean on est loin d'attribuer une telle vertu; il s'appelle baptême de pénitence, parce que c'est *moyennant la pénitence*, donc *ex opere operantis*, qu'il obtient pour ceux qui le reçoivent le pardon de leurs fautes. La grâce devait être apportée par le Messie, Joa., I, 17; le Précurseur y préparait, mais son rite pénitentiel, qui comportait un baptême et la confession des péchés, ne constituait pas tout ce qu'il exigeait de ses néophytes; il était seulement destiné à provoquer de bonnes dispositions de justice et de piété, seules capables d'obtenir directement rémission et pardon.

Du reste Jean n'a-t-il pas tout dit quand, de prime abord, il a établi lui-même une distinction très nette entre son baptême et le baptême du « plus puissant »? moi je vous ai baptisés *dans l'eau*, mais lui vous baptisera dans le *Saint-Esprit*, Marc., I, 8, *dans l'Esprit Saint et dans le feu.* Matth., III, 11 et Luc., III, 16.

Chacun des procédés répond parfaitement au caractère de celui qui l'emploie : Jean est un homme, il baptise dans l'eau; Jésus est un Homme-Dieu, il baptisera dans l'eau et l'Esprit Saint. Le feu ici ne paraît être qu'une glose du mot précédent : semblable au brasier ardent qui purifie les métaux en les débarrassant de toute impureté, l'Esprit Saint dévorera les péchés et changera les cœurs. Mais cet agent divin est au service exclusif du Messie; Jean l'avait prédit; Jésus confirme la parole de son Précurseur : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto non potest introire in regnum Dei*, Joa., III, 5; Pierre dans son premier discours déclare commencés l'effusion et le règne de l'Esprit-Saint. Act., II, 17 sq. Jean par contre n'a d'autre instrument, à sa disposition, que l'eau. Or la vertu de l'eau n'est pas grande : versée sur le corps, elle le mouille, le lave, enlève ses souillures extérieures; qu'on ne lui demande pas de pénétrer dans l'intérieur de l'âme; par elle-même elle en est incapable. Aussi l'infériorité des disciples du Baptiste est notoire; elle éclate dans la parole des Éphésiens : *neque si Spiritus sanctus est audivimus*. Act., XIX, 2. Non seulement la connaissance de l'Esprit Saint leur faisait défaut, mais ils étaient privés de sa personne et de ses bienfaits. Entre les deux baptêmes ce n'est donc pas une différence de degré d'efficacité qu'il faut admettre, c'est une différence d'espèce. Quand l'Église naît au lendemain de la Pentecôte, le baptême de Jean paraît avoir été considéré par les missionnaires de l'évangile comme inexistant. Un grand nombre parmi les premiers chrétiens avaient été baptisés par le Précurseur vers lequel affluaient *omnis Judææ regio et Jerosolymitæ universi*, Marc., I, 5; et cependant Pierre n'hésite pas à dire : *Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum vestrorum et accipietis donum Spiritus Sancti*. Act., II, 38. Aussi bien l'ordre de Jésus avait été universel : *Baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Matth., XXVIII, 19. Paul était logique en baptisant au nom de Jésus les anciens néophytes de Jean; par son geste en effet ce n'était plus *in spe* mais *in re* que la grâce leur était conférée.

2. *Les témoignages de la tradition et la définition du concile de Trente.* — Les erreurs protestantes du XVIe siècle et les controverses nombreuses qui éclatèrent à leur sujet mirent à jour plusieurs textes patristiques qui éclairèrent les théologiens et préparèrent la décision doctrinale devenue nécessaire.

Luther, au début de sa prédication, avait nettement distingué le baptême de Jean du baptême chrétien, *Disputatio de baptismo legis, Joannis et Christi*, 1520. A son avis, le second jouit sur le premier d'un triple avantage : il est un sacrement, il remet les péchés, il ne saurait être réitéré. Deux ans plus tard, Mélanchton enseignait encore la même doctrine, *Loci communes*, 1522, tit. *de Baptismo*, empruntant au Maître la fameuse comparaison, *baptismum Joannis signum fuisse mortificationis, Christi vero baptismum signum justificationis*. Mais ce point de doctrine ainsi établi cadrait mal avec l'ensemble de la foi protestante, il fut vite abandonné .Dans le camp de la Réforme on s'accorda bientôt pour identifier les deux baptêmes au point de vue des effets produits. Cf. Zwingle, *De vera et falsa religione*, c. *de baptismo;* Calvin, *Institution chrétienne*, l. IV, c. XV, § 7 et 8.

Quand les Pères du concile de Trente se proposèrent d'établir et de préciser dans tous ses détails la doctrine sacramentaire, une première liste de propositions erronées concernant les sacrements en général, le baptême et la confirmation leur fut soumise. Deux des propositions *circa sacramentum baptismi* se rapportaient au baptême de Jean; elles avaient été empruntées, la première à Mélanchton, la seconde à Luther. En voici la teneur :

9. *Eamdem esse vim baptismi Christi et Joannis. Philippus Melanchton in locis communibus : Nempe baptismi Joannis et Apostolorum, Joannes de passuro Christo, apostoli de passo, et ressuscitato prædicant, tamen ministerium fuit idem, et effectum eumdem habuit in credentibus : et quod aliqui dicunt, tantum pænitentiam significatam esse, non remissionem, est absurdum, nam prædicatio pænitentiæ sine remissione est ethnica.*

10. *Baptismum Christi non evacuasse baptismum Joannis, sed ei addidisse promissionem. Lutherus lib. disputationum anno 1520. Videtur Christus baptismum Joannis non evacuasse, sed addito verbo vitæ, seu promissionis perfecisse.* Theiner, *Acta concilii Tridentini*, t. I, p. 384.

Le travail des théologiens commencé le 20 janvier 1547 se poursuivit jusqu'au 29. On ne consacra pas moins de neuf séances consécutives à l'examen détaillé des propositions contestées. A chacune des séances la condamnation des propositions 9 et 10 *quoad baptismum* rencontra des adversaires résolus. Les arguments de l'opposition qui reviennent le plus souvent sont les suivants : Le Maître des Sentences a enseigné que certains baptisés de Jean ne furent nullement obligés de recevoir le baptême de Jésus (séance du 20 janvier); il est écrit que Jean baptisait *in remissionem peccatorum* (22 janvier); le baptême de Jean était *a Deo*, Jésus lui-même a voulu le recevoir; si saint Paul a rebaptisé les Éphésiens, c'est uniquement pour leur communiquer l'Esprit-Saint (26 janvier); enfin l'ablution d'eau a été conservée dans le baptême chrétien, qu'on ne dise donc pas que du baptême de Jean rien n'a subsisté (28 janvier).

La discussion close, on classa les propositions 9 et 10 dans la catégorie des articles « *quos theologi non damnandos sed silentio prætereundos censuerunt.* » Theiner, *op. cit.*, p. 404. Toutefois, comme un certain nombre de théologiens avaient opiné nettement pour la condamnation, les arguments invoqués par eux étaient consignés. Nous ne revenons pas sur les textes scripturaires, ils ont été cités et commentés plus haut; parmi eux il n'en est aucun qui ne se concilie parfaitement avec la thèse de la supériorité du baptême chrétien. Quant à l'opinion de Pierre Lombard, elle ne pouvait donner lieu à une objection sérieuse. Le Maître des Sentences avait eu le tort en effet de partager les néophytes du Précurseur en deux catégories : ceux qui mettaient toute leur confiance dans l'ablution du Baptiste, n'ayant aucune idée du Saint-Esprit, et ceux qui, au contraire, connaissant l'Esprit Saint, n'attribuaient au geste rituel de Jean qu'une valeur symbolique. A son avis, les seconds, pour être justifiés, n'avaient plus besoin du baptême de Jésus. Opinion étrange et du reste isolée dont saint Thomas n'avait pas hésité à dire : *hoc est penitus irrationabile*. *Sum. theol.*, III^a^, q. XXXVIII, a. 6.

Il n'y avait donc pas dans les objections faites aux partisans de la condamnation de quoi les embarrasser.. D'autre part, ils s'appuyaient eux-mêmes sur des textes positifs impressionnants, parmi lesquels, pour ne citer que les principaux : saint Jérôme : *dum servi baptismo plus quam habuit tribuis, dominicum destruis*. *Dialogus contra Luciferianos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 163; saint Augustin : *non enim renascebantur qui baptismate Joannis baptizabantur a quo et ipse baptizatus est*. *Enchiridion de fide, spe et caritate*, *P. L.*, t. XL, col. 255. C'est une formule équivalente qui a été insérée au décret de Gratien : *Non regenerabantur qui baptismo Joannis baptizabantur. De consecratione*, dist. IV, c. 135; et dans le même décret on explique pourquoi le baptême de Jean était réitéré, alors que celui de Judas ne l'était pas : *Quos enim baptizavit Joannes, baptizavit Joannes; quos autem Judas baptiza-*

vit, Christus baptizavit. De consecratione, dist. IV, c. 39.

C'était surtout la proposition 9 qui était jugée condamnable. Les adversaires de la suivante étaient beaucoup moins nombreux : *cum in baptismo Christi nunc requiratur aqua, prout in baptismo Joannis, ergo ille non in totum evacuatus fuit; sed ei additus est Spiritus sanctus* (séance du 29 janvier). Cf. Theiner, p. 404.

L'avis des théologiens fut immédiatement transmis aux Pères du concile qui commencèrent à discuter eux-mêmes le 8 février. Quelques évêques seulement opinèrent pour l'omission des deux articles; la plupart, forts des textes cités plus haut et faisant appel à leur tour à de nouveaux témoignages extraits de saint Basile, *De baptismo*, l. I, c. II, *P. G.*, t. XXXI, col. 1531; de saint Cyrille d'Alexandrie, *Super Joannem*, l. II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 258; de saint Ambroise, *Enarratio in ps. XXXVII, in præfatione. P. L.*, t. XIV, col. 1010, se déclarèrent nettement pour la condamnation. Finalement on proposa de mettre au passé le verbe employé dans le premier article, ce qui permettrait d'éliminer plus facilement l'article 10, source d'embarras. Il en résulta l'unique canon suivant : *Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi aut christianos non alio baptismo baptizari quam illo Joannis, quo et Christus baptizatus est, A. S.* Décret proposé le 27 février. Theiner, *op. cit.*, p. 457.

La nouvelle rédaction parut encore peu satisfaisante. On proposa de remplacer *quo et Christus baptizatus est* par *a quo et Christus baptizatus est*, pour éviter de définir la qualité du baptême reçu par le Christ. Le concile fit droit à la demande, supprima toute la seconde partie de la formule, et, à la séance solennelle du 3 mars, promulgua le canon adopté : *Si quis dixerit baptismum Joannis habuisse eamdem vim cum baptismo Christi, A. S.*

1re *Conclusion : Le baptême de Jean n'est pas un rite sacramentel.* — Il ne pourrait être *sacrement de la nouvelle loi* que s'il se confondait avec le baptême chrétien; or il en diffère, nous l'avons vu, *par son origine :* s'il est d'inspiration divine, il n'a pas été institué par Jésus, auteur de tous les sacrements; *par l'acte extérieur* qui le constitue : il consiste dans l'application d'une matière sans adjonction de forme; *par sa vertu significative :* il symbolise non la grâce présente, mais la grâce future; *par sa vertu causative :* ce qui donne au sacrement de la nouvelle Loi son caractère spécifique, c'est l'efficacité *ex opere operato*, le baptême de Jean agissait *ex opere operantis;* le rite chrétien régénère celui qui le reçoit, imprime dans son âme un caractère indélébile, l'agrège à la société du Christ, le rend capable de recevoir les autres sacrements; le baptême de Jean était impuissant à produire de tels effets. Né avant la fondation de l'Église, il ne pouvait compter parmi les moyens de sanctification dont dispose la société chrétienne, et, quand la diffusion de l'Évangile commença, il achevait de disparaître.

Peut-on dire du moins que le baptême de Jean appartenait à l'*ancienne Loi ?* C'est la pensée d'Origène quand il dit que le Christ fut baptisé *non eo baptismate quod in Christo est, sed eo quod in lege est*, *In ep. ad. Rom.*, v, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1039; et plus loin il ajoute : *Baptismus Joannis expletio erat veterum, non inchoatio novorum.*

En réalité Jean ne baptisait pas *judaico more;* la loi de Moïse ne prescrit pas son rite et nulle part dans l'Ancien Testament il n'est question d'un baptême de ce genre imposé aux Juifs ou en usage chez eux. Ce qui caractérise le geste du Baptiste, c'est beaucoup moins l'analogie qu'il présente avec les *infirma et egena elementa* de l'économie mosaïque que sa relation avec l'économie chrétienne dont il annonce l'imminence. Il est le rite qui prépare à entrer dans le Royaume ceux qui regrettent leurs fautes et ont foi en l'avènement prochain du Messie. A ce titre, il appartient plus au nouveau Testament qu'à l'ancien, *inchoatio novorum*, plutôt que *expletio veterum*.

Mais, ne produisant par lui-même ni la pureté intérieure ni la pureté légale, il ne mérite pas à proprement parler le nom de sacrement. *Est quoddam sacramentale, disponens ad baptismum Christi. Sum. Theol.* IIIa, q. XXXVIII, a. 1, ad 1um. C'est une cérémonie extérieure qui constitue une sorte de prélude, d'introduction, de préface au baptême chrétien; en se plongeant dans les eaux du fleuve, le néophyte faisait profession publique de pécheur et sollicitait avec le pardon de ses fautes son admission future au Royaume.

D. Calmet, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes de l'Écriture sainte*, Paris, 1720, t. III, *Dissertation sur le baptême*, a. 1, *Baptême des juifs;* a. 2, *Baptême de saint Jean*, p. 312-331; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Baptême*, t. I, col. 1433-1435; art. *Jean-Baptiste (saint)*, t. III, col. 1156-1159; d'Alès, *Dictionnaire apologétique*, art. *Initiation chrétienne*, t. II, col. 792-799; D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste, études historiques et critiques*, Paris, 1922; Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. III, *Les sacrements*, Paris, p. 18-20; Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911; saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXVIII; Suarez, *Disputatio XXV*, *De baptismo Joannis*, édit. Vivès, t. XIX, p. 371-378; Bellarmin, *Nova controversia*, l. I, *De sacram. Baptismi*, c. XIX à XXIII, édit. Vivès, t. III, p. 567 sq.; Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini*, t. I, p. 384 sq.

H. Houbaut.

27. JEAN-BAPTISTE DE LA CONCEPTION (**Bienheureux**), religieux trinitaire, né en 1561, à Almadovar del Campo en Espagne. Sainte Thérèse l'ayant vu enfant, annonça à sa mère sa future sainteté. Jean-Baptiste embrassa la vie religieuse en 1580. Il se distingua par ses prédications en Andalousie, et travailla avec zèle à la réforme de son ordre. Il mourut en 1613. Pie VII le béatifia en 1819. Ses ouvrages qui forment un cours complet de théologie mystique, ont paru à Rome, en 1630 en plusieurs volumes, dont voici les titres: 1° *Tomo primero, ascético-mistico, en que se trata de la verdadere humilidad y peligro di perderla con el trato y comunicacion de los hombres;* 2° *Tomo segundo ascético, en que se trata de los pocos qui entran en el camino de la perfección, y de los muchos que andan por el de la iniquidad;* 3° *Tomo tercero, exhortatorio, en que se contienen algunas exhortaciones que se hacen à los hermanos por la mañana en los capitulos ordinarios de los Domingos;* 4° *Tomo cuarto, mistico, en que se trata de las difficultades del conoscimiento interno sobrenatural, que Dios da à algunas animas;* 5° *Tomo quinto, misceláneo, que contiene une miscelánea mistica, ascetica, y moral.*

Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Rome, 1898, t. I, p. 182-192.

A. Palmieri.

28. JEAN BECCOS ou **JEAN XI**, patriarche de Constantinople de 1275 à 1282 et chaud partisan de l'union des Églises. — Son nom paraît pour la première fois dans l'histoire en 1260, lors de l'avènement du patriarche Nicéphore, à propos d'un songe qu'il avait eu à ce sujet. Pachymère, l. II, c. XIX. Comme un grand nombre de ses parents habitaient Nicée, on peut croire que Jean était lui-même originaire de cette ville. *Id.*, l. VI, c. XXV. En 1264, un autre incident nous le montre déjà investi des hautes fonctions de grand chartophylax. *Id.*, l. III, c. XXIV. Il eut à remplir comme tel d'importantes missions de la part de l'empereur Michel VIII Paléologue, d'abord auprès du roi de Serbie, puis auprès du roi de France, saint Louis, à la mort duquel il assista à Tunis, en août 1270. *Id.*, l. V, c. VI et IX. Cette dernière ambassade avait pour but de faire avorter le projet d'expédition de Charles

d'Anjou, roi de Naples, contre Constantinople. Comme elle ne put avoir de suite à cause de la mort du roi de France, l'empereur profita de l'élection d'un nouveau pape, Grégoire X, pour nouer avec lui d'utiles relations, lui promettant l'union des Églises en échange de son intervention auprès de Charles d'Anjou. Beccos, qui à cette époque n'était pas encore catholique, ayant fait opposition au projet d'union, fut jeté en prison dans la tour d'Anéma. Il consacra ses loisirs forcés à la lecture des Pères, de Nicéphore Blemmyde en particulier, et il ne tarda pas à se convaincre de l'orthodoxie des latins. *Id.*, l. V, c. XVI. Une fois converti, il apporta toute son ardeur et de rares connaissances théologiques au triomphe de la noble cause qu'il avait embrassée. Conclue par les ambassadeurs impériaux, le 6 juillet 1274, au concile de Lyon, l'union fut solennellement proclamée à Constantinople, le 16 janvier 1275, en présence de l'empereur, mais en l'absence du patriarche Joseph, qui dut en conséquence donner sa démission. Il fut remplacé par Jean Beccos, qui cumulait depuis quelque temps les deux fonctions de chartophylax et de skeuophylax. L'élection eut lieu le 16 mai 1275, et l'intronisation, le dimanche suivant, 2 juin. *Id.*, l. V, c. XXIII et XXIV. Sincèrement catholique, Beccos adressa au pape Jean XXI, dès le mois d'avril 1277, une profession très explicite de foi catholique, publiée en traduction latine par Allatius. *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 746-752, *P. G.*, t. CXLI, col. 943, et dans le texte grec original, par A. Theiner et F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et romanæ*, Vienne, 1872, p. 21-28. On a également de lui une autre lettre au pape Nicolas III publiée par Pitra, *Analecta novissima*, Paris, 1885, p. 611-613. A la mort de Michel Paléologue, survenue le 11 décembre 1282, Beccos se trouva tout de suite en opposition avec les tendances nettement séparatistes du nouvel empereur Andronic Paléologue, et le 26 décembre 1282, renonçant à sa dignité, il se retira d'abord au monastère de la Panachrantos, puis à Brousse, en Bithynie, qui lui fut assignée comme lieu d'exil. Après le patriarcat éphémère de Joseph, qui mourut dès le début de mars 1283, on vit monter sur le siège patriarcal, le 11 avril suivant, Grégoire de Chypre, ancien collaborateur de Beccos, devenu par ambition son mortel ennemi. Sans attendre même sa nomination, il avait écrit contre Beccos un *Sermo antirrheticus*, que l'exilé de Brousse s'empressa de réfuter dans un écrit vigoureux, auquel les éditeurs ont malencontreusement donné un titre faux, celui d'*Oratio secunda in tomum Cyprii et novas ejusdem hæreses*. Nous en reparlerons plus loin. Au témoignage d'un compagnon de Beccos, Georges Métochites, ce traité, rédigé sous forme de lettre encyclique, fut rendu public avant le synode d'Adramytium, qui doit se placer durant l'hiver 1283-1284. A. Maï et J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1871, t. VIII, 2e partie, p.121. Elle souleva à tel point l'opinion publique que l'on décida, pour calmer les esprits, de réunir un concile où le patriarche exilé pourrait s'expliquer. Cette assemblée se tint en effet, quatre ans avant la chute de Grégoire de Chypre, c'est-à-dire en 1285. *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1905, t. X, 1er partie, p. 324. Il avait fallu, observe Georges Métochites, plus de six mois, presque un an de tergiversations, avant de réunir l'assemblée. *Op. cit.*, t. VIII, p. 165 et 227. Comme il fut impossible de s'entendre sur certains textes trop favorables à la thèse catholique soutenue par Beccos, les opposants chargèrent le patriarche intrus de rédiger un *tomos* où tout serait mis au point. Cette pièce a été publiée, fort mal d'ailleurs et sans les signatures, par A. Banduri, *Imperium orientale*, Venise, 1729, p. 652-668, et reproduite par *P. G.*, t. CXLII, col. 233 sq. Au lieu d'amener l'union, elle ne fit qu'aggraver les dissensions. De la forteresse de Saint-Grégoire, sur le golfe de Nicomédie, où il avait été enfermé après le synode de 1285, Beccos lança contre le *tomos* une série d'opuscules qui finirent par retourner contre Grégoire de Chypre l'opinion publique, au point qu'il dut, en juin 1289, renoncer à son siège usurpé; il y fut remplacé, le 14 octobre de la même année, par Athanase. Quant à Beccos, s'il ne sortit pas de prison, il vit du moins s'adoucir quelque peu les rigueurs de sa détention, à la suite d'une entrevue avec l'empereur et le nouveau patriarche, au printemps de 1290, alors qu'Andronic et sa cour se rendaient à Nymphée, près de Smyrne, pour y faire un séjour de deux ans. Rentré dans sa capitale, le 28 juin 1292, l'empereur renouvela auprès de Beccos et de ses codétenus ses tentatives d'accommodement, mais en vain : Beccos resta inflexible, et il mourut dans sa prison, deux ans après le grand logothète Théodore Muzalon, remarque Georges Métochites, *op. cit.*, t. X, p. 330. Et comme Muzalon expira en mars 1294, au témoignage de Pachymère, l. II, c. XXXI, c'est vers la fin de mars 1296 qu'il faut placer la mort du glorieux confesseur de l'unité romaine, contrairement aux assertions de ceux qui le font mourir en 1288, comme U. Chevalier, en 1293, comme Dräseke et Ehrhard, en 1298, comme Poussines et Hurter.

Des nombreux ouvrages de Beccos, quelques-uns sont encore inédits; parmi ceux qui ont vu le jour il en est que l'on peut aisément dater. Ce sont : 1° La *Profession de foi*, au pape Jean XXI, du mois d'avril 1277, dont il a été question ci-dessus; 2° une *Sententia synodalis*, du 3 mai 1280, à propos d'une rature opérée dans un traité de saint Grégoire de Nysse par le référendaire du patriarcat, Escammatismenos; elle est d'une importance capitale, car elle nous montre par un délit dûment constaté l'orthodoxie grecque à l'œuvre dans l'interpolation systématique des textes patristiques. Elle a été publiée par Allatius d'après une copie de Jean Aubert dans son grand ouvrage *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 893-901, puis dans sa *Græcia orthodoxa*, Rome, 1652, t. I, p. 366-374, et d'après lui, par *P. G.*, t. CXLI, col. 281-290, et par H. Lämmer, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, Fribourg, 1864, t. I, p. 411-422; 3° *Epistola encyclica* contre le *Sermo antirrheticus* de Grégoire de Chypre, composée en 1283 et faussement intitulée *Oratio secunda in tomum Cyprii*, dans Allatius, *Græcia orthodoxa*, Rome 1659, t. II, p. 250-286, et dans Migne, *loc. cit.*, p. 896-924; 4° *De l'injustice de sa déposition*, écrit probablement en 1284, Allatius, *op. cit.*, t. II, p. 11-36, *P. G.*, col. 940-970; 5° *Oratio apologetica et antirrhetica*, Allatius, p. 36-83, *P. G.*, col. 969-1010; 6° *Apologia*, ou démonstration que l'union des Églises ne détruit pas les usages ni la discipline des Orientaux, Allatius, p. 84-94, *P. G.*, col. 1009-1020, Lämmer, *op. cit.*, p. 426-428; 7° *Mémoire* sur ses propres ouvrages et leur parfaite cohérence entre eux, Allatius, *op. cit.*, t. II, p. 1-10, *P. G.*, col. 1019-1028; 8° *Testament spirituel*, Allatius, *op. cit.*, t. I, p. 375-378; *De consensione*, p. 763-766; Poussines, Notes sur Pachymère, Venise, 1729, p. 63-65, *P. G.*, col. 1027-1032.

Les autres ouvrages de Beccos ont une portée plus générale et constituent un véritable monument de la controverse gréco-latine; les éditions en sont malheureusement insuffisantes. Dépourvues de tout appareil critique, elles ont en outre le tort de ne donner presque aucune référence, chose indispensable pourtant en pareil cas. Certains textes de Beccos d'authenticité indiscutable n'ont pas jusqu'ici été retrouvés. L'œuvre est donc à reprendre par la base. En voici les parties : 9° *De l'union et de la paix entre les Églises de l'ancienne*

et de la nouvelle Rome, Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 61-224, *P. G.*, t. CXLI, col. 15-158, H. Lämmer, *op. cit.*, p. 189-406. Dans une première partie, l'auteur prouve avec beaucoup de force que les anciens Pères grecs ont tous enseigné la doctrine des Latins, et, dans une seconde, il réfute avec non moins de bonheur les théologiens grecs fauteurs du schisme, comme Photius, Jean Pheurnès, Nicolas de Méthone et Théophylacte de Bulgarie; 10° *De l'union des Églises et de l'inconsistance du schisme démontrée seulement par l'histoire*, ouvrage faisant suite au précédent, mais resté jusqu'ici inédit, hormis un assez long fragment publié par Allatius, *De utriusque Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione*, Rome, 1655, p. 591-625, et reproduit par *P. G. loc. cit.*, col. 925-942; 11° *Epigraphæ XIII* ou textes tirés des saints Pères sur la procession du Saint-Esprit, publiées d'abord par Arcudius, avec les objections de Grégoire Palamas et leur solution par Bessarion, *Opuscula aurea theologica*, Rome, 1629 et 1670, p. 4-65, puis par Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. II, p. 522-641, par Migne, *loc. cit.*, col. 613-724, et par H. Lämmer, *op. cit.*, p. 445-652. On en trouvera une excellente analyse dans la dissertation du P. De Rubeis (Rossi) sur Grégoire de Chypre, *P. G.*, t. CXLII, p. 73 sq. Beccos y prouve que les formules *a Filio* et *per Filium* sont au fond identiques, renversant ainsi le principal argument de l'opposition; 12° *De processione Spiritus sancti*, recueil de textes en faveur de la thèse latine, édité d'abord par Arcudius, *op. cit.*, p. 98-159, puis par Allatius, *op. cit.*, t. I, p 223-259, et par Migne, col. 157-276. L'auteur y explique certains textes dont les adversaires abusaient, faute de les bien entendre.

D'autres ouvrages, tout en ayant pour objet les mêmes questions que les traités précédents, offrent cette particularité qu'ils sont adressés par Beccos à des amis restés fidèles. Tels sont : 13° *Trois livres sur la procession du Saint-Esprit*, adressés à Théodore, évêque de Sougdéa en Crimée, dans Allatius, *op. cit.*, t. II, p 95-148, *P. G.*, col. 289-338; 14° *Quatre livres sur la procession du Saint-Esprit* à Constantin Méliténiote, son compagnon de captivité, Allatius, *loc. cit.*, p. 149-214, *P. G.*, col. 337-396; 15° *Lettre à Alexis Agallianos* sur le même sujet, pour lui reprocher sa défection et le rappeler à son ancienne croyance, Allatius, *op. cit.*, t. I, p. 360-365, *P. G.*, col. 275-282.

Une dernière catégorie d'ouvrages sont purement polémiques et dirigés nommément contre certains adversaires de Beccos, anciens ou contemporains. Il faut citer tout d'abord : 16° la *Réfutation du livre de Photius sur la procession du Saint-Esprit*, publiée pour la première fois par J. Hergenröther dans *P. G.*, *loc. cit.*, col. 727-864, d'après le *Laurentianus 26*, Pluteus VIII, f° 174 sq.; 17° *Réfutation d'Andronic Camatère sur la procession du Saint-Esprit*, Allatius, *op. cit.*, t. II, p. 287-521, *P. G.*, col. 395-614; 18° *Réfutation du tomos de Grégoire de Chypre*, Allatius, *loc. cit.*, p. 215 sq., *P. G.*, col. 863-895. Il ne sera pas question ici des décrets synodaux promulgués par Beccos durant son patriarcat, car ils ne sont pas son œuvre personnelle; par contre il y a lieu de signaler son portrait reproduit par Goar dans son *Euchologium sive Rituale Græcorum*, Paris, 1646, Venise, 1730, et par Gédéon, d'après Goar, dans ses *Tables patriarcales*, en grec, Constantinople, 1888, p. 396. C'est à dessein que nous ne parlons pas de certains traités attribués à Beccos par Nicolas Comnène Papadopoli, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1697, p. 14 et 242; ils ont été forgés de toutes pièces par cet effronté faussaire, et l'on est surpris de voir non seulement le bon Fabricius, mais A. Ehrhard lui même se laisser prendre au piège. Et dire que ce salmigondis constitue encore de nos jours, dans certains milieux italiens, une autorité canonique de tout premier ordre.

Pour la bibliographie ancienne, voir U. Chevalier, *Répertoire*, au mot *Jean Veccus*, à compléter par les indications suivantes : Poussines (Possinus), notes diverses dans son édition de l'histoire de Pachymère, reproduite dans le *Corpus* de Bonn; Georges Metochites, *Historia dogmatica*, dans A. Maï et J. Cozza-Luzi, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1871, t. VIII, 2e partie, p. 1-227, et Rome, 1905, t. X, 1e partie, p. 319-370; L. Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 751-769, et pour la période du concile de Lyon, p. 727-752; A. Ehrhard, dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 96-97; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1906, t. II, p. 402-404; et les articles spéciaux de J. Dräseke, *Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII Paläologos*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXIV, p. 325-355; *Nikolaos von Methone im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos*, *ibid.*, t. XLIII, 1900, p. 105-141; *Johannes Phurnes bei Bekkos*, *ibid.*, p. 237-257; *Drei Kapitel aus der Friedensschrift des Patriarchen Johannes Bekkos vom Jahre 1275*, Wandsbeck, Osterprogramm, 1907, in-4°, 18 p., avec une bibliographie sur Beccos; *Johannes Bekkos Widerlegung der Syllogismen des Photios, eingeleitet und übersetzt*, Beilage des Jahresberichts des k. Matthias-Claudius-Gymnasiums, Wandsbeck, 1912, 16 p. Voir le compte rendu de l'auteur lui-même dans la *Wochenschrift für klassische Philologie*, 1912, t. XXIX, p. 1013 sq; R. Souarn, *Tentatives d'union avec Rome : un patriarche grec catholique au XIIIe siècle*, dans les *Echos d'Orient*, 1900, t. II, p. 229-237, 351-360.

L. Petit.

29. JEAN CHRYSOSTOME (Saint), archevêque de Constantinople (344?-407), Père et docteur de l'Église I. Vie de saint Jean Chrysostome. — II. Ses écrits (col. 667). — III. Son enseignement théologique (col. 672). — IV. Sa prédication et sa doctrine morale (col. 684).

I. Vie. — 1° *Les sources.* — La vie de Jean Chrysostome est une des mieux connues parmi celles des Pères du IVe siècle. Les renseignements les plus précieux nous sont fournis par les œuvres mêmes de Jean. La plupart sont des écrits de circonstance, sermons ou lettres, qui portent avec eux leur date et nous font pénétrer dans l'intimité de leur auteur. Mais à côté de ces sources immédiates, d'autres documents nous permettent de reconstituer aussi exactement que possible l'histoire de l'évêque de Constantinople : le grand rôle qu'il avait joué dans la capitale, les luttes politiques qu'il avait dû soutenir, lui valurent de trouver immédiatement après sa mort des historiens plutôt que des panégyristes inconscients, et c'est ainsi que nous a été conservée la vraie image de Jean. La plus importante de ces sources, du moins pour l'histoire de la vie de Jean après son élévation au siège de Constantinople est le *Dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi*, *P. G.*, t. XLVII, col. 5-82. Cet ouvrage, qui est censé reproduire un dialogue tenu à Rome en 407 ou 408 entre un évêque oriental et le diacre romain Théodore, a été écrit dès avant 425; et il est l'œuvre de Palladius, évêque d'Hélénopolis en Bithynie, l'auteur de l'*Histoire lausiaque*, et un fidèle ami du saint. E. C. Butler, *Authorship of the Dialogus de vita Chrysostomi*, dans : Χρυσοστομικά, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del Comitato per il 15° centenario della sua morte*, Rome, 1908, fasc. 1, p. 35-46. On y trouve le récit d'un témoin oculaire, qui raconte les événements auxquels il a assisté. S'il manifeste son admiration et sa sympathie pour Jean, son mépris pour les ennemis qui l'ont accablé, il croit en même temps, trouver dans la simple vérité la meilleure justification de son héros.

Précieux également est un panégyrique de Jean, édité pour la première fois en 1848 par Maï, sous le nom de Martyrius. *P. G.*, t. XLVII, col. XLIII-LIV. Le morceau doit avoir été écrit tout de suite après la mort du saint,

alors que les premières nouvelles de sa fin solitaire commençaient à arriver à Constantinople, donc à la fin de 407 ou au début de 408. Aussi n'a-t-il sans doute pas pour auteur Martyrius qui fut évêque d'Antioche entre 449 et 471. Mais si nous n'en connaissons pas l'origine exacte, nous y trouvons d'utiles renseignements sur la situation religieuse à Constantinople, au temps de la mort de Jean et des premiers débuts de son successeur.

Parmi les historiens du ve siècle, Socrate et Sozomène méritent une mention spéciale à cause de la place importante qu'ils consacrent à Jean dans leurs histoires, Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 2-23; VII, 25 et 45; *P. G.*, t. LXVII, col. 661-736, 793, 836; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 2-28, *P. G.*, t. LXVII, col. 1513-1592, et de leurs accointances avec les milieux ecclésiastiques de Constantinople. Socrate pourtant semble moins bien informé que Sozomène, sur le détail de la vie de l'archevêque et mérite moins de créance. Quant à Théodoret son récit est volontairement écourté et contient peu de renseignements intéressants. *H. E.*, v, 27-36, voir surtout 34, 2, édit. Parmentier, p. 334; *P. G.*, t. LXXXII, col. 1256-1269. Cf. F. Geppert, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates*, Leipzig, 1898, p. 129 sq.

Les écrivains postérieurs ne méritent qu'une mention rapide, parce qu'ils sont moins des historiens que des hagiographes, préoccupés de chanter la gloire de leur héros. La *Vita S. Joannis Chrysostomi*, d'un certain Georges d'Alexandrie, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, le patriarche Georges II, 621-631, est un mélange de légendes, d'anecdotes, et surtout d'histoires de miracles. Éditée par H. Savile, *Chrysostomi opera omnia*, t. VIII, p. 157-265, Eton, 1612. La *Laudatio sancti Joannis Chrysostomi*, de l'empereur Léon le Sage (886-911) n'est guère qu'un résumé consciencieux de l'œuvre de Georges. *P. G.*, t. CVII, col. 228-292. Siméon Métaphraste enfin se contente à peu près de reproduire ce qui a été écrit avant lui, *P. G.*, t. CXIV, col. 1045-1209; sa source principale est un anonyme, édité par Savile, *op. cit.*, t. VIII, p. 293-371, qui s'inspire lui-même de Georges et le complète en ajoutant à son récit de nouvelles histoires de miracles.

2° *Les premières années de Jean.* — L'année de la naissance de Jean ne peut être fixée avec certitude. Ce fut vraisemblablement en 344 qu'il vit le jour à Antioche. Son père Secundus était *magister militum Orientis;* mais il mourut peu de temps après la naissance de l'enfant, laissant veuve, à l'âge de 20 ans, sa femme Anthusa. Celle-ci, qui était chrétienne, se donna tout entière à l'éducation de son fils; elle y apporta un dévouement qui excitait l'admiration de Libanius lui-même. Jean Chrysostôme, *Ad vid. jun.*, 2, *P. G.*, t. XLVIII, col. 601. Lorsque Jean eut grandi, il fréquenta l'école du philosophe Andragathius, et surtout celle du rhéteur Libanius, qui était alors la lumière d'Antioche. L'enseignement qu'il reçut auprès de ce dernier maître excita l'enthousiasme de ses vingt ans, *De sacerd.*, I, 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 623; pourtant la rhétorique païenne ne parvint pas à le retenir; et quoiqu'il ne fût pas encore baptisé, il commença à se livrer avec ardeur à l'étude des saintes Écritures sous la conduite de Diodore de Tarse et de Mélèce d'Antioche; il suivit aussi à cette époque les leçons d'un certain Carterius qui dirigeait à Antioche avec Diodore un ἀσκητήριον; c'est là qu'il prit le goût de la vie religieuse et de ses austérités. Palladius, *Dialog.*, 5.

Baptisé par Mélèce aux environs de 369, Jean fut peu après ordonné lecteur. Il aurait voulu renoncer à la vie du monde et se réfugier dans la solitude; il fut empêché de réaliser son rêve par sa mère qui le supplia de ne pas la rendre veuve une seconde fois. *De sacerd.*, I, 4, *P. G.*, t. XLVIII, col. 624 : du moins commença-t-il à mener dans sa demeure une existence austère, aussi semblable que possible à celle d'un moine. S'il fallait considérer comme un récit historique les premières pages du traité *De sacerdotio*, on placerait vers 373 l'incident qui y est rapporté. La réputation de Jean et celle d'un de ses amis, du nom de Basile, se serait répandue en dehors d'Antioche assez pour qu'on ait voulu faire de l'un et de l'autre des évêques : Basile se serait en effet laissé consacrer, tandis que Jean aurait échappé par la fuite au lourd honneur qui lui était offert. Le *De sacerdotio*, est précisément consacré à expliquer les motifs de cette conduite, et à rappeler à Basile la grandeur des devoirs épiscopaux. Il est plus vraisemblable cependant que le récit en question n'est qu'une fiction littéraire, et que l'on doit renoncer à y trouver des indications historiques sur la conduite du futur évêque. A. Naegle, *Zeit und Veranlassung der Abfassung des Chrysostoms Dialogs de sacerdotio. Kommt der von Chrysostomus selbst angegebenen Veranlassung historischer oder bloss literarischer Charakter zu*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1916, t. XXXVII, p. 1-48. J. Stiglmayr, *Die historische Unterlage der Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1917, p. 413-449.

Ce qui est sûr, c'est qu'en 374 ou 375 — sans doute sa mère était-elle morte à ce moment — Jean réalisa le rêve longtemps caressé de vie solitaire. Il se réfugia dans la montagne aux environs d'Antioche, et pendant quatre ans, il y mena l'existence d'un ermite, dans la compagnie et sous la direction d'un vieux moine; puis, voulant pousser plus loin son effort vers la perfection, il se retira dans une caverne où il vécut seul pendant deux ans encore jusqu'à ce que la pratique de telles austérités eût gravement affaibli une santé naturellement délicate et l'eût obligé à rentrer à Antioche. Palladius, *Dialog.*, 5, *P. G.*, t. XLVII, col. 18.

Dès son retour dans la ville, Jean fut ordonné diacre par Mélèce (381). Il écrivit beaucoup pendant les années de son diaconat, car presque tous ses traités datent de cette époque. G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem grossen, Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Fribourg-en-B., 1897, Anhang II, *Die Schriftstellerische Tätigkeit des J. Chrys. vor seinem öffentlichen Auftreten als Prediger zu Antiochien*, p. 565-574. Au commencement de 386, Flavien qui venait de succéder à Mélèce sur le siège d'Antioche l'éleva au sacerdoce et lui confia la charge de prédicateur qu'il devait remplir pendant douze années.

3° *La prédication de Jean à Antioche.* — « Jean était né orateur, et dès ses débuts il conquit et charma le peuple d'Antioche. Entre tous les maîtres de la parole, soit profane, soit sacrée, il est certainement un des plus grands. Il a d'abord une facilité prodigieuse, et nous pouvons nous en rendre compte aujourd'hui encore; car ses homélies qu'il n'a point d'ordinaire pris la peine de revoir nous apparaissent manifestement comme d'admirables improvisations. Toute cette abondante parole est entraînée par un mouvement rapide, comme elle est colorée et échauffée par une vive passion; la période n'est point ramassée et vigoureusement condensée comme la période latine ou comme celle de Démosthène, elle se développe au contraire par degrés successifs, avec des reprises imprévues, avec un certain abandon, mais un abandon plein de grâce. » A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1900, p. 38.

La première année de son ministère pastoral fut surtout employée à des controverses doctrinales. Il s'en fallait de beaucoup que la paix régnât dans l'Église d'Antioche. Non seulement le schisme qui divisait les catholiques depuis l'élection de Mélèce n'était pas

apaisé, mais les ariens étaient turbulents et nombreux; les Juifs s'agitaient, et parmi les chrétiens un grand nombre se croyaient autorisés à célébrer avec les Juifs les fêtes du mois de Tisri, le nouvel an, l'expiation et les tabernacles, ou encore à commencer la solennité de Pâques le 14 Nisan (*Protopaschites*). C'est contre les Juifs que Jean dirigea ses premières campagnes, et l'on peut croire que le peuple d'Antioche, si amoureux des querelles théologiques, ne lui ménagea pas ses applaudissements. Sur la chronologie des homélies de Jean pendant cette période, G. Rauschen, *op. cit.*, Excurs XIII, *Die Prädigttätigkeit des Joannes Chrysostomos in Antiochien, bis zum Aufstande des Jahres 387*, p. 495-512.

Un événement inattendu allait changer le cours de son activité, et l'amener à renouveler sa manière. Au commencement de 387, à propos de quelque impôt nouveau, la populace d'Antioche se souleva; dans un mouvement de colère irréfléchie, des imprudents se se portèrent sur l'agora et jetèrent bas les statues de l'empereur Théodose, de son père, de ses fils et de la défunte impératrice Flaccilla. Il était aisé de prévoir que le châtiment ne se ferait pas attendre et qu'il serait terrible. Le vieil évêque Flavien partit en toute hâte pour Constantinople, afin de fléchir la colère de l'empereur. Pendant son absence, Jean eut fort à faire pour calmer le peuple, pour lui rendre courage, pour l'exhorter à la pratique plus exacte des vertus chrétiennes. Le carême avait commencé peu de jours après la sédition : c'était naturellement la période où les prédications étaient plus fréquentes et où les dispositions des auditeurs étaient meilleures. Suivant les événements, on passait à Antioche de l'abattement le plus absolu aux espoirs les plus irraisonnés. L'arrivée des commissaires impériaux, leur jugement qui enlevait à Antioche le titre de métropole de Syrie et qui ordonnait la fermeture immédiate du théâtre, du cirque et des bains, l'emprisonnement des sénateurs, avaient excité la crainte; lorsque, vers la fin du carême, on apprit des nouvelles plus rassurantes, on commença à manifester une joie sans retenue. Jean était l'âme de cette foule en émoi. Plusieurs fois par semaine, il prenait la parole pour exhorter, pour fortifier, pour élever. Plus loin que les événements actuels, il rappelait les grands devoirs chrétiens. Enfin le jour de Pâques, Flavien était de retour, apportant une pleine amnistie. Une dernière fois Jean monta en chaire pour rappeler la mission accomplie par l'évêque, et tirer les conclusions de tous les événements récents. Désormais entre lui et le peuple d'Antioche s'étaient formés d'indissolubles liens. Des 21 homélies *De signis* dans *P. G.*, t. XLIX, col. 15-222, celle qui porte le n. 19 n'a aucun rapport avec le reste de la collection. Pour l'ordre chronologique de ces discours voir, G. Rauschen, *op. cit.*, Excurs XIV, *Zeitbestimmung des Aufstandes in Antiochien und der 21 Homilien des Chrysostomos über die Bildsaülen*, p. 512-520.

Les années suivantes furent pour Jean le temps d'une merveilleuse activité pastorale. Il se sentait le maître de son peuple, dont il connaissait les bons et les mauvais côtés, qu'il pouvait manier à sa guise et dont il avait acquis le droit de reprendre les défauts ou les vices, avec une familiarité sûre d'elle-même. C'est de cette période féconde que datent les plus nombreuses des homélies de Jean : les 67 homélies sur la Genèse; *P. G.*, t. LIII-LIV, en 388 ou peu après; les 6 homélies sur Anne, t. LIV, col. 631-676; la 1re de ces homélies est perdue; les 3 homélies sur David et Saül, t. LIV, col. 675-708, après le carême de 387; plus tard les homélies sur les psaumes, t. LV; les 90 homélies sur saint Matthieu, t. LVII-LVIII, aux environs de 390; les 88 homélies sur saint Jean, t. LIX, vers la même époque bien d'autres encore, quoiqu'il soit difficile de préciser avec certitude la date de tel ou tel groupe. G. Rauschen, *op. cit.*, Excurs XV, *Die Predigttätigkeit des Joannes Chrysostomos zu Antiochien seit dem Aufstande 387*, p. 520-529.

Le plus habituellement, l'orateur prenait son point de départ dans un texte de l'Écriture sainte. L'explication littérale de ce texte, selon la méthode exégétique d'Antioche formait la première partie du sermon qui était ainsi doctrinale, et qui s'efforçait de rappeler aux auditeurs les grandes vérités de la foi chrétienne. Mais après avoir ainsi enseigné, Jean ne manquait pas d'aborder les problèmes moraux, et c'est là surtout qu'il manifestait sa souveraine maîtrise sur des âmes qu'il connaissait si bien. Il n'avait pas son pareil pour flageller les vices, pour ramener au devoir les indifférents ou les pécheurs; se faisant tout à tous, sans épargner sa peine. Et l'on comprend sans peine que sa réputation ait franchi les murs d'Antioche et se soit répandue dans tout le monde oriental.

4° *L'épiscopat.* — Pendant douze ans, de 386 à 398, Jean exerça ainsi son ministère à Antioche. Le 27 septembre 397, le patriarche de Constantinople, Nectaire, vint à mourir. Suivant le désir d'Arcadius et de la cour, Jean fut présenté au suffrage des évêques et du peuple pour recueillir sa succession. Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 2, *P. G.*, t. LXVII, col. 661. Lorsqu'il fut élu, on dut l'enlever d'Antioche par surprise et l'amener de force à la capitale. Il y fut sacré le 26 février 398 par Théophile d'Alexandrie. Palladius, *Dial.*, 5; Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 2; *P. G.*, t. LXVII, col. 661-664; Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 2, 13 sq; *P. G.*, t. LXVII, col. 1517. Le travail ne manquait pas au nouvel évêque. Non seulement les païens et les hérétiques étaient encore nombreux et remuants dans la capitale, mais parmi les fidèles eux-mêmes, et jusque dans les rangs du clergé s'étaient glissés des clercs que la sage et paresseuse vieillesse de Nectaire n'avait jamais cherché à corriger. Dès son installation, Jean entreprit la réforme des mœurs : à ses prêtres il interdit la cohabitation avec les sœurs agapètes; aux moines qui ne cessaient de courir la ville, il imposa la retraite dans les monastères, aux riches, il prêcha plus énergiquement que jamais le grand devoir de la charité. Un zèle si ardent, fortifié par une éloquence de jour en jour plus entraînante, ne devait pas tarder à faire au nouveau patriarche, avec des admirateurs enthousiastes, des ennemis puissants. L'asile qu'il accorda le 17 janvier 399 à l'eunuque Eutrope qui venait d'être brutalement disgrâcié par l'empereur, Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 1533; Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 5, *P. G.*, t. LXVII, col. 673, les deux discours qu'il prononça à cette occasion sur la vanité des richesses et des puissances de ce monde, émurent vivement l'opinion. *P. G.*, t. LII, col. 391-414. Les moines qu'il avait fait rentrer dans leurs cellules, les coquettes dont il avait condamné le luxe insolent, bien d'autres encore se liguèrent contre lui. Son intervention dans les affaires de l'Église d'Éphèse (401), Palladius, *Dialog.* 13, puis la protection qu'il accorda aux moines égyptiens persécutés par Théophile d'Alexandrie, achevèrent d'attiser les haines.

Bientôt commença la tragédie. Cf. Isidore de Péluse, *Epist.*, I, 152, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 284. Le faible empereur Arcadius, l'orgueilleuse impératrice Eudoxie, l'intrigant patriarche Théophile en furent les principaux acteurs. L'historien Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 2 sq., *P. G.*, t. LXVII, col. 664, estime que Jean ne fut pas sans avoir sa part de responsabilité dans les épreuves qui l'attendaient, et que sa trop grande liberté de parole contribua à hâter sa perte : du moins est-il sûr que ses ennemis attentifs surent profiter de toutes les occasions. Un jour que, dans une homélie, il avait parlé de Jézabel, on prétendit qu'il avait visé l'impératrice elle-même.

L'évêque d'Alexandrie envoya d'abord à Constantinople saint Épiphane de Salamine. Celui-ci avait quatre-vingt-dix ans; mais il était toujours prêt à la défense de l'orthodoxie. On lui représenta que Jean, en donnant asile aux moines de Nitrie, avait manifesté quelque attachement à l'origénisme. Il eut la faiblesse de le croire. A Constantinople, saint Épiphane, après avoir refusé l'hospitalité de l'archevêque, se mit en devoir de recueillir des signatures contre Origène. Il alla même jusqu'à annoncer une grande réunion à la basilique des Apôtres : il devait y fulminer contre Origène, contre les moines de Nitrie, et contre Jean lui-même. Au dernier moment, cette assemblée fut interdite, et Épiphane dut reprendre le chemin de son île : il mourut en route.

Mais il avait déjà accru le trouble des esprits, et multiplié les forces des ennemis de Jean. Théophile d'Alexandrie jugea le moment favorable pour agir personnellement contre son adversaire. Il débarqua à Constantinople au début de 403, amenant avec lui une trentaine d'évêques égyptiens.

Selon le rescrit impérial qui l'avait convoqué, il venait en accusé, pour comparaître devant un synode présidé par Jean et s'expliquer au sujet des mesures violentes prises par lui contre des moines de Nitrie. Bientôt son habileté, les présents généreux qu'il distribua à propos, l'influence qu'il sut prendre sur l'impératrice, renversèrent les rôles. Peu après son arrivée, ce fut lui, qui présida un concile réuni à la villa du Chêne près de Chalcédoine, et qui procéda au jugement de Jean. Palladius, *Dialog.*, 8. Celui-ci avait d'avance récusé l'autorité de ses adversaires : il refusa de paraître au Chêne. On le condamna, en son absence, à la déposition; et comme parmi les charges relevées contre lui se trouvait l'accusation de lèse-majesté, on remit à l'empereur le soin de le châtier. Cf. Photius, *Bibl.*, LIX, *P. G.*, t. CIII, col. 105-113, dont le témoignage repose sur les actes authentiques du synode. Arcadius prononça une sentence de bannissement. Jean se livra aux soldats chargés de le conduire en exil, après avoir publiquement protesté contre le jugement des évêques, *P. G.*, t. LII, col. 427-430, et fut envoyé à Praenetum sur le golfe de Nicomédie. Mais le peuple de Constantinople n'acceptait pas d'être séparé de son évêque, des émeutes accueillirent le retour de Théophile qui fut obligé de repasser le Bosphore; un accident mystérieux, qui survint dans le palais, effraya la famille impériale. Palladius, *Dialog.*, 9. Eudoxie demanda et obtint d'Arcadius des lettres de rappel en faveur de l'exilé; elle lui écrivit elle-même pour protester de son innocence et déclarer qu'elle n'était pour rien dans tout ce qui venait d'arriver. Jean se laissa ramener. Il fut porté dans Constantinople par l'acclamation de la multitude enthousiaste : l'homélie qu'il prononça alors, *P. G.*, t. LII, col. 443-448, est comme un chant de triomphe et de reconnaissance à son Église fidèle.

Mais la paix ne devait pas durer bien longtemps. Les rancunes amassées contre Jean étaient trop puissantes pour avoir cédé de façon définitive; et l'évêque lui-même n'avait pas un tempérament capable de garder des ménagements dans la lutte qu'il avait entreprise contre le mal. Dès le mois d'août 403, l'hostilité était plus vive que jamais entre lui et l'impératrice. Socrate, *Hist. Eccl.*, VI, 18, *P. G.*, t. LXVII, col. 716; et Sozomène, *Hist. Eccl.*, VIII, 20; *P. G.*, t. LXVII, col. 1568, racontent que Jean, prêchant sur la décollation de saint Jean-Baptiste, commença son homélie en ces termes : « De nouveau Hérodiade fait rage, de nouveau elle s'emporte, de nouveau elle danse, de nouveau elle demande à recevoir sur un plateau la tête de Jean. » Nous avons en effet, dans les œuvres de Jean une homélie qui débute ainsi, *P. G.*, t. LIX, col. 485-490, mais qui n'est certainement pas authentique. On ne sait donc pas au juste quels furent les vrais discours de l'archevêque. Il est sûr qu'il fit des imprudences. Théophile d'autre part faisait partout crier que le retour du patriarche était contraire aux canons de l'Église. Cette situation troublée persista jusqu'aux premiers mois de 404. Le samedi-saint il y eut du sang versé dans l'église et les fidèles de Jean durent célébrer la fête de Pâques en pleine campagne. Palladius, *Dialog.*, 8. Enfin, le 9 juin 404 l'empereur lança contre le patriarche un nouvel ordre d'exil. Celui-ci partit définitivement le 20 juin, après avoir adressé un suprême adieu aux évêques qui lui étaient restés fidèles, à ses diaconesses, à tous ses chers fidèles.

5° *L'exil et la mort.* — Le lieu assigné à Jean pour sa nouvelle résidence était la petite ville de Cucuse, en Arménie mineure, « l'endroit le plus désert de toute la terre. » *Epist.*, CCXXXIV, *P. G.*, t. LII, col. 739. Le voyage du proscrit fut long et pénible. Après une halte de quatre semaines à Nicée, la traversée de la Galatie et de la Cappadoce apporta à l'archevêque de grandes fatigues physiques et de grandes tristesses morales : le mauvais accueil des évêques d'Ancyre et de Césarée l'affligea particulièrement. On parvint enfin à Cucuse, où l'on put essayer de s'installer. Pendant ce temps, Arsace, un frère de Nectaire, le prédécesseur de Jean, avait été intronisé patriarche de Constantinople; après sa mort qui ne tarda pas, il fut remplacé par un certain Atticus (14 novembre 405). Arsace et Atticus profitèrent de leur autorité pour faire la vie dure aux partisans de Jean, qui restaient nombreux et fidèlement attachés à son souvenir. Une persécution qui rappelait les plus mauvais jours de Néron et de Domitien s'abattit sur eux. Palladius, *Dialog.*, 10. En vain, chercha-t-on à intéresser l'Occident à la cause de l'exilé. Théophile d'Alexandrie avait le premier écrit au pape Innocent pour l'informer des événements (404). Jean lui écrivit à son tour, en réclamant son appui. Innocent cassa la sentence du concile du Chêne, et pensa un instant réunir un nouveau synode pour reprendre l'examen du procès; finalement, ce synode ne put se tenir; le pape se contenta de rompre la communion avec les adversaires de Jean et de consoler de son mieux, par ses lettres affectueuses, le malheureux exilé.

Le séjour de Jean à Cucuse fut très pénible. Rien ne manquait à ses souffrances : ni les rigueurs du climat, ni les fréquentes invasions des barbares Isauriens qui l'obligèrent quelque temps à se réfugier dans la citadelle d'Arabissos, ni le délabrement de sa santé qui, toujours délicate, devenait de plus en plus chancelante. Pourtant, il s'attachait à la vie et continuait à s'intéresser à tout : à la conversion des Goths dont il s'était beaucoup occupé à Constantinople, aux missions de Phénicie, à la situation religieuse d'Antioche, et par-dessus tout à son Église de Constantinople dont il persistait à se regarder comme le chef, et d'où il recevait de fréquentes nouvelles. Ne pouvant plus prêcher, il écrivait : la plupart des lettres qui constituent sa correspondance datent de ces années d'exil, et témoignent de la vivacité de son zèle toujours en éveil. D'ailleurs, on venait le voir, dans sa solitude, ses anciens amis d'Antioche, ses fidèles de Constantinople, lui rendaient de fréquentes visites, d'où ils rapportaient une énergie renouvelée pour la lutte.

Le gouvernement impérial finit par prendre ombrage de cette popularité persistante. Il fut décidé que Jean quitterait Cucuse et serait transféré à Pityonte, localité situé sur le Pont-Euxin, au pied du Caucase, tout à fait en dehors des voies de communications et du monde civilisé. Mais l'exilé ne devait pas arriver en ce pays sauvage. Sous la garde de deux soldats, il

quitta Cucuse vers la fin de juin 407. Le voyage se fit lentement, car au début de septembre on était seulement aux abords de la petite ville de Comane, dans le Pont. Jean dormit sa dernière nuit dans une chapelle de campagne, dédiée à un martyr local, saint Basilisque. Il vit en rêve ce saint qui l'invitait à le rejoindre le lendemain. En effet, le lendemain, il se trouva plus mal. Malgré ses plaintes, ses gardiens exigèrent qu'il se mit en route et précipitèrent le départ. Mais au bout de quelques milles, le pauvre évêque était en un tel état que force fut de revenir à la petite chapelle. Il y mourut le jour même (14 septembre 407). « Gloire à Dieu en toutes choses! » telles furent les dernières paroles qui sortirent de la bouche d'or. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 104.

La mort de Jean ne ramena pas immédiatement la paix à Constantinople. Ses partisans continuèrent leur schisme. Il fallut que le nom du saint patriarche fut rétabli sur les diptyques pour que le pape consentit à rendre sa communion à Atticus et à ses amis. Mais les johannites ne furent complètement satisfaits que lorsque le 27 janvier 438 les restes de leur évêque bien-aimé eurent été ramenés dans la capitale et déposés triomphalement dans l'église des Saints-Apôtres. Théodoret, *Hist. Eccl.*, v, 36; *P. G.*, t. LXXXII, col. 1265-1269. Ainsi se trouvait réhabilitée la mémoire du vaillant lutteur, qui avait tant souffert par la liberté de l'Église

II. LES ÉCRITS DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME. — 1° *Diffusion et tradition de l'œuvre littéraire de Jean.* — L'héritage littéraire de Jean est immense. Aucun Père de l'Église grecque, Origène excepté, n'a autant écrit que lui, ou autant dicté. La plupart des homélies en effet n'ont pas été écrites par Jean, mais simplement recueillies telles qu'elles étaient prononcées par des sténographes et l'on trouve encore dans plusieurs d'entre elles des notes ou des remarques dues à ces scribes. Cf. S. Haidacher, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1907, t. XXXI, p. 142 sq.; A. Wikenhauser, *Der hl. Chrysostomus und die Tachygraphie* dans *Archiv für Stenographie*, 1907, t. LVIII, p. 268 sq.

De très bonne heure, les œuvres de Jean se répandirent partout. Saint Jérôme leur plus ancien témoin peut écrire en 392 dans le *De vir. ill.*, 129, *P. L.*, t. XXIII, col. 754 : *Joannes, Antiochenæ ecclesiæ presbyter, Eusebii Diodorique sectator multa componere dicitur, de quibus* περὶ ἱερωσύνης *tantum legi.* Palladius place sur les lèvres de Théodore cette formule : « Je le connaissais non seulement de renom mais encore par ses traités, ses homélies et ses lettres, συγγράμματα, ὁμιλίαι, ἐπιστολαί, qui nous étaient parvenus. » *Dialog.*, 12; *P. G.*, t. XLVII, col. 40. En Orient, comme en Occident, on lit ces écrits, on les cite, on les regarde comme faisant autorité : les florilèges patristiques en rapportent de nombreux fragments, et il est curieux de noter que c'est Cyrille d'Alexandrie, le neveu et le successeur de Théophile, qui, pour la première fois, en 429 ou 430, tire un argument doctrinal d'un texte de Jean. *De recta fide ad reginas*, I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1216. A l'envi, papes et conciles se réclament du grand orateur. Le IIe concile de Nicée en 787 va jusqu'à proclamer : « Si Jean Chrysostome parle ainsi des images, qui donc osera encore parler contre elles ? » Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 8. Dès le VIe siècle, le nom de Chrysostome sert à désigner l'auteur éloquent de tant d'œuvres parfaites; au XIe siècle, peut-être au Xe, Jean figure à côté de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze comme un des trois hiérarques que l'Église grecque honore d'une fête spéciale.

Cette popularité ne fut pas le résultat d'une vogue passagère. Elle se maintint le long des siècles, ainsi qu'en témoigne le nombre exceptionnellement considérable de manuscrits qui nous ont transmis les écrits de Jean. Dans les catalogues imprimés des grandes bibliothèques, Baur a relevé 1917 manuscrits copiés du VIIIe au XVIe siècle et dont chacun contient au moins un sermon du prédicateur, dont la plupart sont même exclusivement consacrés à ses ouvrages. La seule Bibliothèque nationale de Paris possède 455 de ces mss. Il faudrait ajouter encore, à tant de témoins, les chaînes scripturaires ou les florilèges dogmatiques, pour qui Jean constitue souvent la principale autorité, et qui manifestent à leur manière l'extraordinaire diffusion de ses écrits.

En même temps que l'on copiait le texte grec des livres de Chrysostome on le traduisait dans la plupart des langues chrétiennes. Entre 415 et 419, le pélagien Anianus donne une version latine des sept homélies sur saint Paul, de l'homélie *Ad neophytos*, qui a été éditée par S. Haidacher, *Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904, t. XXXVIII, p. 168-193, une série d'autres homélies marquées dans les premières éditions latines comme étant l'œuvre *incerti interpretis*, enfin vers 419 les 25 premières homélies sur saint Matthieu. Chrysostome Baur, *L'entrée littéraire de saint Chrysostome dans le monde latin* dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1907, t. VIII, p. 249-265; A. Wilmart, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, dans *Journal of theological Studies*, juillet 1918, t. XIX, p. 305 sq. Peut-être est-ce au même Anianus que l'on est redevable de la traduction de trois opuscules : *De compunctione, De reparatione lapsi, Quod nemo læditur nisi a seipso.* Au VIe siècle, sur l'ordre de Cassiodore, Mutianus traduit encore les 34 homélies sur l'épître aux Hébreux, *Institutiones*, I, 8, *P. L.*, t. LXX, col. 1120, et peut-être les 55 homélies sur les Actes des apôtres, *ibid.*, col. 1122. La version latine des deux écrits *Ad Theodorum lapsum* est anonyme, mais certainement très ancienne.

On sait jusqu'à présent peu de choses des traductions de Jean, en arménien, en syriaque ou en copte. Les versions syriaques surtout, dont l'existence est assurée, demanderaient une étude détaillée. Cf. J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, pars 1, p. 24 sq.; W. Wrigth, *Catalogue of the syriac mss in the British Museum*, 1872, t. III, Index, *sub verbo*.

Sur la diffusion des écrits de saint Jean Chrysostome dans l'Église grecque et dans l'Église latine, il faut consulter surtout l'étude de Chr. Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Essai présenté à l'occasion du XVe centenaire de Saint Jean Chrysostome*, Louvain et Paris, 1907, p. 3-82. Cet ouvrage pourrait sans doute être perfectionné; tel qu'il est, il renferme une foule de renseignements précieux pour l'histoire littéraire de Jean. On complétera l'ouvrage de Baur pour ce qui regarde les littératures arménienne, arabe, russe et géorgienne par les études de A. Aucher, C. Bacha, A. Palmieri, M. Tamarati, dans Χρυσοστομικά, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte*, Rome, 1908, fasc. I, p. 143-216.

L'ouvrage de Chr. Baur, *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, donne une longue et curieuse liste des éditions grecques (367), latines (297), allemandes (46), anglaises (50), arabes (3), arméniennes (8), bohémiennes (11), bulgares (2), coptes (3), espagnoles (4), françaises (94), glagolitiques (2), hollandaises (5), hongroise (1), italiennes (46), polonaises (3), russes (3), ruthènes (1), slaves (4), suédoise (1), turque (1), valaque (1), parues jusqu'en 1908 (p. 82-222). Sur les éditions courantes voir la bibliographie.

Malgré le grand nombre de ces éditions, on peut dire qu'un immense travail reste à faire pour donner enfin un texte exact et sûr des œuvres de Jean. La critique des manuscrits n'a pas été, jusqu'ici, tentée de manière scientifique; beaucoup d'entre eux, et non des moins

importants n'ont pas été étudiés avec le soin qu'il aurait fallu. Bref ni le texte de Savile, ni celui de Montfaucon ne sont satisfaisants, et une bonne édition complète des écrits de Jean est un des desiderata les plus urgents de la littérature et de la théologie patristiques.

Ce n'est pas seulement la critique textuelle des œuvres de Jean qui est à faire, mais aussi, dans un très grand nombre de cas, la critique d'authenticité. La plus grande partie des écrits de Jean sont des homélies : c'est dire la facilité avec laquelle des apocryphes ont pu se glisser dans les manuscrits, au milieu des sermons authentiques. Dès 421, Saint Augustin, dans le *Contra Julianum*, citait comme étant de Jean des passages de deux homélies apocryphes. Depuis le v[e] siècle, nombreux sont les discours qui ont circulé sous le nom de Jean et que les manuscrits nous ont transmis grâce à ce subterfuge. Déjà les premiers éditeurs, Savile et surtout Montfaucon se sont donné bien du mal pour discerner l'ivraie du bon grain; mais leur travail est loin d'être complet. Des progrès considérables ont été accomplis récemment par S. Haidacher, dont les nombreuses études, parues entre 1894 et 1908 dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* doivent retenir l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'étude des homélies de Jean. On trouvera la liste et l'analyse de ces travaux dans Chr. Baur, *op. cit.*, p. 258 sq.

On peut distinguer dans l'œuvre de Jean des homélies exégétiques, des discours indépendants, des traités et des lettres.

2° *Les homélies exégétiques.* — La plus grande partie des écrits de Jean est formée d'homélies sur les écrits bibliques ou de commentaires en forme d'homélies. La plupart remontent à la période antiochienne de son activité.

Sur la Genèse, deux séries l'une de neuf, l'autre de soixante-sept homélies : les premières peuvent être de 386; les autres datent de 388 d'après Rauschen; de 395 selon Tillemont et Montfaucon. *P. G.*, t. LIV, col. 581-630 et t. LIII et LIV.

Sur les livres des Rois : cinq homélies sur Anne, et trois homélies *De Davide et Saule*, les unes et les autres de 387. T. LIV, col. 631-675, 675-708.

Sur les Psaumes, nous possédons des homélies sur une soixantaine de psaumes : IV-XII; XLIII-XLIX; CVIII-CXVII; CXIX-CL, qui datent de la fin de la carrière antiochienne. On ne saurait dire avec certitude si Jean avait ou non expliqué tout le psautier. T. LV.

Sur Job et sur les Proverbes, les fragments extraits des chaînes et publiés sous le nom de Jean proviennent dans la mesure où ils sont authentiques d'ouvrages du saint qui ne sont pas des homélies ou des commentaires relatifs à ces deux livres. T. LXIV, col. 505-656; et 659-740.

Sur les prophètes en général, deux homélies *De prophetiarum obscuritate*, des années 386 ou 382. T. LVI, col. 163-192.

Sur Isaïe, I-VI, six homélies prononcées les unes à Antioche, les autres à Constantinople. T. LVI, col. 97-142. Un commentaire sur Isaïe, conservé en arménien, sauf le début et la fin, demanderait une étude spéciale

Sur Jérémie et sur Daniel, des fragments extraits des chaînes, et qui doivent provenir lorsqu'ils sont authentiques, d'homélies ou de livres différents. *P. G.*, t. LXIV, col. 1038 ; t. LVI, col. 193-246.

Sur saint Matthieu, 90 homélies prononcées à Antioche vers 390. T. LVII-LVIII.

Sur saint Luc, 7 homélies *De Lazaro*, probablement de 388. T. XLVIII, col. 963-1054.

Sur saint Jean 88 homélies qui doivent appartenir à l'année 389. T. LIX.

Sur les Actes des apôtres, 55 homélies prêchées à Constantinople en 400 ou 401, *P. G.*, t. LX; de plus quatre homélies *In principium Actorum Apostolorum*, et quatre homélies *De mutatione nominum*, qui ont été prononcées à Antioche après Pâques 388. T. LI, col. 65-112, et 113-156.

Sur les lettres de saint Paul : 32 homélies sur l'épître aux Romains, t. LX; deux séries de 44 et 30 homélies sur les épîtres aux Corinthiens, t. LXI, auxquelles il faut ajouter 3 homélies sur I Cor., VII, 1 sq., t. LI, col. 207-242, et 3 homélies sur II Cor., IV, 13, t. LI, col. 271-302; un commentaire, formé plus tard de passages empruntés à des homélies distinctes, sur l'épître aux Galates, t. LXI; 24 homélies sur l'épître aux Éphésiens; 15 sur l'épître aux Philippiens; 12 sur l'épître aux Colossiens; deux séries de 11 et de 5, sur chacune des épîtres aux Thessaloniciens; deux séries de 18 et de 10 sur les deux lettres à Timothée; 6 sur l'épître à Tite; 3 sur l'épître à Philémon; et 34 sur l'épître aux Hébreux. Ces diverses homélies viennent les unes d'Antioche, les autres de Constantinople. T. LXII-LXIII.

3° *Les discours indépendants.* — Un grand nombre d'homélies, plus d'une centaine, n'ont pas pour thème l'explication de l'Écriture. Leur contenu est très divers

1. La plupart sont des sermons moraux et ascétiques, parmi lesquels on citera les 9 homélies *sur la Pénitence*, prêchés en différentes circonstances, t. XLIX, col. 277-350, les sermons *sur les calendes*, t. XLVIII, col. 953-962; *contre les jeux du cirque et les théâtres*, t. LVI, col. 263-270; *sur l'aumône*, t. LI, col. 161-270.

2. D'autres sont dogmatiques et polémiques : ainsi les 12 homélies *Contra anomæos de incomprehensibili*, t. XLVIII, col. 701-812, et les huit homélies *contre les Juifs*. T. XLVIII, col. 843-942.

3. Parmi les sermons pour les fêtes chrétiennes on mentionnera des homélies *In natalem Domini*, t. XLIX, col. 351-362, 2 homélies *De proditione Judæ*, dont l'une est le décalque de l'autre, t. XLIX, col. 373-392; *De cruce et latrone*, même remarque, t. XLIX, col. 393-418; 2 homélies *sur Pâques*, dont la seconde est d'authenticité douteuse. T. L, col. 433-442, et. LII, col. 765-772.

4. Des panégyriques sur les personnages de l'Ancien Testament, Job, Éléazar, les Macchabées, et sur les saints particulièrement honorés dans l'Église d'Antioche : Romain, Julien, Pélagie, Bereniké et Prosdoké, Ignace, Babylas, Philogone, etc. Les plus remarquables de ces discours sont ceux, au nombre de sept, qui ont pour objet les *louanges de saint Paul*. T. L, col. 473-514.

5. Enfin des discours de circonstance, ceux qui ont assuré au prédicateur ses plus éclatants triomphes, surtout les 21 discours *sur les statues*, t. XLIX, col. 15-222; les deux discours sur les vanités humaines après la chute d'Eutrope, t. LII, col. 391-414, les deux discours avant et après le premier exil de Jean. T. LII, col. 427-430; 443-448.

4° *Les traités.* — La plupart des traités, assez courts d'ailleurs, rédigés par Jean remontent à l'époque de son diaconat et traitent des questions de morale.

1. On signalera d'abord ceux qui s'occupent de la vie monastique : les deux *Paræneses ad Theodorum lapsum*, entre 371 et 378, t. XLVII, col. 277-316; le *De compunctione* en deux livres, entre 381 et 385 (?), t. XLVII, col. 393-422; *Adversus oppugnatores vitæ monasticæ*, en 3 livres, entre 381 et 385 (?). T. XLVII, col. 319-386.

2. D'autres livres ont pour sujet la virginité et la continence : *De virginitate*, écrit à Antioche, t. XLVIII, col. 533-596; *Ad viduam juniorem*, vers 380, t. XLVIII, col. 599-610; *De non iterando conjugio*, t. XLVIII, col. 609-620.

3. Le plus célèbre de tous les traités de Jean est l'ouvrage en 6 livres *de Sacerdotio* écrit sans doute à Antioche entre 381 et 385, sous forme de dialogue entre l'auteur lui-même et un de ses amis du nom de Basile, t. XLVII, 623-692; la meilleure édition est actuellement celle de J. A. Nairn, *De Sacerdotio of St John Chrysostome*, dans les *Cambridge patristic texts*, 1906.

4. Sur l'éducation, il faut signaler un petit traité intitulé *De educandis pueris liber aureus*, dans l'édition de Fr. Combefis (1656). Ce traité qui ne figure pas dans *P. G.*, a été publié en grec par Fr. Schulte, *Joannes Chrysostomus, De inani gloria et de educandis liberis*, Münster, 1914.

5. Trois livres *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, écrits entre 381 et 385, *P. G.*, t. XLVII, col. 423-494, sont à rapprocher plus par leur sujet que par l'époque de leur composition de deux autres traités qui parlent aussi de l'utilité des souffrances : *Quod nemo læditur nisi a seipso*, t. LII, col. 459-480, et *Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates*, t. LII, col. 479-528. Ces deux derniers livres ont été composés en 405 ou 406 pendant l'exil de Jean.

6. Deux ouvrages de Jean ont un caractère apologétique : l'un *De sancto Babyla contra Julianum et gentiles*, est dirigé contre Julien l'apostat et les païens, t. L, col. 533-572; l'autre *Contra Judæos et Gentiles quod Christus sit Deus*, est une démonstration par les prophéties de la divinité du Sauveur. T. XLVIII, col. 813-838.

7. Enfin deux écrits disciplinaires datant des premiers temps de l'élévation de Jean au patriarcat : *Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas*, t. XLVII, col. 495-514, et : *Quod regulares feminæ viris cohabitare non debeant*, t. XLVII, 513-532.

5° *Les lettres.* — Il nous reste de Jean environ 240 lettres, généralement assez courtes et qui datent toutes de la période de son second exil (404-407). La plupart de ces lettres sont des écrits de consolation ou d'encourgaement, destinés autant à maintenir intacte l'énergie des amis de l'archevêque exilé, qu'à leur donner de ses nouvelles. Les plus intéressantes sont deux lettres au pape Innocent I[er], *P. G.*, t. LII, col. 529-536, et dix-sept lettres à Olympias, une riche veuve de Constantinople qui s'était montrée pleine de dévouement pour son évêque. T. LII, col. 549-623.

6° Parmi les *Écrits inauthentiques* qui portent le nom de Jean trois doivent être signalés ici, parce qu'il sont spécialement importants, et que le problème de leur origine n'est pas encore clairement élucidé.

1. Le premier est la liturgie de saint Jean Chrysostome qui est employée dans les églises grecques-catholiques d'Orient. Le concile quinisexte de 692 ne connaît pas encore de liturgie de saint Chrysostome; et l'on ne sait ni de quelle date est cet ensemble de prières, ni quand on a commencé à y voir l'œuvre de Jean. Voir les diverses études publiées à ce sujet dans Χρυσοστομικά, Rome, 1908, fasc. 2, en particulier, celle de Pl. de Meester, *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, p. 245-357.

2. Un manuel d'introduction biblique, sous le titre de *Synopsis Veteris et Novi Testamenti* n'a été jusqu'ici publié, et peut être ne subsiste que dans un texte lacuneux et fautif, *P. G.*, t. LVI, col. 313-386; l'édition de Montfaucon a été complétée par Bryennios et par Klostermann qui ont fait connaître de nouveaux manuscrits de cet ouvrage, dont l'origine demeure inconnue. E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik* 1895, p. 77 sq. ; Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, t. II, p. 326 sq.

3. Quant à l'*Opus imperfectum in Mathæum*, commentaire latin, d'ailleurs incomplet sur le I[er] évangile, et qui est généralement annexé aux œuvres de Saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LVI, col. 615-946, c'est à coup sûr l'œuvre originale d'un écrivain latin sans aucun doute arien et d'origine barbare. On a essayé récemment de le porter au compte de l'évêque goth Maximin. On trouvera les indications nécessaires et la littérature la plus récente dans J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, p. 474-482.

III. L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE DE JEAN CHRYSOSTOME. — On se tromperait du tout au tout, si l'on voulait voir dans Jean un théologien au sens strict de ce mot. Les controverses ne l'intéressent pas et n'ont aucune prise sur lui. Il vit d'ailleurs à une époque et dans un milieu où il n'y a pas de grand problème à résoudre : au lendemain des luttes sur la Trinité contre les ariens : à la veille des luttes sur l'Incarnation contre les nestoriens et les eutychiens. Mais son tempérament suffit à expliquer l'indifférence qu'il manifeste pour la spéculation : il est avant tout homme d'action, prédicateur et moraliste. Il enseigne à bien vivre, plutôt qu'à bien penser, confiant que ceux-là penseront bien qui vivront bien.

Aussi n'est-il pas de ceux qui ont fait progresser la théologie. Il est loin d'avoir dans l'histoire des dogmes l'importance d'un saint Basile ou d'un saint Grégoire de Nysse. On pourrait écrire cette histoire, sans presque citer son nom, rien ne manquerait pour l'intelligence du développement doctrinal. L'intérêt qu'il y a à étudier la théologie de Jean est ailleurs, il vient précisément de ce que cette théologie n'est pas la sienne, mais celle de tout le monde, celle de l'Église d'Antioche où il a été élevé et dans laquelle il enseigne, celle des simples chrétiens qui ne cherchent qu'à bien vivre sans vouloir expliquer les mystères insondables.

1° Le point de départ de tout l'enseignement de Jean c'est l'*Écriture Sainte*. Sa prédication est avant tout une exégèse. S'il n'a pas composé de commentaire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il a fait, pour le plus grand nombre d'entre eux, ce commentaire en le prêchant. Il n'aurait pas été Antiochien s'il ne s'était pas attaché d'abord à l'explication littérale des textes : de là l'importance qu'il attribue à la solution des difficultés grammaticales, à la discussion des variantes entre les manuscrits, à l'indication des circonstances historiques qui ont accompagné l'apparition de tel ou tel livre. Il connaît l'allégorie, si fort en honneur dans l'école d'Alexandrie, mais il préfère de beaucoup l'interprétation littérale qui est plus vraie. *In Is.*, I, 22; *P. G.*, t. LVI, col. 23. A propos d'Isaïe, V, 7, il déclare que la sainte Écriture elle-même donne clairement à connaître quand et où l'explication tropologique est permise ou même ordonnée : si elle allégorise, elle explique aussi l'allégorie : *ibid.*, col. 60. Sur Isaïe, VI, 6, sq. après avoir mentionné une interprétation figurée, il poursuit : pour nous, nous nous en tenons à l'histoire : ἡμεῖς δὲ τέως τῆς ἱστορίας ἐχόμεθα. *Ibid.*, col. 72.

Malgré ces déclarations, Jean ne se refuse pas à montrer souvent le caractère allégorique de l'Ancien Testament, et après avoir donné le sens littéral d'un passage de montrer comment il peut s'interpréter κατ' ἀλληγορίαν ou μυστικῶς. Le type est pour lui une prophétie voulue par l'Esprit Saint, prophétie qui ne se distingue de l'autre que parce qu'elle est recouverte non par des mots, mais par des choses. *Hom.* VI *de pænit.*, t. XLIX, col. 320. Ainsi dit-il par exemple de l'arche de Noé : « Tout cela avait une signification mystérieuse; c'était une image de l'avenir; dans l'arche était préfigurée l'Église, dans Noé, le Christ, dans la colombe, le Saint-Esprit, dans la feuille d'olivier, l'amour de Dieu pour les hommes. » *Hom.* VI *de Lazaro*, 7, t. XLVIII, col. 1037. De même interprète-t-il le sacri-

fice d'Isaac, *Hom.* XLVII *in*, *Gen.*, 3, t. LIV, col. 432; cf. *Expos. in Psalm. XLVI*, t. LV, col. 209; l'histoire de Joseph, *Hom.* LXI, *in Gen.*, 3, t. LIV, col. 528, etc.

Surtout, l'Écriture Sainte, est pour lui le thème d'un enseignement moral sans cesse renouvelé. Nul n'a su, aussi bien que cet unique directeur d'âmes, mettre en relief la richesse des leçons morales contenues dans les histoires de l'Ancien et du Nouveau Testament. Lorsqu'il a expliqué le sens littéral des textes, il passe sans effort aux conclusions pratiques que doivent vivre ses auditeurs; c'est de la Bible, des paroles du Saint-Esprit, que se tirent toutes les règles de conduite comme d'ailleurs tous les enseignements de vérité : « N'attends pas un autre maître, déclare Jean, tu possèdes les paroles de Dieu; nul ne t'instruira comme elles. » *Hom.* IX, *in Ep. ad Col.*, 1, t. LXII, col. 361. Grâce à la bonté divine, à sa condescendance, les préceptes bibliques sont merveilleusement adaptés à la faiblesse humaine. *Hom.* XVIII, *in Gen.*, 3, t. LIII, col. 152; cf. *Hom.* III, *in Ep. ad Tit.*, 2, t. LXII, col. 678. Si les chrétiens ne sont plus tenus à pratiquer à la lettre les observances judaïques qui sont périmées, ils doivent sans cesse en garder l'esprit, car c'est par leur moyen que Dieu a peu à peu élevé l'humanité. *Hom. in Psalm. XLIX*, 4, t. LV, col. 247; *in Is.*, I, 4, sq., t. LVI, col. 19.

L'autorité suprême de l'Écriture lui vient de ce qu'elle est inspirée par Dieu. Jean « semble parfois représenter l'inspiration comme un envahissement total par le Saint-Esprit des facultés de l'écrivain, envahissement qui réduirait celui-ci à un état purement passif, *In Psalm. XLIV*, 1, t. LV, col. 184, mais ce n'est pas l'idée qu'il s'en fait d'ordinaire. Il met précisément cette différence entre la prophétie et la divination païenne que le devin ou la pythonisse sont passifs et hors d'eux-mêmes, tandis que le prophète reste maître de soi et conscient de ce qu'il annonce. *Hom.* XXIX, *in I Cor.*, 1, t. LXI, col. 241. Il maintient à l'auteur humain, dans la composition des livres saints, une part qui explique les différences ou même les divergences, que présentent ces livres. *Homil.* I, *in Matth.*, 2, t. LVII, col. 16. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 12. Cf. S. Haidacher, *Die Lehre des heiligen Joannes Chrysostomus über die Schriftinspiration*, Salzbourg, 1897.

Nulle part, Jean n'indique expressément quels sont les livres qu'il considère comme inspirés; il semble d'ailleurs que son canon de l'Ancien Testament, aussi bien que celui du Nouveau Testament, soit complet et reçoive les deutéro-canoniques sans aucune hésitation. Cf. L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, dans *Biblische Studien*, Fribourg, 1909, t. XIV, n. 4, p. 29-44.

2° L'*enseignement christologique* de Jean mérite de retenir l'attention. On a vu qu'il avait été le disciple de Diodore de Tarse. Il resta fidèle à son ancien maître. Une homélie prononcée avant 392 est consacrée à l'éloge de celui qu'il appelle un nouveau Jean-Baptiste. *P. G.*, t. LII, col. 761-766. C'est assez dire que sa christologie est celle de l'école antiochienne, et attire l'attention plutôt sur les deux natures du Verbe incarné que sur l'unité de la personne. Pourtant, tandis que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste s'efforcent de montrer que l'union des deux natures ne peut être qu'une union morale et non une union physique, Jean qui est un prédicateur, se contente d'expressions plus communes, plus populaires et plus indéterminées : ainsi se tient-il en garde contre les formules précises et inexactes de son maître. Si l'on peut relever chez lui des mots peu corrects, ce n'est qu'en passant, et tout de suite la foi populaire retrouve le droit chemin : il écrit par exemple que l'humanité est le temple de la divinité, *Hom. in Psalm. XLIV*, 2, t. LV, col. 186; qu'elle est sa tente; et il ajoute : il n'y a donc ni confusion, ni disparition des substances; mais cependant par l'union et le rapprochement, le Verbe divin et la chair sont un, τῇ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν ὁ Θεὸς λόγος καὶ ἡ σάρξ. Comment s'accomplit cette unité? inutile de le chercher, le Christ seul le sait : τὸ δὲ ὅπως, μὴ ζήτει, ἐγένετο γὰρ ὡς οἶδεν αὐτός. *Hom.* XI, *in Joan.*, 2 t. LIX, col. 80.

Le Fils est de la même substance que le Père, τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρί, *Hom.* I, *in Matth.*, 2, t. LVII, col. 17; il possède en même temps une chair humaine, qui est semblable à notre chair pécheresse, mais qui est sans péché tout en étant consubstantielle à la nôtre, *Hom.* XIII, *in Ep. ad Rom.*, 5, t. LX, col. 515, οὔτε γὰρ ἁμαρτωλὸν σάρκα εἶχεν ὁ Χριστός, ἀλλ' ὁμοίαν μὲν τῇ ἡμετέρᾳ τῇ ἁμαρτωλῷ ἀναμάρτητον δὲ καὶ τῇ φύσει τὴν αὐτὴν ὁμοούσιον ἡμῖν. Son humanité est une vraie humanité, non pas une apparence, ou une imagination, ou une ombre, ou une fiction; voilà ce que crient bien haut ses souffrances, sa mort, son tombeau, son dénûment. Car il a eu faim, il a eu soif, il s'est reposé; il a mangé, il a bu ; il est mort aussi pour montrer son humanité et la faiblesse de la nature. *In illud : Pater si possibile est*, 4, t. LI, col. 37 sq. Cf. *In Joan.*, *hom.* XI, 2, t. LIX, col. 80; *hom.* LXIII, 1, 2, col. 349 sq.; *id.*, LXVII, 1, 2, col. 371; *id.*, LXXXVII, 1, col. 474; *hom. in ascens.*, 3, t. L, col. 446. Il est vrai que, si le Christ a connu de notre humanité toutes les infirmités corporelles, il n'a pas senti peser sur lui le fardeau de ses faiblesses spirituelles : non seulement le péché n'a pas eu de prise sur lui, mais l'ignorance non plus. Lors même qu'il dit ne pas connaître le jour du jugement, il parle ainsi par prudence, afin d'arrêter les interrogations indiscrètes des apôtres. *Hom.* LXXVII, *in Matth.*, t. LVIII, col. 702-703.

Bien que les deux natures subsistent en lui sans confusion ni disparition des substances, il n'y a pourtant qu'un seul Christ : « Restant ce qu'il était, il a pris ce qu'il n'était pas; et devenu chair, il est resté Dieu le Verbe, ἔμενε θεὸς λόγος ὤν... Il est devenu l'un (homme); cela (l'humanité) il l'a pris; l'autre (Dieu) il l'était. Ainsi aucun mélange, mais non plus aucune séparation. Un Dieu, un Christ, le Fils de Dieu; cf. I Tim., II, 5. Mais quand je dis un Christ, je veux signifier une union, non un mélange, ἕνωσιν λέγω, οὐ σύγχυσιν, parce que l'une des deux natures n'est pas changée en l'autre, mais qu'elle a été unie avec l'autre. » *Hom.* VII, *in Ep. ad Philip.*, 2, 3, t. LXII, col. 231 sq; cf. *Hom.* VII, *cont anom.*, 6, t. XLVIII, col. 765.

Jean ne cherche pas à préciser davantage ce qu'il faut entendre par cette expression εἷς Χριστός; et sans doute, s'il avait dû l'expliquer, aurait-il penché vers les formules antiochiennes plutôt que vers la terminologie chère à l'Église d'Alexandrie. Il est vrai qu'en 430, saint Cyrille d'Alexandrie, pour plaire aux impératrices et aux théologiens de Constantinople, invoqua le témoignage de Jean contre Nestorius; malheureusement les deux fragments qu'il en cite proviennent d'une homélie d'authenticité douteuse, et ne disent rien de plus sinon que Dieu le Verbe s'est incarné de la Vierge. Cyrille, *De recta fide ad reginas*, I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1216; cf. Jean Chrysostome, *Hom. in nativ. Christi*, *P. G.*, t. LVI, col. 385 sq.

3° La *mariologie* de Jean doit nous retenir un instant, car elle est plus pauvre que celle de la plupart de ses contemporains, et il est remarquable de voir le peu de place que tient, dans ses écrits ou dans ses homélies, la Vierge-Mère. On ne s'étonnera pas de ne pas trouver chez lui l'expression θεοτόκος. L'homélie *De legislatore* a la fin de laquelle ce mot est employé est inauthentique. *P. G.*, t. LVI, col. 409. Le mot était suspect aux théologiens d'Antioche; et d'ailleurs Jean n'adopte pas davantage le terme ἀνθρωποτόκος

dont la précision inexacte pouvait trop facilement être mal interprétée. Mais, dans ses homélies sur saint Matthieu et sur saint Jean, il est loin de reconnaître l'éminente dignité de Marie. Sans doute celle-ci est la mère du Christ, et son Fils ne la renie jamais : « Lorsque la femme crie : bienheureux le sein qui t'a porté, Jésus ne dit pas : elle n'est pas ma mère, mais : si elle veut être heureuse, qu'elle fasse la volonté de mon Père. » *Hom.* XLIV, *in Matth.*, 2, t. LVII, col. 466. Lorsqu'aux noces de Cana, il transforme l'eau en vin, Jésus fait ce que lui demande sa mère, par honneur pour elle, pour ne pas paraître la contredire, pour ne pas rougir d'elle devant une telle assistance. *Hom.* XXII, *in Joan.*, 1, t. LIX, col. 134. Enfin, sur la croix, la dernière pensée de Jésus est pour sa mère qu'il confie au disciple, afin de nous apprendre que jusqu'à notre dernier souffle nous devons avoir soin de nos parents; et Jean ajoute : « Quel honneur fait au disciple! Combien celui-ci n'est-il pas honoré! » *Hom.* LXXXV, *in Joan.*, 2, t. LIX, col. 461 sq.

Mais en même temps, Jean insiste sur les sentiments humains de la Vierge en des termes qui surprennent. Lorsque Marie demande à l'ange comment se réalisera sa promesse, c'est qu'elle a des sentiments humains, ἀνθρώπινόν τι πάσχει; cf. la même expression, *Hom.*, XXI, *in Joan.*, 2, t. LIX, col. 130; c'est qu'elle doute de l'accomplissement du message divin. L'ange pourtant vient l'avertir avant la conception : n'aurait-elle pas été troublée, si elle n'avait pas été prévenue et si elle s'était tout d'un coup aperçue du miracle : elle aurait pu recourir au couteau ou à la corde pour ne pas porter sa honte : καὶ γὰρ εἰκὸς ἦν, τὸ σαφὲς οὐκ εἰδυῖαν καὶ βουλεύσασθαί τι περὶ ἑαυτῆς ἄτοπον, καὶ ἐπὶ βρόχον ἐλθεῖν καὶ ἐπὶ ξίφος, οὐ φέρουσαν τὴν αἰσχύνην. *Hom.* IV, *in Matth.*, 5, t. LVII, col. 45. Jean va jusqu'à dire que la Vierge avait sur son Fils des sentiments bas, *Hom.* XXI, *in Joan.*, 2, t. LIX, col. 131; qu'elle s'enorgueillissait de son Fils, *Hom.* XXI, *in Joan.*, 2, t. LIX, col. 130; qu'en cherchant Jésus au milieu de la foule, elle faisait preuve de beaucoup d'orgueil, parce qu'elle voulait montrer au peuple que celui-ci lui obéissait. *Hom.* XLIV, *in Matth.*, t. LVII, col. 465. A propos de quoi, saint Thomas d'Aquin fait simplement cette remarque : *In verbis illis, Chrysostomus excessit. Sum. theol.*, IIIª, q. XXVII, a. 4, ad 3um.

4° *La Rédemption* est le motif suprême de l'Incarnation. « Il a pris notre chair uniquement par amour, pour avoir pitié de nous. Il n'y a pas d'autre cause de l'Incarnation que celle-là. » *Hom.* V, *in Ep. ad Hebr.*, 1, t. LXIII, col. 47. Deux aspects du salut : l'un positif : « Le Fils de Dieu s'est fait Fils de l'homme afin que les fils de l'homme devinssent fils de Dieu. » *Hom.* XI, *in Joan.*, 1, t. LIX, col. 79; l'autre négatif, sur lequel insiste beaucoup plus Jean et qui consiste dans la délivrance du péché. « Nous étions tous sous le coup de la condamnation divine, nous méritions le dernier supplice. La loi nous accusait et Dieu nous avait condamnés. Nous devions périr comme aux jours du déluge; nous étions déjà virtuellement morts. Jésus-Christ nous a arrachés à la mort en se livrant lui-même à la mort. La présence du Christ a arrêté la colère divine. » *Hom.* II, *in Ep. ad Gal.*, 8, t. LXI, col. 646. Les sacrifices de l'ancienne loi étaient incapables d'opérer cette délivrance; par un seul sacrifice, le Christ nous a sauvés. *Hom.* XV, *in Ep. ad Hebr.*, 2, t. LXIII, col. 119 sq.; *Hom.* XVII, *in Ep. ad Hebr.*, 1-3, t. LXIII, col. 129 sq.

Pour accomplir notre salut, le Christ s'est en quelque manière substitué à nous. « Pour les nombreux outrages dont nous l'avons abreuvé, malgré ses bienfaits, non seulement il ne nous a pas punis, mais il nous a donné son Fils. Il l'a fait péché pour nous, c'est-à-dire il l'a laissé condamner comme pécheur, mourir comme maudit. Il a fait pécheur et péché celui qui ne connaissait même pas le péché, loin de l'avoir commis... Un roi voyant un brigand près de subir sa peine, envoie à la mort son Fils unique et chéri. Il transporte sur lui non seulement la mort, mais la faute, μετὰ τοῦ θανάτου καὶ τὴν αἰτίαν μετήνεγκεν; et cela pour sauver le coupable et l'élever ensuite à une grande dignité. » *Hom.* XI, *in Ep. II ad Cor.*, 3-4, t. LXI, col. 478 sq. « Les hommes devaient être punis : Dieu ne l'a pas fait. Ils devaient périr : il a donné son Fils à leur place. » *Hom.* VII, *in Ep. I ad Tim.*, 3, t. LXII, col. 537.

Cette substitution a sans doute été faite par le Père; mais elle a été librement et volontairement acceptée par le Christ, et l'on ne saurait dire que le Père ait fait à son Fils un précepte de mourir : les textes sacrés qui semblent mentionner l'existence d'un tel commandement indiquent en réalité l'accord parfait des volontés chez le Père et chez le Fils. *Hom.* LX, *in Joan.*, 2-3, t. LIX, col. 330 sq. C'est par amour que Dieu nous a sauvés : « Si, en effet, personne peut-être ne voudrait mourir pour un homme vertueux, considérez l'amour de notre Sauveur qui est mort pour des pécheurs et pour des ennemis. Je vois là deux, trois, une foule de bienfaits. Il est mort pour des impies! il nous a réconciliés, sauvés, justifiés, rendus immortels, fils et héritiers de Dieu. S'il n'avait fait que mourir pour nous, ce serait déjà une grande preuve d'amour. Mais en mourant, il nous prodigue de tels dons, et à de tels misérables que ce bienfait défie toute hyperbole et doit conduire à la foi même le plus insensible. » *Hom.* XXVI, *in Joan.*, 1-2, t. LIX, col. 158 sq.; cf. *Hom.* XV, *in Ep. ad Rom.*, 2, t. LX, col. 543; *Hom.* XX, *in Ep. ad Ephes.*, 2, t. LXII, col. 137.

Le sacrifice du Christ a une efficacité surabondante : « Un créancier met en prison un débiteur qui lui devait dix oboles — et non pas lui seulement, mais sa femme, ses fils et ses serviteurs. Un tiers survenant donne les dix oboles, et en plus dix mille talents d'or... Le créancier pourrait-il encore se souvenir des dix oboles? Ainsi pour nous. Le Christ a payé plus que nous ne devions, autant que l'Océan surpasse en grandeur une goutte d'eau. » *Hom.* X, *in Ep. ad Rom.*, 2, t. LX, col. 477; cf. *Hom.* XVII, *in Ep. ad Hebr.*, 2, t. LXIII, col. 129.

Il n'y a rien en tout cela de très original. Jean exprime, au sujet de la Rédemption, les idées de son époque, insistant surtout sur le caractère expiatoire de la mort du Christ et sur le rachat du péché. Son admirable éloquence, son ardent amour pour le Christ, donnent seulement à ses idées une force et une puissance que l'on ne rencontre pas ailleurs. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, Essai d'étude historique*, Paris, 1905, p. 180 sq.

5° Plus importante à étudier est la théorie de Jean sur le *péché originel et sur la grâce*. Dès 415, Pélage dans le *De natura*, citait un passage de Jean en faveur de sa doctrine. En répondant à l'hérétique, saint Augustin, qui connaissait encore mal les œuvres de l'archevêque de Constantinople, se borna à dire que le passage invoqué ne prouvait rien contre la doctrine catholique. *De natura et gratia*, 64, *P. L.*, t. XLIV, col. 285. Les années suivantes, les pélagiens continuèrent à se servir de l'autorité de Jean. L'un des leurs, Anianus traduisit en latin plusieurs de ses homélies entre 415 et 419; les auteurs du *Libellus fidei* et Julien d'Éclane, en 418, employèrent surtout l'homélie *ad neophytos*, pour démontrer leur thèse. Le passage capital de cette homélie était le suivant : διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα. Dans saint Augustin, *Contra Julian.*, I. 6, 22, *P. L.*, t. XLIV, col. 656; ce que Julien traduisait : *hac de causa etiam infantulos baptizamus cum non sint coinquinati peccato*. Naturellement Augustin, en répondant à Julien, se hâta de rétablir le pluriel du texte

original, et d'expliquer qu'il s'agissait non du péché originel, mais des fautes personnelles; et il ajoute cette importante remarque : *At inquies: Cur non ipse addidit propria? cur putamus, nisi quia disputans in catholica ecclesia non se aliter intellegi arbitrabatur, tali quæstione nullius pulsabatur, vobis nondum litigantibus securus loquebatur. Contra Julian.*, I, 6, 22. Puis, prenant à son tour l'offensive, Augustin verse au débat d'autres passages de Jean destinés à prouver, selon lui, la foi de celui ci au péché originel. Ces passages sont les suivants. *a) Epist.* III, *ad Olymp. : quando enim Adam peccavit pœnas luebat, P. G.*, t. LII, col. 574; la même citation est reprise par Augustin, *Op. imperf. contra Julian.*, I, 42; VI, 7, 9, 26, 41; *b) Hom. de resuscitatione Lazari : flebat Christus — diabolus fecit esse mortales;* cette homélie, dont le texte grec est perdu, ne figure pas dans *P. G.* On en trouvera la traduction latine, probablement d'Anianus, dans les anciennes éditions de Jean, par exemple édit. Feller, Anvers, 1614, t. III, p. 109; il est probable d'ailleurs que l'homélie est apocryphe; c) *Serm.* III, *in Gen.*, 2, *P. G.*, t. LIV, col. 592 : *timemus bestias et pavemus...; hoc unum signum...; quamdiu...*; d) *Hom. ad neophyt.* : ἔρχεται ἅπαξ ὁ Χριστὸς, ηὗρεν ἡμῶν χειρόγραφον πατρῷον ὅ τι ἔγραψεν ὁ Ἀδάμ. Ἐκεῖνος τὴν ἀρχὴν εἰσήγαγε τοῦ χρέους, ἡμεῖς τὸν δανεισμὸν ηὐξήσαμεν ταῖς μεταγενεστέραις ἁμαρτίαις. édit. Haidacher, *Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1904, t. XXXVIII, p. 185; *Hom.* x, *in Ep. ad Rom.*, 1, 2, 4, *P. G.*, t. LX, col. 475-6; 479-80. Voir saint Augustin, *Contra Julian.*, I, 6, 23-28.

Si Pélage et les siens n'avaient pas le droit de tirer à eux l'autorité de Jean, il faut reconnaître pourtant que ses expressions sont beaucoup moins claires que celles de saint Augustin, et que plusieurs fois leur imprécision laisse place à quelque hésitation. Ainsi Jean écrit : « Les âmes des justes sont dans la main de Dieu; si les âmes des justes, donc aussi celles des enfants, car elles ne sont pas pécheresses : οὐ γὰρ ἐκεῖναι πονηραί. » *Hom.* XXVIII, *in Matth.*, 3, t. LVII, col. 353. Ailleurs il explique le mot ἁμαρτωλοί de Rom., v, 19 non dans le sens de coupables, mais dans celui d'hommes condamnés au supplice et à la mort : τί οὖν ἐστιν ἐνταῦθα ἁμαρτωλοί; ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καὶ καταδεδικασμένοι θανάτῳ. Ὅτι μὲν οὖν τοῦ Ἀδὰμ ἀποθανόντος, πάντες ἐγενόμεθα θνητοί, σαφῶς καὶ διὰ πολλῶν ἔδειξε, τὸ δὲ ζητούμενον, τίνος ἕνεκεν τοῦτο γέγονεν. *Hom.* x, *in Ep. ad Rom.*, 3, t. LX, col. 477; cf. *id.* 1, col. 474. Pourtant dans la même homélie, il écrit encore : « Adam est le type de Jésus-Christ. Comment cela, dis-tu? Parce que, comme Adam pour ses descendants, bien qu'ils n'aient pas mangé (du fruit) de l'arbre, est devenu la cause de la mort qui a été introduite par la nourriture, ainsi le Christ, pour ses descendants, bien qu'ils ne soient pas justes, καίτοι γε οὐ δικαιοπραγήσασι, est devenu cause de la justice qu'il a donnée à nous tous par sa croix. » *Hom.* x, *in Ep. ad Rom.*, 1, t. LX, col. 475. Et dans l'homélie aux néophytes que cite saint Augustin, nous l'avons entendu tout à l'heure parler de « l'obligation paternelle écrite par Adam, du commencement de dette que nous avons augmenté par nos péchés postérieurs. »

Il n'y a pas, en tout cela, de théorie précise du péché originel; et ce qui reste le plus certain c'est que la mort est l'héritage de la faute d'Adam, sans qu'on ait le droit de parler d'une déchéance quelconque de la nature humaine.

Le premier homme avait été créé immortel par Dieu: « Son corps n'était pas corruptible ni sujet à la mort; mais comme une statue d'or sortant de la fonderie et jetant un éclat resplendissant, ainsi ce corps était exempt de toute corruption; aucune peine ne le chargeait, aucun effort ne lui coûtait. » *Hom.* XI, *ad popul. antioch.*, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 121. Il ne sut pas profiter de son bonheur et mésusa de sa liberté pour faire le mal. L'humanité cependant n'a pas été maudite par Dieu, qui au cours des siècles l'a instruite avec condescendance. En particulier, notre liberté reste entière, nous sommes responsables de nos actes; nous choisissons nous-mêmes notre règle de conduite : c'est l'un des points sur lesquels Jean insiste le plus. Lorsque le corps est devenu mortel, il a reçu la concupiscence; mais la concupiscence n'est en soi ni une faute ni un péché.

« Lorsque le corps devint mortel, nécessairement il reçut aussi la concupiscence, la passion, la tristesse, et toutes les autres faiblesses, qui réclament de notre part beaucoup de philosophie, si nous ne voulons pas qu'en nous la raison soit submergée dans les abîmes du péché. Mais tout cela n'était pas le péché même; seulement leur démesure opérait le péché, si on ne la soumettait pas au frein. » *Hom.* XIII, *in Ep. ad Rom.*, 1, t. LX, col. 507; cf. *Hom.* XIX, *in Gen.*, 1, t. LIII, col. 158 sq.; *Hom.* XX, *in Gen.*, 3, *ibid.*, col. 169.

Si l'homme reste entièrement libre de faire le bien et le mal, quelle part reste-t-il pour la grâce de Dieu? Jean estime que la grâce est offerte à tous : seulement les uns l'acceptent, d'autres la rejettent; ceux-ci sont des vases de colère; ceux-là des vases de miséricorde. Dieu n'est pour rien dans cette attitude des hommes vis-à-vis de sa grâce : « D'où vient donc que les uns sont des vases de colère, les autres des vases de miséricorde. De la volonté propre de chacun. Dieu, qui est très bon, manifeste sa miséricorde, la même sur les uns et sur les autres; il n'a pas pitié seulement des sauvés, mais aussi de Pharaon, du moins en partie. Ceux-là comme celui-ci sont l'objet de la même longanimité. Mais si Pharaon n'a pas été sauvé, cela a dépendu de lui; pour ce qui vient de Dieu, il n'a pas reçu moins que les sauvés. » *Hom.* XVI, *in Ep. ad Rom.*, 9, t. LX, col. 561; cf. *Hom.* XVIII, *in Ep. ad Rom.*, 5 t. LX, col. 579.

Cependant, la grâce ainsi offerte à tous, acceptée par les uns, rejetée par les autres, est nécessaire pour que les hommes accomplissent des œuvres vraiment méritoires. Son influence se fait sentir dans toute les circonstances de la vie, non pas seulement dans les difficultés et dans les dangers, mais dans les choses mêmes qui paraissent le plus faciles à faire; en toute occasion elle apporte son concours, πανταχοῦ τὴν παρ' ἑαυτῆς εἰσφέρει συμμαχίαν. *Hom.* XIV, *in Ep. ad Rom.*, 7, t. LX, col. 532; cf. *Hom.* XXV, *in Gen.*, 7, t. LIII, col. 228; *Hom.* I, *in Ep. ad Ephes.*, 2, t. LXII, col. 13.

On pourrait se demander encore si la grâce est tellement indispensable qu'elle soit au point de départ de notre mouvement vers le bien. Cf. *Hom.* XXV, *in Gen.*, 7, t. LIII, col. 228 sq.; *Hom.* XII, *in Ep. ad Hebr.*, 3, t. LXIII, col. 99. « Le bien dépend de nous, écrit Jean, et il dépend aussi de Dieu. Il faut d'abord que nous choisissions le bien, et lorsque nous avons choisi, alors lui nous accorde ce qui vient de lui (τὰ παρ' ἑαυτοῦ). Il ne devance pas nos volontés, afin de ne pas maltraiter notre libre arbitre; mais une fois que nous avons choisi, il nous accorde un immense secours. » *Hom.* x, *in Joan.*, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 73. De même, on pourrait se demander comment il faut entendre la prédestination. Cf. *Hom.* I, *in Ep. ad Ephes.*, 2; *P. G.*, t. LXII, col. 21 sq.

Jean ne résoud pas toutes ces questions, qu'il n'aborde jamais *ex professo*, mais qu'il rencontre sur son chemin, à l'occasion d'un texte scripturaire, et qu'il expose plutôt en moraliste soucieux d'exciter ses auditeurs à l'action personnelle et à l'effort intensif qu'en théologien préoccupé de l'exactitude des termes

et de la précision des formules. Il est certain qu'en général il insiste sur la toute-puissance de la liberté humaine, avec un optimisme tout à fait opposé aux doctrines austères de saint Augustin; et l'on comprend que les pélagiens aient été tenté d'attirer à eux l'autorité d'un tel homme. Pour le juger de manière exacte, il faut se rappeler les conditions dans lesquelles il parlait, l'éducation qu'il avait reçue, le milieu à qui il s'adressait, et que, jusqu'alors, le problème de la grâce n'avait pas encore été discuté par des théologiens. Il semble bien d'ailleurs qu'une étude détaillée de l'enseignement de Jean sur ces graves questions devrait être entreprise, et qu'il y aurait utilité et intérêt à présenter un tableau exact de son anthropologie. Cf. Th. Förster, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha, 1869.

6° On s'arrêtera peu sur l'*ecclésiologie de Jean*, parce qu'elle n'offre rien d'original. L'Église, dit-il, est l'épouse du Christ, qui se l'est acquise par son sang, *Hom.* XI, *in Ep. ad Ephes.*, 5, t. LXII, col. 87; elle est unique et elle doit rester une : le schisme qui la divise n'est pas moins coupable que l'hérésie qui altère sa foi; elle est catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier; elle est indestructible et éternelle, étant le fondement et la colonne de vérité. *Hom.* XI, *in Ep. I ad Timoth.*, 1, t. LXII, col. 554.

Les chefs de l'Église sont indépendants du pouvoir civil, et peu d'auteurs ont insisté autant que Jean sur la dignité et l'autorité de leur ministère : « Autre est le domaine de la royauté, écrit-il, autre celui du sacerdoce, et celui-ci l'emporte sur celui-là... Le prince a pour fonction d'administrer les choses temporelles; le droit du sacerdoce lui vient d'en haut. » Et un peu plus loin : « Il ne t'est pas permis, ô roi, de brûler de l'encens sur le saint des saints; tu outrepasses les limites (de ton pouvoir); tu vends ce qui ne t'a pas été donné... cela ne t'appartient pas, mais à moi. » *Hom.* IV, *in illud : Vidi Dominum*, 4, 5, t. LVI, col. 125 sq.

La primauté a été confiée par le Christ à saint Pierre, et Jean ne tarit pas d'éloges sur l'apôtre privilégié. Saint Pierre, dit-il, « est le premier, le coryphée, la bouche des apôtres, le prince des disciples, la base et le fondement de l'Église, celui qui est préposé à l'univers et à qui le soin de tenir le troupeau a été confié, dont saint Paul lui-même a reconnu sans hésiter la supériorité et le pouvoir. » *Hom.* III, *de pænit.*, 4, t. XLIX, col. 298; *Hom.* XXXII, *in Matth.*, 3, t. LVII, col. 380; *Hom.* XXIII, *in Joan.*, 3, t. LIX, col. 142; *Hom.* XXII, *in Act. Ap.*, 1, t. LX, col. 171; *Hom.* XXIX, *in Ep. ad Rom.*, 5, t. LX, col. 660; etc. Tous ces titres épars se trouvent réunis en un passage caractéristique : ὁ οὖν Πέτρος, ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ, τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων ἁπάντων, ἡ κεφαλὴ τῆς φρατρίας ἐκείνης, ὁ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προστάτης, ὁ θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας, ὁ θερμὸς ἐραστὴς τοῦ Χριστοῦ. *Hom. in illud : hoc scitote*, 4, t. LVI, col. 275.

C'est une autre question de savoir si la primauté de Pierre a passé à ses successeurs. Il semble que Jean ne se la soit pas posée, du moins dans les termes où nous la posons maintenant et où la posaient déjà à la fin du IV[e] siècle les occidentaux. Lorsque l'archevêque déposé écrit au pape Innocent I[er] pour lui demander d'intervenir en sa faveur et de maintenir la communion avec lui, cette démarche n'est pas nécessairement à interpréter dans le sens d'une reconnaissance de la primauté romaine. Dans ses autres écrits, on ne trouve rien en faveur de l'autorité pontificale. Cf. M. Jugie, *Saint Jean Chrysostome et la primauté de saint Pierre*, dans *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 5-15; *S. Jean Chrysostome et la primauté du pape*, dans *Échos d'Orient*, *ibid.*, p. 193-202.

7° Au sujet des *sacrements*, nous nous contenterons de signaler la position prise par Jean relativement à l'*Eucharistie* et à la *Pénitence*.

1. On a donné à Jean le titre de *Doctor Eucharistiæ;* et de fait, l'eucharistie tient dans sa prédication une place extrêmement importante. On sent, à le lire, qu'il tient à donner à ses fidèles une haute idée du sacrement du corps et du sang du Christ, afin qu'ils en fassent l'aliment quotidien de leurs âmes. Ce qui frappe surtout, dans ses homélies, c'est la puissance du réalisme : le corps eucharistique du Christ est le même que son corps historique : « Le Christ ne s'est pas donné seulement à voir à ceux qui le désiraient, mais à toucher, à manger, à broyer entre les dents quant à sa chair, à assimiler; il a comblé tout désir. » *Hom.* XLVI, *in Joan.*, 3, t. LIX, col. 260. « Rendons-nous à Dieu en tout, et ne lui opposons aucune difficulté, quand même son affirmation paraîtrait contraire à nos raisonnements et à nos sens. Que sa parole soit plus souveraine que nos raisonnements et que nos sens. Soyons ainsi devant les saints mystères; n'ayons pas de regard seulement pour ce qui est sous nos yeux, mais ayons présentes les paroles du Christ. Son discours est infaillible, notre sens est faillible... Puis donc que le discours porte : ceci est mon corps, rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence. Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible... Combien qui disent : je voudrais voir sa forme, son aspect, ses vêtements, ses chaussures. Mais voici que tu le vois, tu le touches, tu le manges. Tu ne désires que voir ses vêtements, mais il se donne lui-même à toi, non à voir seulement mais à toucher, à manger, à incorporer. » *Hom.* LXXXII, *in Matth.*, 4, t. LVIII, col. 7. « Ce qui est dans le calice est cela même qui a coulé du côté du Christ, et à cela nous participons.., ce que le Christ n'a pas souffert sur la croix, il le souffre pour toi dans l'oblation, et il consent à être rompu pour rassasier tous (les fidèles)... Quand le corps du Christ t'est présenté, dis-toi à toi-même : C'est ce corps qui, percé de clous et battu de verges, n'a pas été la proie de la mort; c'est de ce corps ensanglanté, percé par la lance qu'ont jailli les sources salutaires du sang et de l'eau par toute la terre... Et ce corps il nous l'a donné à prendre dans nos mains, à manger, geste d'amour infini. » *Hom.* XXIV, *in Ep. I ad Cor.*, 1, 2, 4, t. LXI, col. 200 sq. Cf. *Hom.* III, *in Ep. ad Eph.*, t. LXII, col. 27. Le réalisme de ces passages a choqué parfois les théologiens protestants, que l'on s'attendrait à trouver moins faciles à scandaliser : ainsi Loofs qui écrit : « Il parle de la présence du corps et du sang réels du Christ, d'une manière si étonnamment massive, en un sens si grossier, s'exprime avec si peu de tact, et un manque si complet de sens moral pour parler de l'action de la parole consécratrice, qu'il n'est pas surprenant que tout le monde soit d'accord à reconnaître en Chrysostome le docteur de la présence réelle du vrai corps et du vrai sang du Christ (art. *Abendmahl*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] édit., t. I, p. 54). » On ne saurait en effet prendre à la lettre ce que dit Jean du corps eucharistique du Christ, puisqu'en réalité ce sont les seule espèces qui sont rompues, divisées, etc., et non le corps du Sauveur. D'ailleurs Jean lui-même sait très bien que, dans la sainte communion, chacun reçoit le corps entier du Christ, et non pas seulement un fragment. *Hom.* L *in Matth.*, t. LVIII, col. 507; *Hom.* XVII, *in Ep. ad Hebr.*, t. LXIII, col. 131.

Le corps et le sang de Jésus-Christ se rendent présents dans l'eucharistie par une conversion. Jean ne fait pas la théorie de cette conversion, mais il en affirme la réalité : « Le Christ est présent; le même Christ qui jadis fit dresser la table (de la cène) a dressé pour vous celle-ci. Car ce n'est pas un homme qui a

fait que les *oblata* deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les solennelles paroles; mais c'est la puissance et la grâce de Dieu (qui opère). Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole transforme les *oblata*... Cette parole n'a été dite qu'une fois; et sur chaque table dans les églises, depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait. » *Hom.* I, *de prodit. Jud.*, 6, t. XLIX, col. 380. « Les *oblata* ne sont pas œuvre de la puissance humaine; celui qui les a faits alors, dans ce repas, c'est encore lui qui les fait maintenant. Nous tenons la place de serviteurs; celui qui les sanctifie et les transforme, c'est lui. » *Hom.* LXXXII, *in Matth.*, 5, t. LVIII, col. 744.

On ne relèvera pas ici le témoignage de la lettre à Césaire, *P. G.*, t. LII, col. 555-560, sinon pour rappeler que cette lettre est inauthentique; cf. Lequien, *Dissert. Damas.*, III, *P. G.*, t. XCIV, col. 315-322.

L'eucharistie, enfin, est considérée par Jean comme un sacrifice, sacrifice non sanglant, *Hom. in illud : Vidi Dominum*, 6, t. LVI, col. 138, figuré par les sacrifices de l'ancienne loi, en particulier par celui de Melchisédech, *Hom. in S. Eustath.*, 2, t. L, col. 601, et dont la victime est le Christ : αἰδέσθητε τοίνυν, αἰδέσθητε τὴν τράπεζαν ταύτην, ἧς κοινωνοῦμεν ἅπαντες, τὸν δι' ἡμᾶς σφαγέντα Χριστόν, τὸ θῦμα τὸ ἐπ' αὐτῆς κείμενον. *Hom.* VIII, *in Ep. ad Rom.*, 8, t. LX, col. 465; cf. *De sacerdot.*, 3, 4, t. XLVIII, col. 42; *Hom.* XIV, *in Ep. ad Hebr.*, 1, t. LXIII, col. 111. Notre sacrifice est le même que celui du Sauveur : la messe est la commémoraison de la mort du Christ : « Quoi donc, n'offrons-nous pas chaque jour? Si, nous offrons; mais en faisant mémoire de sa mort; et il y a une seule (victime) et non pas plusieurs. Comment cela, une seule et non plusieurs? Car elle a été offerte une fois, comme celle (qui est offerte) dans le Saint des saints. L'une est le symbole de l'autre. Car nous offrons toujours le même (Christ); non pas aujourd'hui un agneau et demain un autre; mais toujours le même, de sorte qu'il y a un seul sacrifice... Notre grand prêtre c'est celui qui offre le sacrifice qui nous purifie. Nous offrons encore aujourd'hui le sacrifice qui a été offert alors... Nous n'offrons pas un autre sacrifice, comme jadis le grand prêtre, mais toujours le même, ou plutôt nous faisons la mémoire du sacrifice : οὐχ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ προσφέρομεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας. » *Hom.* XVII, *in Ep. ad Hebr.*, 3, t. LXIII, col. 131. Cf. *Adv. Jud.*, 3, 4, t. XLVIII, col. 867; *Hom.* XXI, *in Act. Ap.*, t. LX, col. 170 .

Il serait très facile d'allonger considérablement la liste de ces témoignages. Peu d'auteurs autant que Jean ont insisté sur l'eucharistie et sa place dans la vie chrétienne. Il lui arrive parfois d'employer un langage peu correct; il s'exprime en orateur soucieux avant tout de se faire comprendre et d'exciter l'amour de ses fidèles pour le Christ présent dans son sacrement : de là certaines expressions qui ne doivent pas être prises trop à la lettre. Mais dans l'ensemble son enseignement a pour nous une importance capitale à cause de la place qu'il reconnaît à l'eucharistie dans la vie de l'Église et des fidèles.

2. La doctrine de Jean relativement à la *Pénitence* présente de plus grandes difficultés. Non pas qu'il nie le pouvoir des clés, et qu'il ne reconnaisse pas à l'Église le droit divin de remettre les péchés. Il connaît, tout aussi bien que les grands Cappadociens par exemple, la longue série des épreuves qui constituent la pénitence ecclésiastique, et il sait que ces épreuves tirent leur efficacité et leur vertu de la contrition qui les accompagne : « Ne parlez pas ici de cruauté et d'inhumanité; c'est au contraire effet de bonté, excellence du traitement médical, preuve de sollicitude. Mais il ont expié assez longtemps, dites-vous. — Voyons, combien? — Un an, deux, trois. — Ah! il s'agit bien de temps et de durée : c'est le redressement de l'âme que je cherche. Montrez-le moi, montrez-moi qu'ils sont contrits, qu'ils sont changés, et tout est dit. Mais s'il n'a y pas cela, le temps ne sert à rien. Nous ne demandons pas en effet si la blessure a été souvent pansée, mais si le pansement a fait du bien. S'il a produit son effet, même en très peu de temps, qu'on ne l'applique plus. Mais s'il n'a rien produit, même après dix ans, il faut encore le remettre; le moment de débander, c'est l'état du blessé qui l'indique. » *Hom.* XIV, *in Ep. II ad Cor.*, 3, t. LXI, col. 502; cf. *Ad Theod. laps.*, I, 6, 7, t. XLVII, 284 sq.

La question est surtout de savoir quelle attitude Jean adopte vis-à-vis de la confession. Il faut bien reconnaître que la plupart des textes que l'on a coutume de citer à cette occasion sont tout au moins imprécis, et peuvent s'interpréter plus facilement d'une confession à Dieu que de la confession sacramentelle faite à un prêtre. Dès la période de la prédication antiochienne, Jean insiste sur la difficulté du ministère sacerdotal, à cause de l'ignorance dans laquelle se trouve le prêtre ou l'évêque des misères spirituelles des fidèles :« Les infirmités et les blessures des âmes ne se voient pas; elles ne viennent pas d'elles-mêmes à la connaissance de l'évêque. Souvent le mal lui reste caché, car nul d'entre les hommes ne sait ce qui se passe dans l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui. Surtout, il n'a pas, pour appliquer ses remèdes, les facilités et la liberté dont dispose un simple berger. Celui-ci ne rencontre jamais de résistance : qu'il faille lier, brûler, couper, retenir à l'étable, écarter du pâturage ou de l'abreuvoir, dès qu'il le croit nécessaire rien ne l'empêchera de le faire. Mais pour l'évêque, une fois acquise la connaissance du mal, l'embarras, au lieu de diminuer, augmente : ses agneaux sont d'un traitement si difficile! Avec eux aussi, il peut y avoir à lier, à priver de nourriture, à brûler, à couper, mais l'acceptation et l'efficacité de la médecine dépend ici des malades et non du médecin. » Cf. *De sacerdot.*, II, 2-4, t. XLVIII, col. 635; cité par P. Galtier, *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910, t. I, p. 229. Cf. *Hom.* II, *de pænit.*, 1, t. XLIX, col. 285; *Hom.* III, *de pænit.*, 4, t. XLII, col. 297; *Hom.* IV, *in Lazar.*, 4, t. XLVIII, col. 1012.

Peut-être cependant le passage du *De sacerdot.* qu'on vient de citer suppose-t-il, plus qu'il ne l'exclut, la confession; cf. P. Galtier, *art. cit.*, p. 323 sq., et quelques textes de la même période antiochienne seraient-ils de nature à fournir au moins des indices de l'existence d'une confession auriculaire, ainsi dans l'*hom.* XXIV, *in Joan.*, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 196 sq., les multiples exhortations qui sont faites de ne pas rougir des hommes, de ne pas dissimuler à l'homme l'action ou la pensée coupable que l'on s'est permise et qui n'échappe pas au regard de Dieu, d'appliquer sans crainte, même aux fautes secrètes, les remèdes de la pénitence et de guérir ainsi ses blessures. Malgré tout, la pensée de Jean est loin d'être claire; et si l'on ne connaissait pas par ses contemporains la discipline pénitentielle en usage à la fin du IVe siècle, on aurait peine à croire, d'après le témoignage imprécis de Jean, à l'existence d'une discipline aussi strictement réglée.

En arrivant à Constantinople, Jean se trouva en face de circonstances spéciales. A la suite d'un scandale dont les circonstances sont mal connues, son prédécesseur Nectaire avait été amené à supprimer la fonction de prêtre pénitencier. Socrate, *Hist. Eccl.*, V, 19, *P. G.*, t. LXVII, col. 613. Jean cependant était disposé à

l'indulgence envers les pécheurs repentants : l'évêque novatien de Constantinople Sisinnius lui reproche d'avoir dit : « Mille fois, s'il le faut, faites pénitence, et vous aurez accès aux saints mystères. » Socrate, *His. Eccl.*, VI, 21; et l'acte d'accusation présenté contre lui au concile du Chêne porte, comme septième grief : « Il encourage à pécher; s'il vous arrive de pécher une seconde fois, enseigne-t-il, faites pénitence une seconde fois; chaque fois que vous aurez péché, venez me trouver, et je vous guérirai. » Photius, *Bibl.*, 59, *P. G.*, t. CIII, col. 112. Ces deux témoignages « attestent également la persistance à Constantinople, sous l'épiscopat de Jean, d'un régime pénitentiel comportant l'intervention de l'évêque. Était-ce le régime de la pénitence publique avec confession préliminaire des fautes à expier? ou bien y faut-il voir la confession strictement privée, dégagée de tout l'appareil pénitentiel? Cette seconde hypothèse s'impose à quiconque admet la disparition depuis Nectaire de toute pénitence publique : son successeur n'a pu recommander et pratiquer que la confession au sens précis et technique que nous donnons aujourd'hui à ce mot. » P. Galtier, *loc. cit.*, p. 221 sq. Ajoutons d'ailleurs que le reproche fait à Jean par ses ennemis d'avoir indiscrètement multiplié le pardon ecclésiastique témoigne clairement que la pratique en question était tout à fait insolite à l'époque.

Et puis comment se fait-il alors que les écrits de la période constantinopolitaine, il ne soit jamais question d'une autre confession que de celle qui est faite à Dieu? L'*hom.* IX, *in Ep. ad Hebr.*, est particulièrement explicite à ce sujet : « Avant de savoir qu'il est possible de se purifier par la pénitence, la pensée qu'il n'existait pas de second baptême nous remplissait d'anxiété et nous jetait dans le désespoir. Mais maintenant que vous savez en quoi consiste la pénitence et la rémission des péchés, et que nous pouvons échapper à tout si nous voulons la pratiquer comme il faut, quelle excuse aurions-nous de ne pas même penser à nos fautes? Si nous faisions cela, tout serait gagné, car avoir passé la porte c'est être déjà entré : de même celui qui pense à ses péchés. S'il les passe en revue chaque jour, il en obtiendra sûrement guérison. Mais s'il se borne à dire : je suis pécheur, sans les passer en revue l'un après l'autre, pour dire : j'ai fait tel ou tel péché, il n'en viendra jamais à bout; sans cesse il se confessera (pécheur); mais jamais il ne travaillera sérieusement à se corriger. » *Hom.* IX, *in Ep. ad Hebr.*, 4, t. LXIII, col. 81; cf. *Hom.* XXXI, *in Ep. ad Hebr.*, 3, t. LXIII, col. 216.

Il faut bien avouer que les formules de Jean sont obscures et prêtent à controverse. Si le dernier de ceux qui, à ma connaissance, ont étudié le problème, le P. Galtier, croit pouvoir conclure que Jean parle de la confession sacramentelle et en recommande l'usage, les indices qu'il relève sont trop tenus pour forcer l'assentiment et dirimer à jamais la controverse. Après lui, j'ai tenu à signaler les plus caractéristiques de ces indices. Malgré tout, on demeure frappé du peu de place que tient, dans la prédication de Jean, tant à Constantinople qu'à Antioche, la pénitence sacramentelle; et il semble qu'au lieu de vouloir tirer à soi des textes difficiles il est plus sage de conclure avec Petau : *Quanquam multa sunt a sanctis Patribus, præsertimque a Chrysostomo in homiliis aspersa, quæ, si ad exacta veritatis regulam accommodare volueris, boni sensus inania videbuntur : quippe declamatorio illo more ad imperitam fere multitudinem, exaggerandi causa, et subito quodam impetu dicendi ac calore profusa feruntur plerumque licentius. Unde ea aliorum comparatione locorum vel conciliorum patrum ac Patrum temperanda, et in gyrum veritatis revocanda sunt. Diatriba de pænitentiæ vetere disciplina*, § IV; *P. G.*, t. XLII, col. 1036.

8° L'*eschatologie* de Jean ne donne pas lieu à grandes remarques, car elle est conforme à celle de toute l'école antiochienne, et a son point de départ dans l'interprétation littérale de l'Écriture. Les âmes des justes entreront au ciel immédiatement après leur mort, *Hom. de beato Philog.*, VI, 1, t. XLVIII, col. 749; leur sort sera la félicité éternelle et la possession de Dieu. Toutefois les saints ne voient Dieu qu'autant qu'il leur est possible. *Ibid.*, col. 750. Mais ils ne contemplent pas l'essence divine : « Ni les prophètes, dit-il, ni les anges et les archanges n'ont vu et ne voient ce qui est proprement Dieu : αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ὁ Θεὸς οὐ μόνον προφῆται ἀλλ' οὔτε ἄγγελοι εἶδον οὔτε ἀρχάγγελοι. Le Fils et le Saint-Esprit seuls le voient, car la nature créée tout entière, comment pourrait-elle voir l'incréé? *Hom.* XV *in Joan.*, 1, 2, t. LIX, col. 98; *in Isa.*, *cap.* VI, 1, t. LVI, col. 68.

Quant aux méchants, ils sont condamnés au feu de l'enfer, et Jean se plaît à en décrire les tortures, selon les données fournies par l'Écriture. *Ad Theodor. laps.*, I, 9, 10, t. XLVII, col. 289 sq.; *Hom.* I *in Ep. ad Hebr.*, 4, t. LXIII, col. 18; *Expos. in Psalm. XLIX*, 6, t. LV, col. 249. Ces peines seront éternelles : ni le temps, ni l'amitié, ni l'espérance, ni l'attente de la mort, ni même la vue des infortunés punis comme eux n'adouciront les châtiments des damnés, *Ad Theodor. laps.*, I, 9, 10, t. XLVII, col. 289 sq.; *Hom.* V, *in Ep. II ad Thessal.*, 1, t. LXII, col. 479. Au plus, Jean admet-il que l'aumône et les prières des vivants peuvent apporter quelque soulagement aux âmes de ceux qui sont morts sans baptême ou que Dieu a condamnés. *Hom.* III, *in Ep. ad Philipp.*, 4, t. LXII, col. 203; *Hom.* XXI, *in Act. Ap.*, 4, t. LX, col. 169. C'est la dernière trace d'origénisme que l'on puisse encore relever chez lui et c'est à peine si l'on peut ici parler d'origénisme.

IV. LE PRÉDICATEUR ET LE MORALISTE. — Jean est avant tout un prédicateur. Ses rares traités remontent à peu près tous à l'époque antérieure à son ordination sacerdotale; les seules lettres que nous ayons conservées de lui appartiennent à la période de son exil. Entre temps il se contente de prêcher; il est chez lui dans la chaire, ou plus exactement à l'ambon, au pupitre du lecteur, car c'est de là qu'il parle le plus volontiers pour être en contact plus immédiat avec ses auditeurs. A sa fréquentation de l'école de Libanius, il doit sans doute la pureté si souvent remarquée de sa langue : il n'y a peut-être pas un Père de l'Église grecque qui écrive ou qui parle de façon aussi élégante, qui soit aussi fidèle aux plus pures traditions de l'atticisme. Déjà saint Isidore de Péluse, *Epist.*, I, 2, célébrait son style; et un aussi bon juge que M. de Willamowitz-Möllendorff a pu récemment écrire que tous les Hellènes de son siècle ne sont que des barbares auprès de ce chrétien de Syrie dont le style mérite d'être comparé à celui de Démosthène. Dans Hinneberg, *Die Kultur der Gegenwart*, Berlin, 1905, p. 212. Pour le reste Jean n'emprunte rien à la rhétorique païenne : si ses premières homélies sont encore un peu trop fleuries, tout de suite il échappe à la tyrannie des tropes et des figures pour laisser parler son âme.

On ne peut guère lui comparer, comme prédicateur populaire que saint Augustin. Celui-ci aussi, son grand contemporain de l'Occident, est le docteur de son peuple, parce qu'il commente avec amour les livres de l'Écriture. Mais la manière de ces deux grands orateurs est toute différente. Au *breviloquium* d'Augustin s'oppose la μακρολογία de Chrysostome : un quart d'heure suffit à l'un, tandis que l'autre a parfois besoin de deux heures; celui-là enseigne et s'adresse à l'intelligence, celui-ci exhorte et parle à la volonté et au cœur. Augustin est un théoricien, Chrysostome un homme d'action : aussi se laisse-t-il davantage entraî-

ner par les circonstances; nul aussi bien que lui ne sait profiter des occasions pour ranimer une attention défaillante, ou pour adapter ses leçons morales aux exigences immédiates de son auditoire. Un jour des paysans de la campagne environnante assistent à l'une de ses homélies : il les félicite de leur présence à l'église, *Hom.* XIX, *de stat.*, 1, *P. G.*, t. XLIX, col. 187 sq.: un autre jour, il voit parmi son auditoire des étrangers, de passage à Antioche : pour eux, il résume en un long exorde, l'objet de ses précédentes instructions, *Hom.* III, *de Lazaro*, 1, t. XLVIII, col. 991 ; une autre fois encore, il remarque que ses auditeurs ne l'écoutent plus guère : « Mais faites donc attention, leur dit-il; ne soyez pas ainsi distraits. Pourquoi vous parlé-je ainsi? nous vous parlons des saintes Écritures, et vous détournez vos yeux vers les lampes ou vers ceux qui les allument. C'est bien de la légèreté de faire plus attention aux allumeurs qu'au prédicateur. Moi aussi, j'allume une lumière, la lumière des saintes Écritures, et sur notre langue brille le flambeau du saint enseignement. » *Hom.* IV, *in Gen.*, 3, t. LIV, col. 597. On comprend sans peine l'impression que devait produire une parole aussi vivante.

Aujourd'hui, nous trouvons les homélies de Chrysostome un peu longues; volontiers nous leur reprochons de manquer d'ordre, et de passer trop facilement d'une idée à l'autre. Du temps de l'orateur, quelques esprits chagrins faisaient déjà la même remarque, et Jean s'excusait auprès d'eux : « Si je traite de tant de choses dans chacun de mes discours, si je les varie sans cesse, c'est que je veux que chacun ait son mot, trouve son butin, et que nul ne retourne à la maison les mains vides. » *Hom.* XXIII, *in Joan.*, 1, t. LIX, col. 137 sq. Mais une telle prédication plaisait à l'esprit mouvant des gens d'Antioche ou de Constantinople. Les amateurs de beau langage ne se lassaient pas d'entendre un orateur qui s'exprimait dans un style si coulant, si pur, si harmonieux; ces intelligences, curieuses de nouveauté, guettaient avec avidité la comparaison inattendue, l'image pittoresque, l'anecdote plaisante, par où Jean excellait à retenir l'attention. On ne trouve guère chez lui, comme chez Augustin, de jeux de mots, d'antithèses, de pointes brillantes : bien plutôt qu'à ces procédés un peu artificiels de la rhétorique, il se contente de faire appel à l'imagination et au cœur des fidèles qu'il charme et qu'il entraîne.

C'est tout un tableau de la société à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle, que l'on trouve dans les homélies de Jean, tableau animé et puissant. Les mœurs de son temps ne sont pas flattées par ce prédicateur austère qui voudrait corriger tous les abus, et réaliser l'idéal d'une société parfaitement chrétienne. De cette société, ni Antioche, ni surtout Constantinople n'offraient alors le spectacle, avec leur clergé mondain, leurs bandes de moines gyrovagues et intrigants, leurs veuves coquettes et jalouses, leurs riches aux fortunes immenses, parfois mal acquises et plus souvent mal employées, leur amour immodéré des jeux, des spectacles, des courses de char, leur luxe souvent immodeste. Trop fréquemment, les chrétiens gardaient des mœurs païennes et l'on pouvait se demander quelle transformation l'Évangile avait introduite dans leurs âmes. Jean s'attristait en face de pareils spectacles; il dénonçait sans trêve le danger des richesses, la vanité de tous les biens humains, la nécessité d'un retour complet aux sentiments et aux habitudes chrétiennes. Parfois, on a voulu voir en lui un tribun plus ou moins révolutionnaire. En réalité, il se contentait de rappeler sans cesse les principes de la morale chrétienne, et il avait un sens trop aigu des réalités pour vouloir le bouleversement du vieux monde et l'apparition d'une société entièrement renouvelée.

Parmi les vertus que Jean exige de ses auditeurs l'une de celles qu'il recommande le plus fréquemment, et avec les accents les plus entraînants, c'est la charité. A côté des immenses richesses accumulées dans quelques familles puissantes, il y avait tant et de si grandes pauvretés! Jean aurait voulu voir les riches distribuer abondamment de leur superflu. Il fait parler le Christ, à nouveau incarné dans ses pauvres : « Certes, je pourrais me nourrir moi-même, mais j'aime mieux errer en mendiant, tendre la main devant la porte, pour être nourri par toi; c'est par amour pour toi que j'agis ainsi. J'aime donc ta table comme l'aiment tes amis; je me glorifie d'y être admis, et, à la face du monde, je proclame tes louanges, je te montre à tous comme mon nourricier. » *Hom.* XV, *in Ep. ad Rom.*, 6, t. LX, col. 518. Ailleurs, il insiste davantage encore : « Ce que je vais dire est douloureux et horrible : cependant il faut que je le dise. Mettez Dieu au même rang que vos esclaves. Vous donnez par testament la liberté à vos esclaves : libérez le Christ de la faim, de la nécessité, des prisons, de la nudité. Ah! vous frémissez à mes paroles... » *Hom.* XVIII, *in Ep. ad Rom.*, 7, t. LX, col. 582.

Parmi toutes les pratiques de la charité, l'hospitalité est une de celles qui lui tiennent le plus à cœur : « Combien peu sont les hôtes de leurs frères? On sait trop bien qu'il y a une maison commune de l'Église qu'on appelle l'hôpital. Mais l'on devrait agir soi-même, aller s'asseoir aux portes de la ville, accueillir spontanément les arrivants. Au contraire, on compte sur les ressources de l'Église. On oublie que la charité a un double but : elle doit profiter autant à celui qui l'exerce qu'à celui qui la reçoit. A raisonner comme le font ceux qui se refusent à pratiquer l'hospitalité eux-mêmes, en leur propre domicile, on devrait conclure qu'il faut laisser les prêtres prier pour les communautés et renoncer soi-même à la prière. Cependant on loge sans difficulté les soldats, sur la réquisition des autorités civiles. On ne veut pas en faire autant pour les pauvres, sur la réquisition du Christ. Les pauvres cependant sont nos défenseurs contre les démons, comme les soldats contre les barbares... Ayez donc chacun à domicile un *xenodochium* proportionné à vos ressources; réservez dans votre maison une chambre pour l'hôte, c'est-à-dire pour le Christ. Chargez un de vos serviteurs, et ne craignez pas de choisir le meilleur pour cet office, d'y recevoir et d'y soigner les mendiants et les infirmes. Sinon, si vous vous refusez à faire ce sacrifice, si vous ne voulez pas introduire Lazare à votre foyer domestique, recevez-le du moins à l'écurie. Oui, recevez le Christ à l'écurie. Vous frémissez : c'est bien pis de lui refuser votre porte. » *Hom.* XLV, *in Act. Ap.*, t. LX, col. 319, trad. A. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, p. 66.

On ne saurait rien concevoir de plus vivant qu'une telle prédication, et l'on comprend sans peine l'enthousiasme qu'elle excitait parmi les pauvres, la mauvaise humeur avec laquelle elle était reçue par les riches. Parfois Jean fut obligé de s'en excuser auprès d'eux : « Beaucoup me font ce reproche : tu attaques sans cesse les riches. Oui certes, car sans cesse ils attaquent les pauvres; d'ailleurs je n'attaque pas les riches, mais ceux qui usent mal de la richesse. Je le dis toujours, ce ne sont pas les riches que j'accuse, ce sont les avares : autre chose est la richesse, autre l'avarice. » *Hom.* II, *in Eutrop.*, 3, t. LII, col. 399. Ces excuses ne suffirent pas à le sauver de la haine que lui avaient vouée ses adversaires : c'est bien peu de temps après avoir prononcé les paroles qu'on vient de rappeler que Jean tomba sous leurs coups.

Et pourtant, la morale prêchée par Chrysostome, n'est pas autre chose que la morale de l'Évangile. Il ne cherche pas à imposer à ses auditeurs d'insuppor-

tables fardeaux. Il sait que la virginité est réservée aux moines et aux ascètes, et que le mariage est la condition ordinaire de ceux qui vivent dans le monde : nul n'a parlé avec autant de respect de la vie familiale, des devoirs de la maîtresse de maison, de l'éducation des enfants. Il sait que le jeûne est un merveilleux moyen de pénitence, mais il sait aussi qu'il occupe une place inférieure dans le chœur des vertus chrétiennes, et que ce serait une faute de le préférer à la charité. A personne il ne prêche autre chose que le devoir. Parfois il se laisse entraîner par la fougue de son éloquence, sa pensée est plus calme que ses mots ne le laisseraient croire. Son rêve serait de réaliser ici-bas l'idéal prêché par le Christ, idéal de pureté, de fraternité, de charité. Il faudrait pour cela changer les hommes. Jean a été la victime de son rêve. Après l'avoir prêché pendant des années, il n'a pas réussi à le faire accepter de ses auditeurs. Même dans ses homélies, nous trouvons toujours, malgré tant de siècles écoulés, les plus pures leçons de la morale évangélique : ce sont ces homélies qu'il faut relire si l'on veut avoir une juste idée de ce que doit être un véritable prédicateur de la vie morale selon le Christ.

Les ouvrages sur Jean sont très nombreux, et il ne servirait à rien de donner ici un catalogue complet de tout ce qui a été publié à ce sujet. On se bornera à rappeler les livres ou les articles qui semblent le plus utiles à consulter, et à marquer aussi les points sur lesquels il conviendrait de faire porter de nouvelles recherches. Une bibliographie méthodique, comportant une sage appréciation des ouvrages parus jusqu'en 1908 est donnée par Dom Chr. Baur : *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Essai présenté à l'occasion du XVe centenaire de saint Jean Chrysostome*, Université de Louvain, *Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie*, Louvain et Paris, 1907, fasc. 18, p. 223-298. Ce travail, très important, fournit une première orientation pour toutes les études relatives à Jean. Pour les ouvrages parus de 1910 à 1915 on peut consulter K. Münscher, dans le compte rendu publié par le *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, 1915, t. CLXX, p. 181 sq.

Il faut mentionner dès maintenant parmi les articles généraux les plus importants ceux de E. Venables, *Chrysostom*, dans *A Dictionary of christian biography*, t. I, p. 518-535; de E. Preuschen, *Chrysostomus*, dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. IV, p. 101-111; de O. Bardenhewer, *Johannes Chrysostomus*, dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, t. VI, ou mieux dans la *Patrologie*, 3e édit. 1910, p. 297-314, et dans la *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, 1912, p. 324-361.

I. BIOGRAPHIE. — Parmi les auteurs modernes et récents, il faut citer : G. Hermant, *La vie de S. Jean Chrysostome*, Paris, 1664; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1706, t. XI, p. 1-405; 547-626; J. Stilting, dans les *Acta Sanctorum*, septembre, t. IV, Anvers, 1753, p. 401-709; A. Neander, *Der hl. Johannes Chrys., und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1821-22, 4e édit., 1858; E. Martin, *S. Jean Chrysostome, ses œuvres et son siècle*, 3 vol. in-8°, Montpellier, 1860; A. Puech, *S. Jean Chrysostome*, dans la collection *Les saints*, Paris, 1900, 5e édit. 1905; A. Ch. Papadopoulos, [illegible], Alexandrie, 1908.

On trouvera quelques points de détail traités dans [illegible], *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del Comitato per il XV centenario della sua morte*, fasc. 1-3, Roma, 1908; par exemple : A. M. Amelli, *S. Giovanni Crisostomo anello provvidenziale tra Constantinopoli e Roma*, fasc. 1, p. 47-59; A. Naegle, *Chrysostomos und Libanios*, fasc. 1, p. 81-142; Wuescher-Becchi, *Saggio d'iconografia di S. Giov. Cris.*, fas. 3, p. 1015-1038; P. A. Rocchi, *Leggendologia o storia delle reliquie di S. Giovanni Cris.*, fasc. 3, p. 1039-1110.

II. ŒUVRES. — On possède trois éditions complètes des œuvres de Jean : celles de Fronton du Duc, de Savile et de Montfaucon. [illegible] l'édition de Fronton du Duc, 6 volumes parurent de [illegible] à 1624; Ch. Morel et S. Cramoisy publièrent en [illegible] les 6 derniers volumes. Les 12 vol. furent réimprimés en [illegible] à Francfort, en 1701 à Mayence, en 172[illegible] à Francfort et Amsterdam. L'édition d'H. Savile en 8 vol. in-fol., parut à Éton en 1612, elle n'a pas été réimprimée. Enfin l'édition de Montfaucon en 13 vol. in-fol. parut à Paris de 1718 à 1738; elle fut plusieurs fois réimprimée à Venise : 1734-1741; 1775, 1780. Une *editio parisiana altera, emendata et aucta* (préparée par Sinner, Fix, et Dubner), parut de 1834 à 1839 à Paris, chez Gaume, en 13 vol. in-8°; Migne, *P. G.*, t. XLVII à LXIV, reproduit le texte de Montfaucon sauf pour les *Hom. in Matth.* qui donnent le texte de Field, Cambridge, 1839, il y ajoute un supplément très riche, mais très peu critique.

Aucune de ces éditions ne repose sur une collation suffisante des mss. et le travail de classification des très nombreux mss. de Jean a été à peine commencé par J. Paulson, *Symbolæ ad Chrysostomum patrem : 1. De codice Lincopensi ; 2. de libro Holmensi*, Lund, 1889-90; *Notice sur un ms. de S. J. Chrys. utilisé par Erasme et conservé à la bibliothèque royale à Stockholm*, Lund, 1890.

Sur les fragments conservés dans les chaînes et les florilèges, il faut consulter les travaux de S. Haidacher, surtout : *Studien über Chrysostomus Eklogen* dans les *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wissensch. in Wien. Phil. hist. Klasse*, Vienne, 1902, t. CXLIV, *Chrysostomus-Fragmente in Maximos Florilegium und in den Sacra Parallela*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1907, t. XVI, p. 168-201.

Sur les anciennes traductions latines, voir Chr. Baur, *L'entrée littéraire de S. Chrys. dans le monde latin*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907, t. VIII, p. 249-265; A. Wilmart, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, dans *Journal of theological Studies*, juillet 1918, t. XIX, p. 305 sq.

Le fasc. 1 de Χρυσοστομικά donne des renseignements sur les traductions arménienne, géorgienne, arabe, russe ; cf. Baur, *op. cit.*, p. 196, 220 sq. Il faut ajouter à la bibliographie de Baur quelques travaux récents sur les versions arméniennes : L. Dieu, *Le commentaire arménien de S. Jean Chrysostome sur Isaïe, c. VIII-LXIV, est-il authentique?* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1921, p. 7-30; P. A. Vardanian, *Un fragment récemment découvert du commentaire de S. Jean Chrysostome sur l'évangile selon S. Matthieu*, dans *Handes Amsorya*, 1921, t. XXXV, p. 353-364; P. N. Akinian, *Deux nouveaux fragments du commentaire sur les Psaumes de S. Jean Chrysostome, dans une vieille version arménienne*, même revue, 1922, t. XXXVI, p. 321-332; P. A. Vardanian, *Homélie de S. Jean Chrysostome « in turturem »*, même revue, 1922, p. 333-344. Les traductions syriaques n'ont pas encore été étudiées, ni éditées, à l'exception de quelques homélies. Des mss. syriaques du British Museum, du VIe-VIIIe siècle avec des homélies de Jean sur les écrits du Nouveau Testament sont mentionnés par de Lagarde, *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Überstezung des alten Testaments*, Gœttingue, 1882, p. 51; quelques homélies traduites en copte, dans Budge, *Coptic homilies in the dialect of upper Egypt*, Londres, 1910, p. 1-57, 147-203; 133-143; 275-285; cf. Baur, *op. cit.*, p. 198; Zoega, *Catal. cod. copt.*, Rome, 1810, p. 4 sq., 120, 134 sq., 607 sq.

Les traductions en langues modernes sont nombreuses; on en trouvera une liste, sinon complète, du moins très étendue dans Baur, *op. cit.*, p. 182-222. Une traduction française des œuvres complètes de Jean a paru sous le titre : *Saint Jean Chrysostome, Œuvres complètes, traduites pour la première fois en français sous la direction de prêtres de l'Immaculée Conception de Saint-Dizier*, Bar-le-Duc, 1863-67, 11 vol. in-8°. Réédition (?) Arras, 1887-88 (le titre porte : sous la direction de M. Jeannin). Une autre traduction est celle de J. Bareille, Paris, 1864-72, 19 vol. in-8° et 1 vol. de tables, rééditée en 11 vol. in-8°, Paris, 1865-73.

Les œuvres les plus importantes se trouvent traduites en anglais dans la *Select library of the nicene and post-nicene Fathers of the christian Church*, éditée par Ph. Schaff, New-York, 1889-90, t. IX-XIV. En allemand la *Bibliothek der Kirchenvater*, Kempten, 1869-1884, a publié 10 vol. d'œuvres choisies. Dans la nouvelle édition de la *Bibliothek der Kirchenvater* ont déjà paru le commentaire sur saint Matthieu traduit par Chr. Baur, 1916, t. XXIII, XXV, XXVI, et XXVII, 1, et le *De sacerdotio* traduit par A. Naegle, 1916, t. XXVII, 2 : d'importantes introductions précèdent ces traductions.

On possède fort peu de travaux de critique littéraire, sur les œuvres de Jean. La chronologie des homélies et des différents écrits a été surtout étudiée par Tillemont et Stilting. Il reste à mentionner : G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Fri-

bourg-en-B., 1897, p. 565-574 : *Die schriftstellerische Tätigkeit des J. Chr. vor seinem öffentlichen Auftreten als Prediger zu Antiochien* ; p. 495-529 : *Die Predigttätigkeit des J. in Antiochien*; P. Batiffol, *De quelques homélies de saint Jean Chrysostome*, dans *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 566-572; J. Pargoire, *Les homélies de saint Jean Chrysostome en juillet 399*, dans *Échos d'Orient*, 1899-1900, t. III, p. 151-162.

La critique d'authenticité a été surtout entreprise par S. Haidacher, dans des articles parus dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* de 1894 à 1908. On verra aussi P. Batiffol, *Sermons de Nestorius*, dans *Revue biblique*, 1900, t. IX, p. 329-52; Dom G. Morin, *Étude sur une série de discours d'un évêque du VIe siècle*, dans la *Revue bénédictine*, 1894, t. XI, p. 385 sq.; *Les monuments de la prédication de saint Jérôme*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, t. I, p. 393-434; ce dernier article est reproduit dans : *Études, textes, découvertes*, 1913, t. I, p. 220 sq.; Vogt, *Zwei Homilien des hl. Chrysostomus mit Unrecht unter die zweifelhaften verwiesen*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, t. XIV, p. 498 sq.

Sur le *De sacerdotio* en particulier et les circonstances de sa composition, voir A. Cognet, *De Joannis Chrys. dialogo qui inscribitur περὶ ἱερωσύνης λόγοι ϛ'*, Paris, 1900 ; J. Volk, *Die Schutzrede des Gregorius von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrys.*, dans *Zeitschrift fur praktische Theologie*, 1895, t. XVII, p. 56-63; S. Colombo, *Il prologo del περὶ ἱερωσύνης di S. Giovanni Cris.*, dans *Didaskaleion*, 1912, t. I, p. 39-47; A. Naegele, *Zeit und Veranlassung der Abfassung des Chrys. Dialogs De sacerdotio*, dans *Historisches Jahrbuch*, 1916, p. 1-48; J. Stiglmayr, *Die historische Unterlage der Schrift des hl. Chrys. über das Priestertum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1917, t. XL, p. 413-449.

III. DOCTRINE. — *Sur les rapports de Jean et de l'hellénisme* : A. Nægele, *J. Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1904, t. XIII, p. 73-113; Th. E. Ameringer, *The stylistic influence of the second sophistic in the panegyrical sermons of S. John Chrysostom, a study in greek rhetory*, Washington, 1921; P. H. Degen, *Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomus, Beitrag zur Geschichte von Metaphor, Allegorie und Gleichniss in der griechischen Prosaliteratur*, Fribourg et Olten, 1921. Sur l'inspiration de l'Écriture : S. Haidacher, *Die Lehre des hl. J. Chrys. über die Schriftinspiration*, Salzbourg, 1897.

Sur l'Église. — M. Jugie, *Saint Jean Chrysostome et la primauté de saint Pierre*, dans *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 5-15 et *S. J. Chrys. et la primauté du pape*, *ibid.*, p. 193-202; N. Cardinal Marini, *Il primato di S. Pietro e de suoi successori in san Giovanni Crisostomo*, Rome, 1919.

Sur l'Eucharistie : G. E. Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, § 21 *Chrysostomus*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1865, t. X, p. 446-462 ; J. Sorg, *Die Lehre des hl. Chrys. über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Transsubstantiation*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1897, t. LXXIX, p. 259-297; A. Naegele, *Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus*, dans *Strassburger theologische Studien*, Fribourg, 1900, t. III, fasc. 4 et 5; Salaville, *L'épiclèse d'après saint Chrysostome et la tradition occidentale*, dans *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 101-112.

Sur la pénitence : J. Turmel, *Saint Jean Chrys. et la Confession*, dans *Revue du Clergé français*, 1907, t. XLIX, p. 294-307; P. Galtier, *Saint Jean Chrys. et la confession*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910, t. I, p. 209 sq., 313 sq.

Sur l'Extrême-Onction : J. Kern, *Ein missverstandenes Zeugnis des hl. J. Chrys. für das Sakrament der letzten Ölung*, *Hom.* [illegible] *in Matth.*, *P. G.*, t. LVII, col. 384, dans *Zeitschr. für katholische Theologie*, 1905, t. XXIX, p. 382-389.

Sur la morale: A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle; Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891 ; G. Kopp, *Die Stellung des hl. Johan. Chrys. zum weltlichen Leben* (dissertation inaugurale), Münster, 1905; H. Dacier, *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IVe siècle de l'Église grecque*, Paris, 1907; J. M. Vance, *Beiträge zur byzantinischen Kulturgeschichte am Ausgang des IV Jahrhunderts aus den Schriften des Joh. Chrys.* (dissertation inaugurale), Iéna, 1907; A. Hülster, *Die pädagogischen Grundsätze des hl. Joh. Chrys.* dans *Theologie und Glaube*, 1911, t. III, p. 203-227; A. Moulard, *S. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923.

Sur Jean orateur et prédicateur : Paul Albert, *Saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858; L. da Volturino, *Studio oratori sopra S. Giovanni Chris., rispetto al modo di predicare dignitosamente e fruttuosamente*, Quaracchi, 1884; Ch. Molines, *Chrysostome orateur*, Montauban, 1886; Scheiwiller, *Zwei Leuchten der geistlichen Beredsamkeit in der altchristlichen Kirche* (Chrysostomus und Gregor von Nazianz), dans *Theologische praktische Quartalschrift*, 1902, t. LV, p. 70-89; 324-343.

C. BARDY.

30. JEAN CLIMAQUE (Saint) auteur ascétique grec, ainsi appelé du titre (Κλίμαξ, *Scala*) de son ouvrage. Sa vie soulève encore de nombreux problèmes. La notice officielle que lui consacre la liturgie grecque se réduit à ceci. Jean, dont on n'indique pas le lieu d'origine, se fait moine au Sinaï dès l'âge de seize ans; à dix-neuf ans accomplis, il embrasse le vie érémitique à Tholas, à 5 milles du couvent, et la mène durant quarante années consécutives, au bout desquelles il devient abbé du Sinaï et meurt après avoir composé son *Échelle*. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, Bruxelles, 1902, p. 571-574. Il n'y a dans cette notice aucun synchronisme qui permette de fixer même approximativement l'époque où vécut le héros. Une *Vie* abrégée, placée en tête de l'*Échelle* et écrite par Daniel de Raithu, ne contient absolument rien de plus, en dépit de violents efforts de style, sauf peut-être l'appel final au témoignage de Jean de Raithu, le destinataire de l'*Échelle*, ce qui indiquerait un auteur presque contemporain. Mais Daniel déclare lui-même ignorer la patrie de celui dont il entreprend d'écrire l'histoire, et cet aveu chez un contemporain nous semble étrange. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 596-608. Cette vie est suivie, col. 608-609, de quelques anecdotes, qui ont été depuis reconnues pour des emprunts aux *Récits* du moine Anastase le Sinaïte, F. Nau, *Le texte grec des récits du moine Anastase*, dans *Oriens christianus*, 1902, t. II, p. 58-87, et le docte éditeur de ces derniers a cru pouvoir tirer de l'un d'eux, le XXXIIe, la preuve que Jean Climaque était mort vers 649. F. Nau, *Note sur la date de la mort de Saint Jean Climaque*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, t. XI, p. 35-37. La critique a généralement fait bon accueil à cette démonstration sans observer qu'elle portait à faux. Le Jean dont il est question dans le récit, dont se réclame F. Nau, est expressément désigné sous le nom de Jean le Sabaïte. Il faudrait donc, pour pouvoir en faire état, prouver d'abord que Jean le Sabaïte n'est autre que Jean Climaque; mais celui-ci serait le premier à protester contre pareille identification. Il nous parle en effet de ce Jean le Sabaïte avec le respect, sinon d'un disciple pour son maître, du moins d'un homme pour un vieillard. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 720-721. Si donc, comme l'établit F. Nau, le héros du récit XXXII est mort en 649, comme ce personnage est Jean le Sabaïte, beaucoup plus âgé que Jean Climaque, au témoignage de Climaque lui-même, il faut en conclure que ce dernier est mort plus tard, vers 680, ou au plus tôt vers 670. Est-il possible de descendre si bas? Climaque, il est vrai, ne fait aucune allusion à l'invasion arabe (le Caire fut occupé le 21 décembre 640), et il paraît extraordinaire qu'un tel événement n'ait laissé aucun écho dans ses écrits. Quoi qu'il en soit, il est impossible de tirer du récit XXXII d'Anastase autre chose que ce qu'il contient, à savoir que Jean le Sabaïte est mort un an avant la rédaction de ce récit. Autre observation. Plusieurs des récits publiés par Nau mettent en présence le *vieux* Jean le Sabaïte et le *jeune* Jean, futur higoumène du Sinaï, nouvellement tonsuré. La tradition, acceptée par Nau, identifie ce Jean, disciple de Martyrius, avec le Climaque. Celui-ci n'est donc pas Jean le Sabaïte, et les récits d'Anastase sont antérieurs à Climaque, ou du moins à la mort de ce dernier. En voici une preuve de plus. Le récit IX d'Anastase a pour héros Georges Arsélaïte, *Oriens christianus*,

loc. cit., p. 65, et Climaque nous parle de son côté du même personnage comme d'un saint vieillard. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1112 *b*.

Est-il possible de trouver ailleurs quelque synchronisme moins flottant? Peut-être. On sait que Jean est communément désigné dans les manuscrits de l'*Échelle* par le nom de Jean *le Scholastique*. Or nous trouvons dans Jean Moschus, *Pratum spirituale*, c. CII, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2960, la mention d'un Jean le Scholastique abbé, qui doit être le nôtre. La scène, rappelée par Moschus et si étrangement défigurée dans la traduction latine par le superbe contre-sens du début, nous est décrite tout au long par Sophrone lui-même dans le récit du miracle dont il fut l'objet à Alexandrie. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 3665-3676. Celui que Moschus appelle Jean le Scholastique se nomme chez Sophrone Jean le *Rhéteur*, *ibid.*, col. 3673 *a*. Mais on sait que chez les écrivains de cette époque, les mots de rhéteur et de scholastique sont synonymes et signifient avocat. Il s'agit donc bien, de part et d'autre, du même personnage. Or la maladie de Sophrone dont fut témoin Jean le Scholastique, eut lieu durant l'année 607-608 à Alexandrie, comme il résulte des études concordantes de S. Vailhé, *Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1903, t. VII, p. 360-385, t. VIII, p. 32-69, 356-387, et de H. Usener, *Der heilige Tychon*, Leipzig, 1907, p. 98. Jean le Rhéteur avait reçu, au dire de Sophrone, le titre de *préfet* (ἔπαρχος), distinction purement honorifique, dont un autre scholastique plus ancien, le fameux Evagre, avait également été investi. Mais il y a mieux encore. Au témoignage du même Sophrone, Jean le Rhéteur, qui se trouvait aux côtés du narrateur en 607-608, avait été le disciple préféré d'Euloge, qui l'avait amené avec lui d'Antioche à Alexandrie lors de son élévation au patriarcat de cette ville (580-607). Il était engagé alors dans les liens du mariage, mais sa femme Rhodope, en dépit d'un pèlerinage aux saints Cyr et Jean, avait été emportée par une maladie infectieuse. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 3640. Et comme Sophrone nous dit que les deux époux avaient mené à Alexandrie le vie commune durant assez longtemps, Jean déjà prêtre (*abbas*) en 607-608, au rapport de Moschus, n'avait pu embrasser l'état monastique avant 590 ou 600. Il devait avoir, lors de son arrivée à Alexandrie en 580, une trentaine d'années, ce qui reporterait sa naissance aux alentours de 550.

Ces déductions ne concordent pas tout à fait, j'en conviens, avec le synaxaire ni avec la vie abrégée, ces deux documents dérivant d'ailleurs en toute évidence l'un de l'autre. Mais quelle est la valeur de ces documents? L'auteur principal, Daniel de Raithu, ne nous dit-il pas ignorer totalement la vie antérieure de son héros et son pays d'origine? De plus, rien dans son récit ne vient justifier le titre de scholastique, que les manuscrits sont unanimes à décerner à l'auteur de l'*Échelle*. Il n'y a aucune allusion non plus, dans cette même vie, à un séjour du Climaque dans les monastères égyptiens. Or, celui-ci nous assure y avoir vécu au moins deux ans, probablement à Scété, dont il préfère les moines à ceux de Tabenne, nouvelle preuve qu'il a dû voyager dans tous les monastères égyptiens. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 764 sq., 1106. Au reste, il émaille ses instructions d'une foule de traits empruntés aux moines d'Égypte. Dans notre hypothèse, au contraire, ces fréquentes allusions au monachisme égyptien s'expliquent aisément, de même que le titre de scholastique, retenu d'ailleurs par Daniel de Raithu, au moins dans le titre de sa prétendue vie. Si les pieux chroniqueurs du Sinaï sont si sobres de détails sur les premières années du Climaque, c'est peut-être parce qu'ils n'en savaient rien, peut-être aussi qu'ils ne voulaient pas rappeler le mariage de leur héros. Quoi qu'il en soit, les témoignages concordants de Jean Moschus et de Sophrone nous permettent d'affirmer que l'abbé Jean le Scholastique de 607-608 est le même que le disciple du patriarche Euloge, qu'il était venu d'Antioche, comme la plupart des écrivains décorés du titre de scholastique, qu'il avait embrassé la vie monastique vers 590-600, et qu'il y a les plus grandes probabilités pour ne pas dire certitude, que ce Jean le Scholastique et Jean Climaque sont un seul et même personnage.

Quant à l'œuvre elle-même, composée à la demande de Jean, abbé de Raithu (voir à ce nom), son auteur lui donna le nom d'*Échelle*, en souvenir de la vision de Jacob, et il la divisa en trente échelons ou degrés, pour rappeler les trente ans de vie cachée de Notre-Seigneur Jésus-Christ. *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1161. Considérée dans son ensemble, elle comprend comme deux parties distinctes, d'abord la lutte contre les vices, c'est l'objet des vingt-trois premiers chapitres; puis l'acquisition des vertus, c'est le sujet des derniers chapitres. Le *Liber ad pastorem*, que l'on regarde aujourd'hui comme un traité à part, au moins dans les éditions courantes, faisait à l'origine partie intégrante de l'ouvrage, comme le contexte l'indique. Le style offre, comme dans tant d'autres livres de cette époque, un singulier mélange de tournures recherchées et de locutions populaires : c'est déjà la lutte séculaire entre le parler savant et le dialecte de la foule, et si l'on veut bien se rappeler que c'est là une caractéristique de l'école d'Antioche, on aura moins de difficulté à accepter ce qui a été dit ci-dessus des premières années de Jean. La composition est d'ailleurs très inégale. Ici ce sont des définitions abstraites, des descriptions accumulées de façon à dépeindre sous les plus vives couleurs tel vice ou telle vertu; là, des digressions fort prolixes, remplies d'ailleurs d'intéressantes anecdotes. Si l'auteur doit beaucoup à ses devanciers en ascétisme, il les nomme fort peu. Une fois il cite Cassien, col. 718; une autre fois, Évagre, mais pour le condamner, col. 866; une autre fois, col. 950, le théologien Grégoire, c'est-à-dire Grégoire le Grand, l'ami et le correspondant d'Euloge d'Alexandrie, le premier maître spirituel de Climaque, si notre hypothèse est exacte. Qu'il s'agisse bien, dans le passage cité, de Grégoire le Grand, et non de Grégoire de Nazianze, on n'en saurait douter. La doctrine rappelée par Climaque se trouve clairement exposée dans le premier, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621, tandis qu'on la chercherait en vain dans le second. Voir sur ce point spécial O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, Munich, 1893, p. 47 sq. La *Regula pastoralis* du grand pape avait été traduite en grec par Anastase II d'Antioche (599-602), et il n'est point téméraire de penser que la lecture de cet ouvrage ait suggéré à Climaque la première idée de son *Liber ad pastorem*. Les autres autorités dont il se réclame sont des moines contemporains qu'il a personnellement connus ou dont il a entendu parler par des témoins de leur vie. Peu de psychologie, beaucoup d'empirisme, tel est le caractère de cette mystique, si goûtée des Orientaux, que les manuscrits de l'*Échelle* ne se comptent pas. Peu de livres ont été plus lus que celui-là, comme le montrent non seulement le nombre des manuscrits qui le contiennent, mais encore les innombrables scholies dont il a été l'objet, et les traductions en toute langue qui en ont été faites.

Il n'y a pas encore d'édition critique. L'édition princeps, due à Matthieu Raderus, Paris, 1633, et reproduite par *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 596-1209, est absolument insuffisante. Il en est de même de celle toute récente du moine-ermite Sophronios, [illegible], Constantinople, 1883, p. IV, 1 pl., 190 p., 1 f. Le *pri-*

mum nunc græce edita n'est mis là que pour réclame, car Sophronios connaît parfaitement l'édition de Raderus, puisqu'il lui emprunte les récits anonymes placés par le premier éditeur à la suite de la vie proprement dite par Daniel de Raithu. On aurait d'ailleurs grand tort de dédaigner cette édition; sans être critique, elle est supérieure sous certains rapports à celle de Raderus-Migne.

Aux ouvrages indiqués par U. Chevalier dans son *Répertoire*, ajouter H. Hurter, *Nomenclator*, 1903, 3e édit., t. I, col. 582-583.

L. Petit.

31. JEAN DAMASCÈNE (Saint), Père et docteur de l'Église, de la première moitié du VIIIe siècle. I. Vie. II. Écrits (col. 696). III. Doctrine, col. 708. IV. Influence sur la théologie de l'Orient et de l'Occident (col. 748).

I. Vie de saint Jean Damascène. — Les renseignements certains que nous possédons sur la vie de saint Jean de Damas, couramment appelé Damascène, se réduisent à fort peu de chose. Quand on a dit qu'il était originaire d'une riche famille chrétienne de Damas, qu'il fut moine et prêtre au couvent de Saint-Sabas, près de Jérusalem, qu'il s'illustra en prenant la défense du culte des images, au début de la persécution iconoclaste, qu'il mourut très probablement à Saint-Sabas le 4 dévembre 749, et qu'il n'était sûrement plus de ce monde, le 10 février 753, au moment où s'ouvrit le conciliabule iconoclaste de Hiéria, il ne reste plus à ajouter à ces grandes lignes que quelques détails mêlés de conjectures.

Il avait hérité de son grand-père le surnom arabe de *Mansour*, qui signifie *victorieux* et non λελυτρωμένος, *racheté*, comme traduit Théophane, *Chronog.*, ad annum 19 Leonis, *P. G.*, t. CVIII, col. 841. Le même Théophane nous apprend que l'empereur Constantin Copronyme le faisait anathématiser par son clergé, une fois l'an, et qu'il avait changé le nom de Mansour en celui de *Mamser*, Μανζηρός, qui signifie en hébreu *bâtard*, ממזר, *ibid.* Les autres Byzantins paraissent ignorer ce détail, et voient une injure dans le simple nom de Mansour. Cf. *Actes du VIIe concile*, sess. VI. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 356. Le père de Jean fut vraisemblablement ce Sergius, fils de Mansour, que Théophane appelle χριστιανικώτατος, et qui remplit la charge de logothète général, γενικὸς λογοθέτης, sous le calife Abdul-Melek (685-705). Théophane, *op. cit.*, ad an. 6 Justiniani Rhinotmeti, col. 711 C. Cf. la note de Lequien, *P. G.*, t. XCIV, col. 435. Cette charge devait sans doute consister à percevoir les impôts auprès des chrétiens pour le compte du calife. Il semble que Jean lui-même succéda à son père dans cet emploi, avant de se retirer à Saint-Sabas. C'est ce qu'insinue un passage des *Actes* du VIIe concile, où il est dit que notre saint abandonna tous ses biens, *à l'exemple de l'évangéliste Matthieu.* Mansi, *loc. cit.* Cette hypothèse est bien plus vraisemblable que ce que nous raconte son biographe du Xe siècle, le patriarche Jean VI de Jérusalem, mort vers l'an 970. Cf. Lequien, *Oriens christianus*, t. III, p. 466. Celui-ci veut que Jean ait été grand-vizir, πρωτοσύμβουλος, du calife de Damas. *Vita S. Joannis Damasceni*, 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 449. Disons en passant que les invraisemblances, les légendes et les erreurs abondent dans cette mauvaise biographie au style ampoulé, écrite d'après un document arabe, qui ne devait pas valoir mieux. Si tout n'y est pas faux, la part de vrai y est bien minime. Nous hésitons à faire rentrer dans cette part les détails relatifs à l'éducation de Jean. D'après le biographe, Sergius aurait donné pour précepteur à son fils un savant moine d'Italie du nom de Cosmas, emmené captif à Damas par les Arabes. Ce Cosmas, dit l'Ancien, aurait eu pour élève, en même temps que notre Jean, Cosmas, dit le Jeune, le futur évêque de Maïouma, à qui Jean devait dédier plus tard son principal ouvrage : *La source de la connaissance.* Sergius aurait adopté ce jeune hiérosolymitain, devenu orphelin en bas-âge. Cf. H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiæ Constantinopolitanæ*, dans *Acta sanctorum novembris*, *Propylæum*, p. 395-396. Rien dans l'épître dédicatoire de la *Source de la connaissance* ne fait allusion à ces anciennes relations entre Jean et l'évêque de Maïouma. Il reste seulement que Cosmas fut moine de Saint-Sabas avant d'occuper le siège de Maïouma, et qu'il fut l'émule de Jean dans la poésie liturgique.

Un écrit de Jean peu remarqué et qu'il y a tout lieu de croire authentique, l'*Expositio et declaratio fidei*, *P. G.*, t. XCV, col. 417-438, qui ne nous est parvenu que dans une traduction arabe, nous fournit sur sa vie quelques renseignements autrement sûrs que ceux que nous trouvons dans le récit du biographe. Nous y trouvons, semble-t-il, la profession de foi même que Jean récita publiquement, le jour de son ordination sacerdotale, comme il ressort de ce passage : *Vocasti me, nunc, o Domine, per manus pontificis tui ad ministrandum alumnis tuis. P. G., loc. cit.*, col. 418. Ce pontife qui lui imposa les mains fut, sans nul doute, le patriarche Jean IV, de Jérusalem (706-734), dont le Damascène se déclare le disciple et l'ami intime dans la *Lettre sur le Trisagion. P. G.*, t. XCV, col. 57. Au début de cette profession de foi, Jean fait quelques vagues allusions à sa vie passée. Il rappelle sa naissance terrestre et sa naissance à la vie surnaturelle par le saint baptême, sa participation aux divers mystères, son éducation chrétienne. Il ajoute : *Pavisti me, o Christe Deus meus, in loco virenti, et nutrivisti aquis rectæ doctrinæ per manus pastorum tuorum. Loc cit.*, col. 418. Il semble, d'après ces mots, que ses maîtres dans la doctrine sacrée ont été des prêtres ou des évêques; et parmi ces derniers, il faut placer le patriarche Jean. Le *locus virens* est sans doute la laure de Saint-Sabas. Ajoutons qu'au moment où le nouveau prêtre prononce sa profession de foi, la persécution contre les images n'a pas encore commencé; car il n'y est fait aucune allusion dans l'énumération des hérésies qui termine la pièce. Ce point est important. Il nous permet d'affirmer que Jean était prêtre antérieurement à 726, et que ses trois lettres, pour la défense des images furent écrites non à Damas, mais à Saint-Sabas ou à Jérusalem. Cela ressort, du reste, assez clairement d'un passage qui se lit à la fin de la première et de la seconde de ces lettres : « *Nous ne supporterons pas*, dit le saint, parlant presque au nom du patriarche de Jérusalem, *qu'on enseigne une foi nouvelle, car de Sion sortira la loi, et la parole du Seigneur de Jérusalem, suivant l'oracle prophétique de l'Esprit Saint.... Si nous en voyons qui s'obstinent dans leur opinion perverse — puisse le Seigneur ne pas le permettre, — alors nous ajouterons le reste.* » *De imaginibus*, I, *P. G.*, t. XCIV, col. 1281. Le reste, c'était la sentence d'excommunication contre Léon l'Isaurien et ses partisans que Jean prononça, en effet, la treizième année du règne de cet empereur (730), avec des évêques, de l'Orient, σὺν τοῖς τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόποις, Théophane, *op. cit.*, ad an. 13 Leonis. *P. G.*, t. CVIII col. 824. Nul doute qu'à ce concile notre saint n'ait tenu une place importante.

Ainsi croule par la base le récit légendaire du biographe sur la fausse lettre fabriquée par Léon l'Isaurien pour compromettre « le grand vizir » Jean auprès du calife, et sur tout ce qui s'en serait suivi : Jean ne pouvant établir son innocence et condamné à subir l'amputation de la main droite; miracle de la sainte Vierge, restituant au défenseur des images le membre amputé; résolution de Jean, après ce miracle, de quitter le monde et d'entrer à Saint-Sabas. Il faut voir en tout cela un conte arabe. Après cela, on hésite à ajouter quelque crédit au récit des multiples épreuves que le vieillard sabaïte chargé de former l'ex-grand

vizir aux vertus religieuses lui aurait fait subir. La vente des corbeilles par le novice dans les rues de Damas (!) doit être une pure imagination.

Somme toute, Jean dut se faire moine de bonne heure, probablement vers l'âge de trente ans. Les synaxaires nous disent qu'il parvint jusqu'à une vieillesse heureuse et féconde, ἐν γήρᾳ πίονι. H. Delehaye *op. cit.*, p. 279. Cette affirmation est confirmée par Jean lui-même : au moment où il prononce en un même jour ses trois homélies sur la Dormition, il est arrivé à l'hiver de la vie, ἐν χειμῶνι ἐτῶν, τὸν γεγηρακότα λόγον. *Homil.* II, *in Dormitionem*, 1, *P. G.*, t. XCVI, col. 724. Si nous lui accordons un minimum de 75 ans, du moment qu'il est à peu près sûr qu'il est mort en 749, il a dû naître vers 674-675. Entré au couvent, au début de l'épiscopat du patriarche Jean, en 706, il a eu le temps d'être instruit par lui dans les sciences divines, et d'être vraiment son disciple. C'est à la laure de Saint-Sabas qu'il a dû composer tous ses ouvrages théologiques. Il conservait, du reste, d'étroites relations avec le clergé de Damas, comme nous le verrons tout à l'heure, en parlant de ses écrits. Devenu prêtre et possédant à un haut degré le don de la parole, il était invité à prêcher aux grandes solennités hiérosolymitaines. Les échantillons, trop rares, qui nous sont parvenus de son éloquence font regretter les homélies perdues.

Cette éloquence répandue dans tous ses écrits lui valut bientôt d'être comparé à la rivière qui arrose Damas, sa patrie, et en fait la pe le de la Syrie : C'est l'historien Théophane qui, dès le début du IXe siècle, lui donne le nom de Chrysorrhoas, qui *roule de l'or*, tant à cause de l'élégance fleurie de ses discours que de l'éclat de sa vertu. *Op. cit.*, ad an. 2 Constantini, col. 841. Sa sainteté, on la voit transparaître dans ses œuvres. Le ton d'humilité sincère avec lequel il parle de lui-même en plusieurs endroits de ses écrits, allant jusqu'à se traiter d'homme ignorant, son amour pour Jésus-Christ, sa tendre dévotion à Marie, son dévoûment pour l'Église qui lui a fait composer tous ses ouvrages, tout cela nous montre que le docteur de Damas appartient à la race des grands saints qui ont illustré l'Église à la fois par leur science et par leur vertu.

Son culte dut commencer presque aussitôt après sa mort. Le VIIe concile œcuménique fait de lui le plus grand éloge, dans sa sixième session, et à la septième lui crie : « *Mémoire éternelle* ». Le concile iconoclaste de Hiéria avait dit, en parlant des trois défenseurs des saintes images : Germain de Constantinople, Jean de Damas, Georges de Chypre : « *La Trinité a fait disparaître les trois*, ἡ Τριὰς τοὺς τρεῖς καθεῖλεν. » Mansi, t. XIII, col. 356. Les Pères du VIIe concile changèrent la formule en celle-ci : Ἡ Τριὰς τοὺς τρεῖς ἐδόξασεν, *La Trinité a glorifié les trois. Ibid.*, col. 400. Théophane appelle Jean « notre père saint », ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Ἰωάννης, *loc. cit.* Son nom apparaît au 4 décembre dans les plus anciens synaxaires connus. Delehaye, *op. cit.*, p. 278-279. Quelques-uns, comme le cod. *40* du couvent Sainte Croix de Jérusalem, qui est du Xe-XIe siècle, fixent sa fête au 29 novembre. *Ibid.*, p. 263. L'Église grecque a retenu la date du 4 décembre. Le martyrologe romain place le *dies natalis* de Jean au 6 mai. Par un décret du 19 août 1890, le pape Léon XIII l'a proclamé docteur de l'Église, et a étendu sa fête à l'Église universelle, en la fixant au 27 mars. Leonis XIII Pont. max., *Acta*, t. X, p. 216-218. Longtemps vénéré à la laure de Saint-Sabas, où Jean Phocas le voyait encore au XIIe siècle, *Descriptio Terræ sanctæ*, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 948, son corps fut ensuite transporté à Constantinople, comme nous l'apprend Georges Pachimère, au XIVe siècle, *Historia*, *De Andronico*, l. I, c. XIII. Certains martyrologes latins semblent faire allusion à cette translation, quand ils disent, au 6 mai : *Constantinopoli, depositio sanctæ memoriæ Joannis Damasceni, doctoris egregii.* Cf. la longue note de Lequien, *P. G.*, t. XCIV, col. 483-488.

La notice biographique qu'on vient de lire est nouvelle sur plusieurs points. Nous apportons ci-après, en parlant des écrits du saint, quelques autres déterminations chronologiques. La *Vie* écrite par Jean de Jérusalem sur la fin du Xe siècle a servi de source à presque toute les notices anciennes et modernes. Elle fut publiée en traduction latine seulement dans les *Acta sanctorum*, mai, t. II, p. 109-118. Lequien en donne le texte original avec traduction latine en tête des œuvres du saint docteur, en l'accompagnant de notes critiques qui la contredisent par endroits. Cette édition est reproduite dans *P. G.*, t. XCIV, col. 429-490. Le savant éditeur n'a pas essayé d'écrire lui-même une biographie du Damascène, en prenant ses œuvres pour base. Il s'est contenté de recueillir les témoignages des anciens écrivains orientaux et occidentaux sur le saint docteur, ainsi qu'un certain nombre de notices hagiographiques empruntées aux synaxaires grecs et aux martyrologes latins. Ces témoignages et ces notices, de même qu'une traduction latine d'une biographie grecque différente de celle de Jean de Jérusalem, et le récit de Vincent de Beauvais dans le *Speculum historiale*, se trouvent dans *P. G.*, *ibid.*, col. 489-514. Papadopoulos-Kérameus a publié dans les Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. IV, S. Pétersbourg, 1897, p. 303-350, une vie anonyme des saint Cosmas et Jean Damascène postérieure à celle du patriarche Jean de Jérusalem et encore plus légendaire. Il n'y a rien à en tirer. Rien à tirer non plus du panégyrique de S. Jean composé par Constantin Acropolite au XIVe siècle. *P. G.*, t. CXL, col. 812-885. Ce morceau n'est qu'une paraphase de la bibliographie du Xe siècle. La meilleure notice ancienne, est celle des premiers synaxaires, telle qu'elle se lit dans l'édition du P. Delehaye, *Acta sanctorum novembris, Propylæum*, p. 278-279. C'est en se fondant sur la *Vie de saint Étienne le Sabaïte*, neveu de S. Jean Damascène, que le P. S. Vailhé est arrivé à fixer avec une très grande probabilité la date de la mort du saint docteur : *Date de la mort de saint Jean Damascène*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 28-30. Cette *Vie de saint Étienne*, écrite par le moine Léonce de Saint-Sabas avant l'année 809, est malhereusement incomplète. Cf. *Acta sanctorum*, juil., t. III, p. 504-584. Parmi les notices biographiques écrites par des modernes, la meilleure est celle de H. Lupton, dans le *Dictionary of christian biography* de W. Smith et H. Wace, t. III 1882, p. 409-423. L'auteur a utilisé les deux articles de Félix Nève sur saint Jean Damascène parus dans la *Revue belge et étrangère*, t. XII (1861), p. 1 et 117.

II. ÉCRITS DE SAINT JEAN DAMASCÈNE. — Saint Jean Damascène est avant tout un théologien, et l'on peut dire qu'il n'est que cela. S'il s'occupe parfois de questions philosophiques, c'est toujours en vue de la théologie. Pour lui, les diverses sciences humaines ne sont que les servantes de cette reine : πρέπει τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι, dit-il au début de sa *Dialectique*, *P. G.*, t. XCIV, col. 532 *b*. Cela n'empêche pas son activité littéraire de se manifester sous des formes très variées; car de la théologie il a cultivé presque toutes les branches. Le premier dans l'Église, il tente un exposé synthétique du dogme, et il le défend contre les diverses hérésies de son temps. Il s'occupe en même temps d'exégèse, de morale et d'ascétique. Il prononce de belles homélies pleines de doctrine, et cultive la poésie liturgique. C'est sous ces six rubriques : *Dogmatique*, *Polémique*, *Exégèse*, *Morale et ascétique*, *Homilétique*, *Poésie liturgique*, que nous allons grouper ses divers écrits. Nous essaierons ensuite d'en donner une classification chronologique, dans la mesure où la chose est possible. Nous terminerons par quelques brèves indications sur les œuvres perdues, douteuses ou apocryphes.

Disons tout de suite que plusieurs des écrits authentiques portent des traces d'additions et de corrections importantes. L'explication de ce fait nous est fournie par le biographe du Xe siècle, qui nous dit que sur

la fin de sa vie, le saint docteur fit une revision générale de tous ses écrits pour en retoucher le fond et la forme. *Vita*, 36, col. 484 *b*. La tradition manuscrite confirme pleinement cette affirmation.

1° *Exposés dogmatiques*. — 1. L'œuvre la plus importante de saint Jean Damascène, son vrai chef-d'œuvre, est un exposé du dogme catholique précédé d'une double introduction philosophique et historique. Le saint docteur lui a donné lui-même le titre général de *Source de la connaissance*, Πηγὴ γνώσεως ὀνομαζέσθω. *Dialectica*, c. II, t. XCIV, col. 533 *a*. C'est un des derniers ouvrages de Jean, écrit sur l'ordre de son ancien confrère de Saint-Sabas, Cosmas, devenu évêque de Maïouma, donc, après l'année 742. Comme il le déclare lui-même dans la lettre-dédicace, l'auteur ne veut être qu'un écho, *P. G.*, *ibid.*, col. 525 *a* mais c'est un écho singulièrement puissant, qui concentre et unifie les voix multiples des siècles antérieurs. L'ouvrage est divisé en trois parties. La première est intitulée : Κεφάλαια φιλοσοφικά ou *Dialectique*, t. XCIV, col. 525-676 ; la seconde : Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ ὅθεν ἤρξαντο καὶ πόθεν γεγόνασιν, ou *Livre des hérésies*, *ibid.*, col. 677-780 ; la troisième, de beaucoup la plus longue et la plus importante : Ἔκδοσις (ou Ἔκθεσις) ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, *Exposition de la foi orthodoxe*. *Ibid.*, col. 789-1228.

Les *chapitres philosophiques*, titre beaucoup plus exact que celui de *Dialectique*, devenu pourtant plus usuel, constituent une sorte d'introduction philosophique à l'exposé du dogme. C'est une série de définitions philosophiques, empruntées aux anciens philosophes, spécialement à Aristote et à Porphyre, et aussi aux Pères de l'Église, car, quoi qu'on en ait dit, saint Jean Damascène ne jure pas que par Aristote, et il raille les hérétiques qui veulent faire de ce philosophe le treizième apôtre. *Contra Jacobitas*, 10, t. XCIV, col. 1441 *a*. Même en philosophie, ses maîtres sont avant tout les Pères de l'Église. Il le montre bien quand il s'agit de définir la nature et la personne. On a de cette partie une double rédaction dans les mss : l'une plus longue, où abondent les répétitions ; l'autre beaucoup plus courte, qui doit être la dernière. L'édition de Lequien donne l'une et l'autre.

Le *livre des hérésies* sert d'introduction historique à l'*Exposé de la foi orthodoxe*. C'est une brève recension de 103 hérésies. Pour les 80 premières, l'auteur reproduit mot à mot le *Panarion* de saint Épiphane. Le reste est emprunté à divers auteurs : Théodoret, le prêtre Timothée de Constantinople, Léonce de Byzance, saint Sophrone. Il n'y a de vraiment original que ce qui regarde l'islamisme, l'iconoclasme et la secte mystique des aposkhites, apparentée aux massaliens.

L'*exposé de la foi orthodoxe* fut divisé par l'auteur en cent chapitres. Les manuscrits ne fournissent pas d'autre division. On a pris cependant l'habitude, en Occident, de le partager en quatre livres, sans doute pour l'adapter aux quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard. Cette division en quatre livres est celle des éditions imprimées. Si elle se justifie assez pour les trois premiers livres, elle est tout à fait arbitraire au passage du troisième au quatrième livre. Le livre I correspond à peu près à nos traités *De Deo uno et trino*. Le livre II traite spécialement de la création en général, des anges, des démons, de la nature visible, du paradis, de l'homme et de ses facultés, de la Providence. Ce second livre relève en grande partie de la philosophie et des sciences naturelles de l'époque. C'est le moins théologique des quatre. On y trouve des choses assez curieuses sur l'astronomie et la physique des anciens. On y apprend, par exemple, que deux animaux seulement ne peuvent pas remuer les oreilles : l'homme et le singe. Le livre III est entièrement consacré au mystère de l'incarnation et à ses suites. Le livre IV continue la christologie dans ses premiers chapitres, et traite ensuite de questions assez disparates : foi, baptême, culte de la croix, coutume de prier en se tournant vers l'Orient, eucharistie, mariologie, culte des saints et des images, canon des Écritures, terminologie scripturaire sur la personne de l'Homme-Dieu, réfutation du manichéisme, loi de Dieu et loi du péché, sabbat, virginité, circoncision, antéchrist et résurrection. Ce manque absolu de suite dans le IVe livre et ces retours sur des questions déjà traitées dans les livres précédents s'expliquent, selon nous, par la revision que le Damascène fit de son ouvrage sur la fin du sa vie. Ce sont de vrais suppléments ajoutés après coup. Il manque, du reste, dans tout l'ouvrage cette division rigoureuse que nous sommes habitués à trouver dans nos traités scolastiques. Les répétitions, les retours sur les mêmes questions ne manquent pas. Quant au plan général, on peut dire qu'il reproduit la suite du symbole de Nicée-Constantinople. La *Foi orthodoxe* n'est pas autre chose qu'une explication développée de ce symbole. Il y manque cependant un chapitre sur l'Église, à laquelle il n'est fait qu'une courte allusion, au chapitre sur la foi, col. 1128 *a*. Quant aux sources auxquelles puise notre docteur, ce sont uniquement des sources grecques. De la théologie occidentale il ne connaît que la lettre du pape saint Léon à Flavien. Pour le traité de Dieu, il emprunte beaucoup au pseudo-Denys l'Aréopagite, qu'il prend avec tous ses contemporains pour le vrai disciple de saint Paul. Pour la théologie trinitaire, son auteur préféré est saint Grégoire de Nazianze. Pour la christologie, il s'inspire principalement de ses prédécesseurs immédiats : Léonce de Byzance, Maxime le Confesseur, Anastase le Sinaïte. Dans tout l'ouvrage il utilise également les autres grands docteurs de l'Orient : Athanase, Basile, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Némésius d'Emèse (spécialement sur la création et l'homme), Sévérien de Gabala, Cyrille d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem (spécialement sur l'eucharistie), etc. De tous les Pères, le plus fréquemment cité un peu partout est bien saint Grégoire de Nazianze, pour lequel le Damascène a eu une prédilection spéciale. Disons enfin que l'auteur se cite lui-même, et qu'il a mis dans la *Foi orthodoxe* le meilleur de ses autres écrits.

2. De la première partie de la *Source de la connaissance*, il faut rapprocher le petit traité philosophique intitulé : Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, *Institutio elementaris ad dogmata*, t. XCV, col. 99-112, qui en constitue comme la première édition, et qui, si nous entendons bien la suscription des mss : ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ πρὸς Ἰωάννην ἐπίσκοπον Λαοδικείας, fut dictée par le saint docteur et recueillie par un de ses élèves Jean, devenu dans la suite évêque de Laodicée du Liban, dans la province ecclésiastique de Damas, Ce petit traité est bien inférieur aux *Chapitres philosophiques*. La définition de l'hypostase, en particulier, est bien incomplète. Ce doit être une œuvre de jeunesse. Il semble que l'auteur n'avait pas encore lu Léonce de Byzance.

3. Le *Libellus de recta sententia*, Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος, t. XCIV, col. 1421-1432, est une profession de foi détaillée que Jean composa pour un évêque du nom d'Élie, qui la récita au métropolite de Damas, Pierre. Quel était cet évêque Élie? Vraisemblablement un maronite monothélite converti ; car il promet spécialement de ne pas communiquer avec les maronites. Nous avons trouvé dans un ms. de la Bibliothèque vaticane qu'Élie fut évêque de Iabroud, un des sièges suffragants de la métropole de Damas. Il n'est pas du tout sûr, comme l'affirme Lequien dans sa préface, col. 1421, que cet écrit ait été composé après le début

de l'iconoclasme; car il n'y a pas dans le texte : *Je rejette toutes hérésies, depuis celle de Simon le Magicien jusqu'à celle qui s'est élevée de nos jours contre la sainte Eglise de Dieu*, mais bien : *jusqu'à celles qui se sont élevées de nos jours*, μέχρι τῶν νῦν κινηθεισῶν, col. 1432 *b* ; ce qui s'entend facilement du monothélisme et du paulicianisme, qui avaient alors en Syrie de nombreux partisans.

4. Le *De sancta Trinitate*, περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, t. xcv, col. 8-18, titre incomplet, est un résumé de théologie par demandes et réponses sur Dieu, la Trinité et l'Incarnation. S'il est permis de douter que la rédaction soit de Jean, la doctrine est bien de lui; et l'on peut retrouver l'équivalent et les termes mêmes dans ses œuvres authentiques.

5. Nous n'hésitons pas non plus à la suite de Lequien à ranger parmi les œuvres authentiques cette *Expositio et declaratio fidei*, *ibid.*, col. 417-438, conservée seulement dans une assez mauvaise traduction arabe, que nous avons dit être la profession de foi même récitée par saint Jean Damascène, le jour de son ordination sacerdotale. Elle débute par une belle prière à Dieu, où le nouveau prêtre fait éclater sa reconnaissance pour les bienfaits divins. C'est déjà, en petit, l'*Exposé de la foi orthodoxe*, et dans le même plan, avec une finale sur les six conciles œcuméniques, leurs canons et les canons de saint Basile.

On trouve d'autres exposés dogmatiques, ressemblant à des professions de foi, dans certaines homélies de Jean. Voir spécialement celui qui se lit dans l'*homélie sur le samedi saint*, t. xcvi, col. 604-622.

2° *Ecrits polémiques.* — Jean a écrit contre toutes les hérésies existantes de son temps, nestorianisme, monophysisme, monothélisme, manichéisme ou paulicianisme, iconoclasme. Il a même esquissé une méthode de discussion avec les Sarrasins infidèles, et nous a laissé un fragment de traité contre des superstitions populaires. Bien qu'il s'inspire de ses devanciers, il est bien plus original dans ses traités polémiques, que dans la *Source de la connaissance*. Ses trois discours pour la défense des images fondent la théologie byzantine sur le culte des images et des reliques. Son grand dialogue contre les manichéens, malgré les répétitions qui s'y rencontrent, est un vrai chef-d'œuvre.

1. *Contre les nestoriens*, Jean a écrit deux traités. Le premier, publié par Lequien, porte le titre suivant : Κατὰ αἱρέσεως τῶν Νεστοριανῶν. t. xcv, col. 187-224. C'est un modèle de discussion serrée et lucide, adaptée au point de vue de l'adversaire et le battant sur son propre terrain. Par l'Écriture et le symbole de Nicée, Jean démontre aux nestoriens la divinité de Jésus-Christ et l'unité de sa personne.

Le second que Lequien n'avait pu retrouver, cf. *P. G*, t. xcv, col. 417, a été publié par F. Diekamp, dans la *Theol. Quartalschrift*, 1901, t. LXXXIII, p. 555-595; l'authenticité de ce texte est incontestable. Il est d'ordre spéculatif.

2. *Contre les jacobites* nous possédons également deux traités. Le premier, intitulé : Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων, *De natura composita contra acephalos*, t. xcv, col. 111-126, peut être considéré comme une première ébauche du second, beaucoup plus long, écrit au nom de Pierre, métropolite de Damas à l'évêque jacobite de Dara. T. xciv, col. 1435-1502. Lequien n'a pu retrouver tout le texte de ce second traité, il y a suppléé, col. 1437-1440, par une traduction latine de la version arabe. Dans l'un comme dans l'autre, saint Jean Damascène met à nu l'entêtement et la déraison de ces jacobites, appelés aussi acéphales, qui tout en condamnant l'eutychianisme, et en maintenant l'union sans confusion de la divinité et de l'humanité dans le Christ, se refusent absolument, par une vaine crainte du nestorianisme, à compter les natures après l'union, et à dire *deux natures*. Leur formule est : μία φύσις σύνθετος. La tactique de Jean, pour les mettre en contradiction avec eux-mêmes, est de les ramener à la terminologie trinitaire, reçue de tous. On sait que les jacobites ne donnaient pas au mot φύσις le même sens, suivant qu'il s'agissait de la Trinité ou de la christologie. Au fond, entre eux et les catholiques, il y avait le malentendu créé autour de la définition de Chalcédoine, que les hérétiques se refusaient à reconnaître. Pour les confondre, Jean recourt à la fois à la dialectique et aux témoignages patristiques.

3. Il faut rattacher à la controverse contre les jacobites la *Lettre à l'archimandrite Jordanès sur le Trisagion*, περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου, t. xcv, col. 21-62. On sait que Pierre le Foulon avait ajouté au Trisagion les mots : *Qui crucifixus es pro nobis*. C'était rapporter le triple *Sanctus* au seul Fils de Dieu incarné, tandis que les catholiques l'entendaient généralement des trois personnes de la Trinité. Comme Pierre le Foulon était un antichalcédonien décidé, on lui prêta même couramment l'erreur du théopaschitisme. Les groupes monophysites ayant adopté son addition, le Trisagion devint dès lors un brandon de discorde entre catholiques et monophysites. Certains catholiques, voyant qu'il s'agissait, au fond, d'une question de mot et d'usage, finirent par concéder qu'on pût acclamer le Fils de Dieu incarné, mort pour nous sur la croix, par un triple *sanctus;* mais pour éviter toute interprétation hérétique, Calendion, patriarche catholique d'Antioche, avait ajouté à l'addition du Foulon les mots : Χριστὲ βασιλεῦ. Saint Jean Damascène a l'air d'ignorer ce fait, et il maintient fermement contre son contemporain Anastase, abbé du couvent Saint-Euthyme, l'interprétation traditionnelle du Trisagion. Il fait appel pour cela tant à l'explication littérale de la vision d'Isaïe, qu'au témoignage des Pères, et à l'origine du Trisagion liturgique sous Proclus. Le récit qui se réfère à cette origine est, du reste, fort sujet à caution. Voir ce sujet la quatrième dissertation de Lequien, t. xciv, col. 331-350.

4. Les monothélites sont réfutés en même temps que les jacobites monophysites dans le traité qui a pour titre : Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ λοιπῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων, *De duabus in Christo voluntatibus et operationibus, deque naturalibus reliquis proprietatibus, ubi obiter de duabus naturis et una hypostasi*, t. xcv, col. 127-186. L'auteur emprunte beaucoup au grand adversaire du monothélisme, saint Maxime. Il fait constamment appel aux notions philosophiques.

5. Contre les manichéens, il nous reste de Jean deux dialogues. Le premier, très court, est sans doute une première ébauche du second, qui est beaucoup plus développé et qu'il ne faut pas hésiter à considérer comme l'un des meilleurs écrits du saint docteur. Ce premier dialogue : Διάλεξις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαῖον, *Joannis orthodoxi disputatio cum manichæo*, a été publié pour la première fois par Mai, *Bibliotheca nova Patrum*, t. IV *b*, p. 104. Migne l'a reproduit dans le t. xcvi, col. 1319-1336. Il ne contient rien qui ne se retrouve dans le second : Κατὰ Μανιχαίων διάλογος, *Dialogus contra manichæos*, t. xciv, col. 1505-1584. Jean s'y élève aux considérations les plus hautes de la métaphysique et de la théologie, et touche en particulier à la question de la prescience divine et de la prédestination. A son époque, le manichéisme venait de ressusciter sous le nom de paulicianisme. Au témoignage de Théophane, le métropolite Pierre de Damas, ami de notre saint, eut la langue coupée par ordre du calife Walid II, pour avoir écrit contre les Arabes musulmans et les manichéens.

6. Contre les Sarrasins musulmans Jean a écrit un chapitre dans le *Livre des hérésies*, que nous avons déjà signalé. Ce chapitre n'est pas un simple exposé de la dogmatique musulmane, mais en constitue aussi une brève réfutation. T. xciv, col. 763-773. En dehors de ce morceau, Théodore Aboucara († 820) nous a conservé sous forme d'un *Dialogue entre un chrétien et un Sarrasin* un résumé de controverse avec les musulmans, recueilli aux leçons de Jean Damascène par ses élèves, et peut-être — bien que l'hypothèse n'aille pas sans difficulté — par Théodore lui-même. T. xciv, col. 1595-1598. D'un autre dialogue avec un Sarrasin, que sans doute Jean n'a pas composé directement ni revisé, et qui doit résumer des leçons orales, nous avons deux éditions, l'une incomplète pour le texte grec, donnée par Lequien, t. xciv, col.1585-1596; l'autre publiée par Galland, dans sa *Bibliotheca Patrum*, t. xiii, 272, et reproduite dans *P. G.*, t. xcvi, col. 1335-1348. L'édition de Galland est la meilleure. Dans celle de Lequien, la disposition du contenu n'est pas la même. Cet essai de discussion avec les musulmans est curieux sur plus d'un point.

7. Curieux aussi les deux fragments sur *les dragons et les fées*, περὶ δρακόντων καὶ στρύγγων, t. xciv, col. 1599-1604. L'auteur y combat des superstitions populaires et donne en passant, une explication du tonnerre et de la foudre.

8. Parmi les écrits polémiques de Jean, les plus célèbres, les plus originaux aussi, ceux qui, avec l'*Exposé de la foi orthodoxe*, ont le plus illustré sa mémoire, sont les trois *Discours apologétiques contre ceux qui rejettent les saintes images*, λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, t. xciv, col. 1231-1420. Cette trilogie peut être considérée comme une triple édition du même traité. Le deuxième et le troisième discours reproduisent en effet, la plus grande partie du premier, mais chacun avec des changements, des éclaircissements, des additions importantes. Tous les trois se terminent par une série assez longue de témoignages patristiques, que l'auteur accompagne parfois d'un court commentaire. Les citations de Denys l'Aréopagite viennent en tête dans les trois discours. L'anglais H. Hody, dans ses prolégomènes à la chronographie de Jean Malalas, a contesté l'authenticité du troisième discours, précisément à cause d'une citation de Jean Malalas, qui serait postérieur à saint Jean Damascène. Mais on sait aujourd'hui que le chroniqueur byzantin a été contemporain de l'empereur Justinien. Cf. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 325 sq. Les trois discours furent publiés entre les années 726 et 730 et se suivirent à peu de distance. Nous donnons ci-après des indications plus précises.

3° *Exégèse.* — L'unique œuvre exégétique qui nous soit parvenue de saint Jean Damascène est un bref commentaire des épîtres de saint Paul, tiré en grande partie, et souvent mot à mot, des homélies de saint Jean Chrysostome et aussi des interprétations de Théodoret et de Cyrille d'Alexandrie, t. xcv, col. 441-1034. Le saint docteur y a mis bien peu du sien. Çà et là cependant une courte remarque est ajoutée à l'explication des exégètes, antérieurs et nous livre sa pensée personnelle. Voir, par exemple, le commentaire du passage de saint Paul, Rom. v, 12 : ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, *in quo omnes peccaverunt*, col. 477 *a*. Le manuscrit qui a servi de base à l'édition de Lequien était en assez mauvais état. C'est ce qui explique, sans doute, l'obscurité de certains passages du commentaire. Quant au texte scripturaire, il diffère en pas mal d'endroits de celui que saint Jean Chrysostome avait sous les yeux, et il mérite l'attention des exégètes.

4° *Morale et ascétique.* — 1. *Les Parallèles sacrés*, τὰ ἱερὰ παράλληλα. Il nous est parvenu sous le nom de saint Jean Damascène un vaste recueil de textes scripturaires et patristiques rangés sous les lettres de l'alphabet grec et ayant trait à la doctrine des mœurs. On a trouvé de cette compilation deux recensions différentes. La première, tirée du *cod. Vatic. 1236*, a été publiée intégralement par Lequien dans l'édition des œuvres du Damascène. Migne l'a reproduite t. xcv, col. 1309-1588, et t. xcvi, col., 9-442. De la seconde, contenue dans un manuscrit ayant appartenu au cardinal François de La Rochefoucauld — d'où le nom bizarre de *Parallela Rupefucaldina* — le même Lequien n'a donné que des extraits également réédités par Migne, t. xcvi, col. 442-544. Ni l'une ni l'autre de ces recensions, qui présentent entre elles de grandes différences dans l'ordre des matières et le contenu, ne peut être considérée comme l'œuvre primitive de Jean; mais toutes deux ont été composées — si l'on excepte les citations des deux juifs Philon et Josèphe — de morceaux empruntés à la compilation originale. De celle-ci nous possédons heureusement la préface authentique, à la phrase près qui a trait à Philon et à Josèphe. T. xcv, col. 1041-1044. Jean y explique la nature et la division de son œuvre, ainsi que la manière pratique de s'en servir rapidement et utilement. Il a voulu faire une anthologie scripturaire et patristique de sentences et d'exhortations morales sur toutes sortes de sujets se rapportant à la vie du chrétien. Il divisait son travail en trois livres avec une table ingénieuse, dont il explique le maniement, permettant de trouver facilement tout ce qui, dans le recueil, se rapportait au même sujet. Le premier livre traitait de Dieu un et trine, lumière de nos âmes, c'est-à-dire, sans doute, des attributs de Dieu relatifs et de nos devoirs envers lui. Le second avait pour objet la connaissance de l'homme et des affaires humaines. Le troisième roulait sur les vertus et les vices, chaque vice étant mis en opposition avec une vertu; d'où le nom de *Parallèles* spécialement donné à cette troisième partie et qui a été indûment attribué à l'ensemble. Le titre même de *Parallèles sacrés* n'est pas de Jean, qui intitule son œuvre : Τὰ ἱερά, *Les* (*textes*) *sacrés*. Les deux compilateurs postérieurs ont bouleversé cet ordre, chacun suivant son plan particulier, et nous ont présenté en un seul livre une matière distribuée sous les lettres de l'alphabet grec, en utilisant sans doute la table composée par Jean. Aucun des deux, du reste, ne nous livre tout le contenu de l'œuvre primitive. S'ils ont enrichi celle-ci de quelques textes de Philon et de Josèphe, ils n'ont pas reproduit en entier les textes scripturaires et patristiques du recueil. C'est ce qu'on peut affirmer, après les savantes recherches de K. Holl, dans sa longue dissertation : *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus, Texte und Untersuchungen*, t. xvi, fasc. 1, 1897. Holl s'est livré à de minutieuses recherches sur les sources manuscrites. Il est arrivé à retrouver le premier livre de l'œuvre originale dans le *cod. Coislin 276*, qui est du xe siècle, et aussi une recension abrégée mais suffisamment fidèle du second livre, dans le *Vatic græc. 1553*. Ses conclusions ont été acceptées dans l'ensemble par les critiques; mais on les a attaquées sur certains détails, spécialement en ce qui concerne les sources utilisées par le Damascène. Voir sur ce point l'article de A. Ehrhard : *Zu den « Sacra Parallela » des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximos*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, t. x, p. 394-415. Il est certain que Jean a eu des modèles pour ce genre de compilation. Il a utilisé notamment les *Pandectes* du moine Antiochus, la *Melissa* d'Antonius, et le *Florilège* dit de Munich. Somme toute, il a réuni là la matière première d'un *compendium* de théologie morale et ascétique, qui,

s'il l'avait rédigé, aurait été le pendant du manuel de théologie dogmatique qu'est la *Foi orthodoxe*. Tel qu'il nous est parvenu, le recueil peut servir de livre de lecture spirituelle, et être utile aux prédicateurs de tous les temps. Au point de vue de l'histoire littéraire, il est précieux par un certain nombre de citations d'œuvres patristiques perdues, spécialement d'écrits de Pères anténicéens.

2. *De octo spiritibus nequitiæ*, περὶ τῶν ὀκτὼ τῆς πονηρίας πνευμάτων, t. xcv, col. 79-84. Ce court opuscule ascétique s'adresse aux moines, et leur enseigne les moyens de combattre les vices capitaux, qui sont : la gourmandise, la luxure, l'avarice, la tristesse mondaine, la colère, la paresse (ἀκηδία), la vaine gloire et l'orgueil.

3. *De virtutibus et vitiis animæ et corporis*, περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν ψυχικῶν καὶ σωματικῶν, *ibid.*, col. 85-98. Cet opuscule, plus développé que le précédent, paraît en être comme une seconde édition augmentée. L'auteur y a condensé une foule de notions psychologiques et ascétiques, mais sous forme d'énumérations, et sans développement.

4. Il faut rattacher aux œuvres ascétiques l'opuscule *De sacris jejuniis*, περὶ τῶν ἁγίων νηστειῶν, *ibid.*, col. 63-78. C'est une lettre adressée au moine Cométas sur le jeûne du carême et de la semaine sainte. Elle fut provoquée par certaines discussions entre moines sur la durée du carême. Jean, ami de la paix, avait essayé d'apaiser ces querelles inutiles, et s'était montré accommodant aux diverses opinions, conseillant du reste à tous de s'en tenir aux décisions de l'autorité ecclésiastique. Le bruit, dès lors, avait couru qu'il était partisan du jeûne de huit semaines. Il répond à Cométas qu'il suit la pratique de l'Église de Jérusalem qui est conforme à la tradition des anciens Pères. A Jérusalem, le carême proprement dit durait six semaines. Il était suivi du jeûne de la semaine sainte; ce qui faisait en tout sept semaines. Les jacobites syriens et coptes, au contraire, jeûnaient huit semaines, parce qu'ils ne comptaient pas les samedis et dimanches, où le jeûne était interrompu. Les citations patristiques qui terminent la lettre ont été ajoutées après coup soit par Jean lui-même, quand il fit la revision de ses écrits, soit par une main étrangère. L'extrait de l'encyclique du patriarche Anastase de Constantinople est sûrement interpolé.

5° *Homélies.* — Jean fut un prédicateur éloquent et original. Ses discours portent un cachet doctrinal, qui les rend parfaitement reconnaissables. On y trouve toujours le théologien de la Trinité et de l'Incarnation. Il sait être à la fois abondant et concis, et contrairement à beaucoup de Byzantins, il parle toujours pour dire quelque chose. Ses homélies sont certainement ce qu'il a écrit de plus personnel, et elles sont riches de doctrine.

Sur les treize discours publiés sous son nom, *P. G.*, t. xcvi, col. 545-814, neuf sont sûrement authentiques, à savoir : une homélie sur la transfiguration, une sur le figuier desséché, une sur le samedi saint, l'homélie sur la Nativité de la sainte Vierge qui commence par les mots : Δεῦτε, πάντα ἔθνη, col. 661-680, les trois homélies sur la Dormition, prononcées en un seul jour, c'est-à-dire un 15 août, vraisemblablement à Gethsémani même, dans l'église qui abritait le tombeau de la Vierge; un panégyrique de saint Jean Chrysostome et un panégyrique de sainte Barbe.

L'homélie sur la Nativité de la Vierge qui commence par les mots : Λαμπρῶς πανηγυρίζει ἡ κτίσις σήμερον, col. 680-698, doit être restituée à saint Théodore Studite († 826), d'après le témoignage même des mss, dont l'un est du ixe siècle. Cf. G. A. Schneider, *Der heil. Theodor von Studion, sein Leben und Wirken*, Munster, 1900, p. 8, et C. Van de Voort, *A propos d'un discours attribué à saint Jean Damascène*, dans la *Byzant. Zeitschrift* (1914-1920), p. 128-132. Allatius, dans son *De Simeonibus*, avait déjà attribué cette pièce à saint Théodore.

La seconde homélie sur l'Annonciation, col. 648-662, incip. : Νῦν ἡ τῆς βασιλίδος βασιλική, que Lequien a crue authentique, est généralement considérée comme apocryphe par les critiques de nos jours, et nous croyons que c'est avec raison, car ni le fonds ni la forme ne rappellent la manière de Jean. Quant à la traduction arabe d'une autre homélie, ou plutôt d'un autre fragment d'homélie sur l'Annonciation, col. 643-648, il importe de se montrer plus réservé, et de cataloguer le morceau, jusqu'à nouvelle découverte, parmi les œuvres douteuses.

Il reste l'homélie sur *le vendredi saint et la croix*, col. 589-600, que certains mss donnent sous le nom de saint Jean Chrysostome. Nous hésitons à l'attribuer au Damascène, parce qu'elle nous apparaît très inférieure, pour le fond, à ses autres homélies. Nous n'osons cependant nier absolument son authenticité.

Certains critiques ont contesté l'authenticité des trois homélies sur la Dormition, mais c'est à tort. Nous y avons retrouvé des phrases entières empruntées aux œuvres authentiques; et le témoignage des mss est irrécusable. Ces trois pièces se trouvent notamment sous le nom de Jean dans le cod. *1470* du fond grec de Paris, qui est de 890. Plusieurs critiques déclarent interpolée la citation de l'*Histoire euthymienne* qui se rencontre dans la seconde homélie, col. 748-752. Les arguments les plus décisifs sont donnés par J. Niessen, *Panagia Capuli*, Dulmen, 1906, p. 128-140. Il est certain que d'après le contexte, la citation apparaît comme un hors-d'œuvre, et rompt l'allure naturelle du discours. Ce qui est inquiétant, c'est que le passage en question se trouve dans des mss très anciens, par exemple dans le *cod. parisin. 1470*.

6° *Hymnes liturgiques et prières.* — Saint Jean Damascène est resté célèbre dans l'Église grecque par ses poésies liturgiques. Son biographe du xe siècle et les synaxaires parlent avec enthousiasme de ses tropaires, de ses canons et de ses hymnes en l'honneur du Seigneur, de la sainte Vierge et des saints « qui sont encore chantés, et procurent à tous un plaisir divin. » H. Delehaye, *op. cit.*, p. 278-279.

Il n'est pas facile de faire l'inventaire de ce qui lui appartient dans les livres liturgiques actuels. La tradition lui attribue la composition de l'*Octoékhos* ou livre des huit tons contenant les offices du commun du temps. On ne peut prendre à la lettre cette affirmation. « Si Jean jette les bases de l'Octoéchos byzantine et prépare la plupart de ses matériaux, il ne la bâtit certainement pas seul, ni tout d'une pièce. » Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 547*, Paris, 1905, p. 332-333. Signalons seulement les compositions d'une authenticité incontestée. Elles sont de deux sortes. Les unes sont des hymnes métriques, les autres se rattachent à la poésie rythmique. Au premier genre appartiennent les hymnes en vers iambiques pour la Nativité de Notre-Seigneur, t. xcvi, col. 817-825; pour l'Épiphanie, *ibid.*, col. 825-832, et pour la Pentecôte, *ibid.*, 832-840. L'authenticité de l'hymne pour la Pentecôte est contestée. Certains l'attribuent à un Jean, moine d'Arclas. Cf. Allatius, *Prolegomena*, 79, *P. G.*, t. xciv, col. 185-187. Il faut ajouter aux compositions métriques une prière eucharistique en vers anacréontiques. *Ibid.*, col. 853-856. A la poésie rythmique appartiennent les hymnes pour Pâques, col. 839-843; pour l'Ascension, col. 843-846; pour la Transfiguration, col. 847-851; pour l'Annonciation, col. 851-852; pour la Dormition de la Vierge, col. 1363-1368; et les tropaires idiomèles pour les funérailles,

col. 1368-1370. Le biographe du xe siècle raconte en quelle circonstance fut composé ce dernier morceau. *Vita*, 27, t. xciv, col. 468.

L'*Horologe* des Grecs donne sous le nom de saint Jean Damascène trois belles prières préparatoires à la communion, *P. G.*, t. xcvi, col. 815-818. Cette attribution est confirmée par certains mss.

7° *Fragments divers.* — Signalons enfin divers fragments d'assez maigre importance recueillis par Lequien, et dont il n'est pas facile d'assurer l'authenticité.

1. *Responsio ad severianos*, t. xcv, col. 225-228. — 2. Fragments sur divers sujets, *ibid.*, col. 228-234. — 3. Trois extraits d'une *Chaîne sur saint Luc*, col. 234-236. — 4. *De mensibus macedonicis*, col. 236-238. — 5. *Canon Paschalis*, col. 239-242, attribué à saint Jean Damascène par un grand nombre de mss. — 6. Deux fragments sur l'Incarnation, col. 411-416. — 7. Fragment sur les images conservé dans une version arabe, col. 435-438. — 8. Fragment d'une homélie sur la Nativité de Notre-Seigneur ou sur l'Annonciation trouvée dans une chaîne sur saint Luc, t. xcvi, col. 815-816. — 9. Fragments d'une chaîne sur saint Matthieu, *ibid.*, col. 1407-1414. Le fragment sur l'eucharistie est tiré de la *Foi orthodoxe*, l. IV, cap. xiii.

8° *Essai de chronologie des œuvres de saint Jean Damascène.* — La vie de saint Jean Damascène nous est trop peu connue, pour qu'on puisse fixer d'une manière précise la date de composition de chacun de ses écrits. La lecture de ceux-ci fournit cependant quelques points de repère qui permettent de déterminer approximativement la date des principaux. Les affirmations de Lequien dans ses préfaces sont souvent fausses, parce que cet auteur s'est laissé impressionner par le récit légendaire du biographe. Voici les conclusions auxquelles nos recherches personnelles nous ont amené.

1. Il est à peu près certain que saint Jean a composé tous les écrits qui nous restent de lui au couvent de Saint-Sabas. Le fait que certains sont dédiés à des membres du clergé de Damas ou écrits en leur nom, ne suffit pas pour affirmer qu'ils ont été composés par le saint docteur avant son entrée au couvent. Les bonnes relations que Jean conserva avec ses compatriotes, sa réputation de théologien et la proximité de Jérusalem et de Damas peuvent l'expliquer.

2. Furent écrits avant la persécution iconoclaste, par conséquent avant 726, l'*Expositio et declaratio fidei* conservée dans une version arabe, et vraisemblablement aussi, malgré l'affirmation contraire de Lequien, le *Libellus de recta sententia* pour l'évêque Élie de Iabroud.

3. Les trois discours sur les images ont été écrits entre 726 et 730; car ils sont tous les trois antérieurs au concile des évêques de l'Orient qui, en 730 anathématisa Léon l'Isaurien, selon Théophane. Au moment où Jean publie son troisième discours l'anathème n'est pas encore prononcé. T. xciv, col. 1321 *a*. Le second fut précisément écrit après la déposition de saint Germain de Constantinople, arrivée à la mi-janvier 729, et non en 730, comme on l'affirme communément. *Ibid.*, col. 1297 *a*. Les trois discours furent composés à Saint-Sabas ou à Jérusalem, alors que Jean était déjà prêtre : ce qui, comme nous l'avons déjà dit, ruine par la base tout le récit du biographe sur la main coupée.

4. La lettre à l'archimandrite Jordanès sur le Trisagion fut écrite après la mort de Jean, patriarche de Jérusalem, arrivée en 734-735.

5. L'*Introduction élémentaire aux dogmes*, est sûrement antérieure à la *Source de la connaissance*.

6. Les traités contre les nestoriens, les jacobites, les monothélites, les dialogues d'un chrétien avec un Sarrasin, le premier dialogue avec un manichéen sont aussi vraisemblablement antérieurs à la *Source de la connaissance*. La chose est certaine pour le traité contre les jacobites, écrit au nom du métropolite de Damas Pierre, qui fut exilé par Walid II et mourut en 742-743

7. La *Source de la connaissance* fut composée sur la demande de Cosmas le Mélode, alors qu'il était déjà évêque de Maïouma; donc après 742.

8. Le grand dialogue contre les manichéens est venu après l'*Exposition de la Foi orthodoxe*, et fut utilisé en supplément, lors de la dernière revision du livre IV de cet ouvrage, c. xix-xxi.

9. Les trois homélies sur la Dormition ont été prononcées, alors que Jean était déjà parvenu à un âge avancé, comme il le déclare lui-même, au début de la seconde homélie.

10. Il est évident que des traités doubles contre les nestoriens, contre les jacobites, contre les manichéens, sur les vertus et les vices, le moins développé a été composé le premier.

11. L'homélie sur la Transfiguration fut prononcée après le commencement de la persécution iconoclaste; car Jean y demande à l'apôtre saint Pierre de faire cesser le fléau. T. xcvi, col. 556 *c*.

9° *Œuvres inédites, perdues ou non retrouvées.* — L'inventaire complet des œuvres authentiques du Damascène conservées dans les mss est encore à faire. Si Lequien a fouillé consciencieusement dans les mss de la Bibliothèque nationale de Paris, si Allatius a exploré, au moins en partie les fonds de la Vaticane, il reste à exécuter le même travail pour d'autres fonds.

Parmi les œuvres perdues ou non retrouvées, il faut signaler les panégyriques en l'honneur du saint évêque de Maïouma, Pierre, mis à mort par les musulmans, en 742 : τοῦτον ἐγκωμίοις λόγων τετίμηκεν ὁ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν Ἰωάννης, dit Théophane, *Chron.*, ad. an. 2 Constantini, *P. G.*, t. cviii, col. 841.

Il reste aussi à retrouver le texte original de la *Declaratio fidei* dont on ne possède qu'une version arabe. Lequien parle, dans une note, de quatre homélies ascétiques, qu'il devait publier en supplément et dont on n'a plus rien entendu depuis, ce qui est assez inquiétant pour leur authenticité. Cf. *P. G.*, t. xciv, col. 463.

10° *Œuvres douteuses.* — On met généralement au nombre des œuvres douteuses, le célèbre discours Περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων, *De iis qui in fide dormierunt*, t. xcv, col. 247-278, que l'Église grecque a toujours attribué à saint Jean Damascène, et qu'elle a introduit dans l'office de la commémoraison générale des défunts, le samedi avant le dimanche de l'*Apocreo* (= Sexagésime), mais sur l'authenticité duquel les critiques anciens et modernes ont toujours été partagés. Récemment F. Diekamp a de nouveau plaidé pour l'authenticité dans un article donné à la *Römische Quartalschrift*, 1903, p. 371-382, sous le titre : *Johannes von Damasku; Ueber die in Glauben Entschlafenen.* Il a assez bien répondu aux partisans de l'opinion adverse, sauf sur le point du style. Mais ce point, dans le cas, est capital, tellement la divergence est grande entre la manière et le vocabulaire de Jean et le style du discours. Pour cette raison, et malgré la suscription d'un ms. du ixe siècle, le caractère apocryphe de la pièce ne fait pour nous aucun doute. On pourrait peut-être l'attribuer à Jean, évêque d'Eubée, dont plusieurs homélies sont encore inédites et qui reçoit le surnom de *Damascène* dans plusieurs anciens manuscrits. Cf. Allatius, *Prolegomena*, 65, *P. G.*, t. xciv, col. 171.

Il faut aussi ranger au nombre des œuvres d'une authenticité douteuse, une homélie encore inédite sur l'Hypapantè, qui débute par les mots : Εἶχε μὲν ἡ τῶν γενεθλίων πανήγυρις, et qui se trouve dans plusieurs mss sous le nom de saint Jean Damascène. Après

l'avoir parcourue dans le *Cod. Ottob. græc. 264*, nous hésitons à l'attribuer au saint docteur, à cause du commentaire de la prophétie du vieillard Siméon. Cf. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, t. IX, p. 682 sq., *P. G.*, t. XCIV, col. 59.

11° *Œuvres apocryphes.* — Sont sûrement apocryphes les écrits suivants, qu'on trouve dans *P. G* parmi les œuvres de Jean.

1. *Epistola de confessione necnon potestate ligandi atque solvendi*, t. XCV, col. 283-304. Cette lettre, où se trouve une doctrine erronée sur le pouvoir d'absoudre les péchés, est très probablement du mystique du XIe siècle, contemporain de Michel Cérulaire, qui a nom Syméon le Nouveau Théologien. Cf. K. Holl, *Enthusiasmus and Bussgewalt im griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898.

2. *Oratio demonstrativa de sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum, ibid.*, col. 309-344. Cet écrit fut composé vers l'an 780 par un Byzantin du patriarcat de Constantinople. Cf. Pargoire, *op. cit.*, p. 375.

3. *Epistola ad Theophilum imperatorem, ibid.*, col. 345-385, lettre écrite en 839, par les patriarches melchites, parmi lesquels se trouvait Christophore d'Alexandrie. Pargoire, *ibid.*

4. Deux petits traités sur les azymes dont l'un porte le titre de *Sexta hæresis Armenorum, ibid.*, col. 387-396, élucubrations apparentées à la littérature antilatine élaborée par les théologiens de Michel Cérulaire, et reproduisant les thèses de Nicétas Pectoratus.

5. *Lettre sur le corps et le sang du Seigneur adressée à Zacharie, évêque de Dara* (?), *ibid.*, col. 401-404, et petite homélie sur le même sujet, col. 405-412. Ces deux écrits, dont la doctrine eucharistique est si curieuse, sont attribués dans les mss à Pierre Mansour, moine byzantin de la seconde moitié du XIIe siècle. Cf. Fabricius, *op. cit.*, reproduit dans *P. G.*, t. XCIV, col. 39. La théorie eucharistique qui s'y trouve formulée est en relation avec la controverse sur la corruptibilité du corps et du sang de Jésus-Christ, qui mit aux prises les théologiens byzantins, à la veille de la conquête de Constantinople par les Croisés, en 1204.

6. *La Vie de Barlaam et Joasaph*, t. XCVI, col. 859-1240, sur laquelle on a dit tout le nécessaire dans ce dictionnaire, t. II, col. 410 sq.

7. *La passion de S. Artémius*, t. XCVI, col. 1251-1320, écrite par Jean, moine de Rhodes (IXe siècle).

8. Sont apocryphes les six canons publiés par Maï sous le nom de Jean le Moine, dans le *Spicilegium Romanum*, t. IX, p. 713 sq. et reproduits dans *P. G.*, t. XCVI, col. 1371-1408. Cf. Sathas, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντίνων.

I. ÉDITIONS DES ŒUVRES. — Les écrits de saint Jean Damascène comme ceux de la plupart des autres Pères de l'Église, ont été édités partiellement par divers savants, avant d'etre réunis en des collections relativement complètes. Le premier ouvrage publié fut l'*Exposition de la Foi orthodoxe*, unie au *Discours* « περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων », in-4°, Vérone, 1531, par les soins de l'évêque de Vérone, Matthieu Giberti, et en grec seulement. Pour le détail des autres éditions partielles grecques, latines et gréco-latines, voir Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. IX, p. 689-692, reproduit dans *P. G.*, t. XCIV, col. 15-20. La première édition complète, avant celle de Migne, fut donnée par le dominicain Michel Lequien en deux in-folio, Paris, 1712; rééditée sans changement à Venise, 1748. Elle était précédée d'une préface générale, des préfaces et prolégomènes des éditeurs et critiques précédents, de sept savantes dissertations sur des points de doctrine ou d'histoire littéraire ayant trait de près ou de loin à saint Jean Damascène et à ses écrits, de la *Vie* écrite par le biographe du Xe siècle, et d'un recueil de témoignages anciens sur le saint docteur. On trouve le tout dans l'édition de Migne avec la notice de Fabricius, qui donne une analyse détaillée des deux tomes de Lequien, et ajoute quelques renseignements sur les œuvres apocryphes ou inédites. *P. G.*, t. XCIV, col. 10-514. L'édition de Migne, Paris, 1864, reproduit celle de Lequien, augmentée de quelques morceaux authentiques découverts depuis, et de plusieurs ouvrages apocryphes, notamment de la longue *Vie de Barlaam et de Joasaph*, dont le texte grec fut publié par Boissonade, dans le tome IV des *Anecdota græca*, Paris, 1832. Le tout occupe trois volumes, t. XCIV-XCVI, à quelques colonnes près du t. XCVI, qui se termine par quatre courtes pièces appartenant à d'autres auteurs.

II. TRAVAUX ET NOTICES SUR LES ÉCRITS. — Sur chacun des écrits de notre docteur on consultera avec profit, outre les *Prolégomènes* un peu touffus et pas toujours exacts d'Allatius, les préfaces de Lequien, en les corrigeant par ce que nous disons dans notre essai de chronologie des œuvres. Une analyse détaillée du contenu de chaque ouvrage est donnée par Langen dans sa monographie; *Joannes von Damaskus*, Gotha, 1879. Voir aussi Grundlehner, *Joannes Damascenus*, Utrecht, 1876, qui donne la traduction de certaines poésies de saint Jean; Lupton, *S. John of Damascus*, Londres, 1882, et son article déjà cité du *Dictionary of christian biography*, de W. Smith et H. Wace; Lenstrom, *De Expositione fidei orthodoxæ*, Upsal, 1839; Renoux, *De dialectica sancti Joannis Damasceni*, Paris, 1863; Perrier, *Jean Damascène sa vie et ses écrits*, Strasbourg, 1863; O. Zöckler, *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, Munich, 1893, (parle de l'opuscule *De octo spiritibus nequitiæ*); Loofs, *Studien uber die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen*, Halle, 1892 (à corriger par les travaux de Holl et de Ehrhard déjà signalés); P. Nikitine, *Johannis Damasceni canones iambici cum commentario et indice verborum ex schedis Augusti Nauck editi* dans les *Mélanges Gréco-romains tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences*, Pétersbourg, 1894, t. VI, p. 199-204; E. Bouvy, *Anacréontiques toniques dans la Vie de saint Jean Damascène*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1893, t. II, p. 110 (il s'agit de la prière en vers que Jean aurait adressée à la Vierge pour demander la restitution de sa main coupée, *P. G.*, t. XCIV, col. 457); Hanssen, *Ueber ein dem Johannes fälschlich zugeschriebenes Gebet in byzantinischen Anakreonten* dans *Philologus*, supplément, t. V, 1899, p. 210; *Biographie universelle des musiciens de M. Fétis*, t. I, 1837, p. LXX; G. J. Papadopoulos, Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Athènes, 1890, p. 154-230; K. Dyovouniotis, Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός Athènes, 1903; K. Krumbacher, A. Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 68-71, 674-676; M. Jugie, *Remarques sur de prétendus discours inédits de saint Jean Damascène*, dans les *Échos d'Orient*, t. XVII, p. 343-344. Pour des notices résumées, voir les manuels de patrologie.

III. DOCTRINE. — A propos de la doctrine de saint Jean Damascène, il circule dans les manuels de patrologie et ailleurs, certaines affirmations qui, après une lecture attentive des œuvres du saint docteur, ne nous paraissent pas fondées. On dit tout d'abord que Jean n'est qu'un compilateur. Le terme est juste pour certaines de ses œuvres, comme le *Commentaire des Épîtres de saint Paul* et les *Parallèles sacrés*. Il ne l'est pas pour l'*Exposition de la Foi orthodoxe*, qui n'est pas une compilation, mais un résumé bien personnel de l'enseignement des Pères grecs sur les principaux dogmes chrétiens, dénotant un travail intense d'assimilation et un effort génial pour condenser en une langue ferme, claire et précise les vérités révélées. Il l'est encore moins pour la plupart des écrits polémiques et pour les homélies, qui n'ont rien de la compilation, et ne le cèdent pas, pour l'originalité, aux compositions similaires des autres Pères.

On dit aussi que toute la théologie de Jean est dans le *De fide orthodoxa*. Cela, non plus, n'est pas exact. Bien des affirmations dogmatiques et des développements théologiques importants disséminés dans les autres œuvres du saint docteur ne sont pas du tout représentés, ou le sont à peine par quelques mots, dans la *Foi orthodoxe*, et la lecture de celle-ci ne saurait suffire pour dresser le bilan de la doctrine du Damascène. On ne trouve rien, par exemple, dans la *Foi orthodoxe*, sur la primauté de saint Pierre, alors que ce

dogme est magnifiquement développé dans l'homélie sur la Transfiguration.

Il est encore plus faux d'affirmer que ce même traité de la *Foi orthodoxe* nous livre la quintessence de *toute* la théologie des Pères grecs. Il est vrai, sans doute, comme nous l'avons dit plus haut, que Jean est un écho fidèle de la doctrine des Pères grecs. Aucune des affirmations théologiques de la *Foi orthodoxe* qui ne puisse être confirmée par le témoignage de quelque docteur antérieur. Mais écho fidèle ne signifie pas écho total. Jean a ses préférés parmi les Pères, comme on le voit par exemple, par son choix des formules trinitaires. Il est loin aussi de nous répéter, *même en résumé toute* la doctrine des Pères antérieurs. Il y a des lacunes importantes dans la *Foi orthodoxe*, qui ne sont même pas comblées par l'appoint des autres écrits. Ce qu'on y trouve sur l'Église, les vertus théologales, la grâce, les sacrements, l'anthropologie, les fins dernières ne peut être considéré comme l'héritage complet de la patristique grecque.

On a également fortement exagéré, selon nous, l'importance que Jean attribue à la philosophie et la part qu'il lui fait dans l'exposition du dogme. On ne saurait, sous ce rapport, le comparer à saint Thomas d'Aquin. Quant à son aristotélisme, il se réduit à bien peu de chose. Qu'emprunte-t-il, au juste, à Aristote? Quelques définitions de logique et de métaphysique, qu'il corrige, du reste, parfois d'après les formules patristiques. Par l'intermédiaire du pseudo-Denys et de quelques autres, il passe dans son œuvre autant de platonisme que d'aristotélisme, et la dose de l'un et de l'autre est petite. Cette dose se réduit à un ensemble de notions qui font partie de la *philosophia perennis*, et qu'il est aisé de retrouver bien qu'avec moins de précision, chez les Pères antérieurs. Les Pères, avec les saints Livres, voilà les vrais maîtres de sa pensée.

Il est impossible de donner, dans le cadre restreint d'un article, un exposé complet de la doctrine de saint Jean Damascène. Il n'y faudrait pas moins d'un volume. Déjà, du reste, en plusieurs longs articles de ce dictionnaire, il a été question de sa théologie. Voir, en particulier, les articles : Dieu, sa nature d'après les Pères, t. iv, col. 1127-1129; Épiclèse, t. v, col. 247-251; Esprit Saint, t. v, col. 794-799; Eucharistie, t. v, col. 1172-1173; Hypostatique (Union), t. vii, col. 502-505; Immaculée conception dans l'Église grecque, t. vii, col. 920-921. Par le fait que notre docteur a composé la première somme théologique digne de ce nom, on est amené à l'interroger à peu près sur toutes les grandes questions théologiques. Cela va faciliter notre tâche. L'exposé qui va suivre visera non à répéter ce qui a déjà été dit, mais à le compléter, et à mettre en relief les côtés qu'on peut considérer comme originaux par rapport à la théologie latine, ainsi que certaines affirmations dogmatiques importantes ordinairement négligées dans les synthèses théologiques les plus connues, celles-ci étant faites presque uniquement d'après la *Foi orthodoxe* et *n'utilisant pas* les autres écrits du saint. Nous grouperons ces indications sommaires dans le cadre ordinaire des manuels de théologie, après avoir dit un mot de ce qu'on peut appeler la métaphysique du dogme chez saint Jean Damascène.

1° *Métaphysique du dogme*. — 1. *Définition de la nature et de la personne*. — Les mystères de la Trinité et de l'Incarnation mettent en jeu avant tout les concepts de nature et de personne; la plupart des hérésies sont nées de la confusion de ces deux idées, comme le remarque fort justement saint Jean Damascène en plusieurs endroits de ses écrits. Il n'est donc pas étonnant que le saint docteur se soit appliqué à définir ces deux termes et leurs synonymes. Sur ces définitions il revient sans cesse dans ses ouvrages dogmatiques et polémiques, et ces répétitions mêmes finissent par engendrer quelque confusion dans l'esprit du lecteur. C'est que Jean a voulu rapporter à la fois les définitions des philosophes et celles des Pères de l'Église. De plus, il semble qu'il y ait eu dans son esprit une élaboration progressive de ces deux concepts. Mais avec un peu d'attention, on finit par saisir sa pensée définitive, celle qui se fait jour çà et là dans ses principaux ouvrages.

C'est le concept de personne que Jean vise le premier et à qui il accorde la primauté. Au lieu de considérer la personnalité ou subsistence comme la dernière formalité venant actuer l'essence et la poser hors de ses causes, il suit exactement le chemin inverse : il pose d'abord la personne concrète, et voit en elle tout le reste venant s'ajouter à elle comme morceau par morceau pour la constituer dans sa totale réalité; car le vrai réel, c'est la personne, l'individu. La personne est donc pour lui l'individu concret subsistant en soi et selon soi d'une existence propre et indépendante : ὑπόστασις κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενόν ἐστι τε καὶ λέγεται, *Dialectica*, 44, col. 616 *b*; ou plus brièvement encore : ἡ ὑπόστασις, ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις. *Ibid.*, 66, col. 669 *a*. Jean donne deux autres définitions de la personne. Dans l'*Introductio elementaria ad dogmata*, un ouvrage de jeunesse, il s'en tient encore aux vieilles définitions de saint Basile : *l'hypostase* désigne le particulier, et est constituée par l'ensemble des notes caractéristiques de l'individu, l'*ousie*, οὐσία, est l'élément commun qui se retrouve dans les individus. *Institutio elem.*, 2, 4, t. xcv, col. 101 *a*, 104. Ces définitions superficielles et prises par le dehors, qui pouvaient suffire pour formuler le dogme trinitaire, se trouvaient en déficit devant le mystère de l'Incarnation; car la nature humaine du Christ n'est pas l'*ousie* commune; elle possède ses notes individuantes, et cependant elle n'est pas hypostase. Jean s'en aperçut bientôt et, en plusieurs endroits, donna une définition composite : l'hypostase est constituée à la fois par les notes individuantes et l'existence indépendante : οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων, τὴν καθ' αὑτὸ ὕπαρξιν ἀδιαιρέτως καὶ ἀποτετμημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργείᾳ καὶ πράγματι κληρωσαμένη. *De duabus volunt.*, 4, t. xcv, col. 133 *a*. Mais quand il veut indiquer le vrai constitutif de l'hypostase et parler proprement, κυρίως, il s'en tient à la définition déjà donnée par Léonce de Byzance, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον

La personne ainsi définie correspond à la substance concrète, à l'οὐσία πρώτη d'Aristote et des philosophes. Mais, après y avoir fait allusion, dans la *Dialectique*, notre docteur opte résolument pour la terminologie des Pères, qui désignent la personne par les trois termes : ὑπόστασις, ἄτομον, πρόσωπον. *Dialectica*, 43, col. 613 *b*. Chacun de ces termes exprime sans doute une nuance; mais, en fait, pour les Pères ils sont synonymes.

C'est aussi la terminologie patristique que Jean adopte pour désigner la nature. Ces termes sont οὐσία, φύσις, μορφή, εἶδος. *Dial.*, 30, col. 592-593. Toute *ousie* est commune, πᾶσα οὐσία κοινή ἐστι τῶν ὑπ' αὐτῆς περιεχομένων ὑποστάσεων *De fide orth.*, l. III, 6, col. 1008 *a*. C'est l'οὐσία δευτέρα des philosophes. Par cette définition, notre docteur écarte les οὐσίαι μερικαί de Philopon. Nous verrons plus loin comment il répond à l'objection qu'on pourrait lui faire, relativement à la nature humaine *individuelle* du Christ. La nature, du reste, peut être considérée, non seulement comme espèce participée par les individus, mais aussi en elle-même, telle que sa notion apparaît à l'esprit, ἐν ψιλῇ θεωρίᾳ; et dans ce cas, elle n'implique pas l'existence indépendante, καθ' ἑαυτὴν οὐχ ὑφέστηκεν. *De fide orth.*, l. III, 11, col. 1021 *d*. C'est comme un

sujet qui réclame l'existence pour devenir hypostase, car c'est dans l'hypostase qu'elle est considérée, ἡ οὐσία ὑποκειμένη πρὸς ὕπαρξιν, *Dialect.*, 16, col. 581 *b*: ἡ ἁπλῆ οὐσία ἐν ταῖς ὑποστάσεσι ὡσαύτως θεωρεῖται, *ibid.*, col. 612 *b*. C'est encore dans l'hypostase qu'elle prend ses notes individuelles, τὰ συμβεβηκότα, qui apparaissent ainsi comme tenant le milieu entre l'ἁπλῆ οὐσία et l'ἁπλῆ ὑπόστασις.

2. *L'énypostasie.* — Outre les termes de nature et de personne, Jean, après Léonce de Byzance, en introduit un troisième : l'ἐνυπόστατον. Qu'est-ce, au juste que τὸ ἐνυπόστατον? Ce mot, d'après notre auteur est pris en cinq acceptions, dont deux sont impropres. : Il signifie quelquefois la simple existence, τὴν ἁπλῶς ὕπαρξιν; et dans ce cas, on peut l'appliquer non seulement à la substance, οὐσίᾳ, mais encore à l'accident, quoique celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais bien plutôt ἑτεροϋπόστατον, soutenu par un autre que soi. Quelquefois le même mot indique l'être subsistant en soi, τὴν καθ'ἑαυτὸ ὑπόστασιν, c'est-à-dire l'individu; mais ce n'est pas là proprement l'ἐνυπόστατον, mais l'hypostase même. Donc, à proprement parler, l'ἐνυπόστατον est ce qui ne subsiste pas en soi-même; mais est considéré dans les hypostases, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον. Ainsi la forme ou la nature humaine n'est pas considérée dans une sienne hypostase, mais dans chaque individu humain. Ou bien encore ἐνυπόστατον est ce qui se compose avec quelque autre chose différente en substance, pour former un tout et compléter une seule hypostase composée. Ainsi l'homme est composé de l'âme et du corps; ni l'âme seule ni le corps seul ne sont appelés des hypostases, mais ils sont ἐνυπόστατα, et ce qui résulte des deux est hypostase des deux. On appelle aussi ἐνυπόστατον la nature prise par une autre hypostase et ayant en elle la subsistence. Ainsi l'humanité du Seigneur, qui n'a pas subsisté en elle-même, même un instant, n'est pas hypostase mais bien plutôt ἐνυπόστατον. Elle a subsisté, en effet, dans l'hypostase du Dieu Verbe, qui l'a prise, et c'est cette hypostase du Verbe qu'elle a eue et qu'elle a pour hypostase. *Dial.*, 44, col. 616-617.

3. *L'énousie.* — Toute nature (concrète) est ou hypostase ou ἐνυπόστατον ; car il ne saurait y avoir de nature concrète ἀνυπόστατος, ce mot étant synonyme d'irréel. De même, toute hypostase est ἐνούσιος, c'est-à-dire *se trouve dans* une ou plusieurs natures. Mais l'hypostase se trouve dans la nature par l'intermédiaire des notes individuantes, τὰ συμβεβηκότα, qui, tout en se greffant sur l'οὐσία et méritant ainsi d'être appelées ἐνούσια, caractérisent quand même l'hypostase et la montrent. C'est la doctrine exprimée dans un passage du traité contre les jacobites, cap. 11, col. 1441 : ἕτερόν ἐστι τὸ ἔν τινι, καὶ ἕτερον τὸ ἐν ᾧ· ἐνούσιον μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ θεωρούμενον, τουτέστι τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα, ὃ δηλοῖ τὴν ὑπόστασιν, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν· Ἐνυπόστατον δὲ οὐχ ἡ ὑπόστασις, τὸ ἐν ὑποστάσει δὲ καθορώμενον.

Ainsi d'après le Damascène, l'individu concret peut s'analyser de cette manière : Au sommet, la réalité totale, l'existence concrète et indépendante, c'est-à-dire l'hypostase, qui supporte et fait subsister tout le reste; ensuite, la substance ou nature, οὐσία, φύσις, en tant qu'elle porte l'élément commun à tous les individus de même espèce, qui subsiste dans et par l'hypostase; c'est pour cela qu'elle est ἐνυπόστατος, considérée dans l'hypostase; entre l'hypostase et l'οὐσία, les accidents caractéristiques de l'hypostase ou individu, mais se greffant quand même sur l'οὐσία commune et servant de points d'attache entre elle et l'hypostase. C'est par eux que l'hypostase est dite ἐνούσιος, c'est-à-dire, *se trouve dans* la nature individuelle, qu'elle fait subsister. On avouera que cette métaphysique en vaut une autre, et qu'elle s'adapte merveilleusement aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Elle est de beaucoup plus simple et plus compréhensible que la plupart de nos systèmes scolastiques avec leurs entités abstraites.

4. *Diverses sortes d'unions.* — Des diverses sortes d'unions qu'énumère le Damascène en plusieurs endroits de ses écrits nous ne parlerons que de celles qui ont un rapport direct avec l'explication du dogme, c'est-à-dire de l'*union hypostatique*, de l'*union prosopique* et de l'*union par composition essentielle*.

Alors que la théologie latine réserve l'expression d'*union hypostatique* à la seule union des deux natures divine et humaine dans l'unique personne du Christ, Jean connaît plusieurs sortes d'unions hypostatiques. Mais toute union hypostatique présente ces trois caractères : 1° unité de l'hypostase; 2° persévérance des natures unies et de leurs propriétés sans changement, mélange ni confusion; 3° indestructibilité de l'union, en ce sens que l'unique hypostase pour les natures unies reste toujours la même. Notre docteur trouve cette définition réalisée dans l'union de l'âme et du corps, et il dit couramment que l'hypostase humaine est composée, σύνθετος, parce qu'elle subsiste en deux natures différentes ayant des propriétés opposées, à savoir l'âme et le corps. *Dial.*, 66, col. 665-668. Il y a aussi union hypostatique, lorsqu'une nature est unie à une autre hypostase, en qui elle trouve son appui et sa subsistence. C'est le cas de l'incarnation du Verbe. L'humanité du Sauveur n'a jamais été hypostase, parce que, dès le premier instant, elle a été soutenue dans l'être, par l'hypostase du Verbe, qui lui a servi d'hypostase. *Ibid.*, col. 668 et *passim* dans les autres écrits. Au chap. LVX de la *Dialectique*, col. 664 *a*, il est fait allusion à une troisième sorte d'union hypostatique, καὶ πάλιν, καθ'ὑπόστασίν ἐστι, τὸ ἐκ δύο μὲν πραγμάτων, ἐν ἑνὶ δὲ προσώπῳ γνωριζόμενον : il y a encore *union selon l'hypostase dans le cas d'un être résultant de deux réalités et se manifestant dans un seul prosopon.* Comme le saint docteur ne donne aucune explication, et ne reparle plus de cette troisième sorte d'union hypostatique, il est vraisemblable qu'elle se confond dans son esprit, avec l'une des deux précédentes.

L'union καθ'ὑπόστασιν est aussi appelée *union par composition*, ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν. Mais la σύνθεσις est prise par rapport à l'unique hypostase et non par rapport aux natures unies; car de deux natures restant ce qu'elles sont, il est impossible qu'il résulte une seule nature σύνθετος; tout comme il est impossible que de deux hypostases restant hypostases, il résulte une seule hypostase. Dès lors, quand on dit *hypostase composée*, ὑπόστασις σύνθετος, qu'il s'agisse d'un individu humain ou du Christ, cela signifie qu'une hypostase unique et simple en elle-même fait subsister les natures unies, ou, si l'on veut, subsiste en elles, remplissant comme un double rôle. *Dial.*, 65, 66, col. 661-664, 668-669; *De fide orth.*, l. III, 3, col. 993.

Cette union est aussi appelée *union substantielle*, ἕνωσις οὐσιώδης, pour en marquer la vérité et la réalité, non pour introduire une nature composée de deux natures. *De fide orth.*, *ibid.*

Qu'est-ce que l'union *prosopique* ou personnelle, ἕνωσις προσωπική? C'est celle qu'a inventée Nestorius, celle où deux personnes distinctes revêtent mutuellement le πρόσωπον, le rôle l'une de l'autre, l'une parlant au nom de l'autre, et vice versa. C'est l'union morale, relative, et non fondée sur l'unité de l'être, celle qui existe entre deux amis. *Dial.* 65, col. 664 *b*.

Différente à la fois de l'union hypostatique et de l'union prosopique, est l'union par composition essentielle, celle qui résulte de l'union de deux ou plusieurs essences ou natures pour former une seule nature

composée, μία φύσις σύνθετος. Le résultat de cette composition est un *tertium quid*, qui n'est consubstantiel à aucune des natures composantes. C'est de cette manière que certains hérétiques ont conçu l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ. Jean explique cette sorte d'union par la brève formule : ἐξ ἑτέρων ἕτερον. *Dial.*, 66, col. 669 *ab*; *De fide orth.*, l. III, 3, col. 998-999.

5. *L'énergie et le vouloir.* — L'hérésie monothélite amena les théologiens catholiques à analyser l'activité de l'âme humaine du Christ. Saint Maxime s'illustra dans cette étude, mais compliqua peut-être à l'excès la terminologie. Saint Jean Damascène reproduit les distinctions de son prédécesseur, et il a, lui aussi, une terminologie surabondante, qui réclame toute l'attention du lecteur.

Le mot ἐνέργεια désigne à la fois la puissance d'agir et l'agir lui-même, la faculté naturelle et son acte : ἐνέργειά ἐστιν ἡ φυσικὴ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις. *De fide orth.*, l. II, 23, col. 949. Toute nature a son ἐνέργεια ou ses ἐνέργειαι, puissances naturelles et opérations correspondantes, car l'ἐνέργεια a sa source dans la nature et non dans l'hypostase. Une nature sans ἐνέργεια serait un pur non-être, ἧς χωρὶς μόνον τὸ μὴ ὄν. *Ibid.* La première ἐνέργεια de tout vivant est la vie même. *De fide orth.*, l. III, 15, col. 1048 *b*. Il faut distinguer entre ἐνέργεια, τὸ ἐνεργεῖν, τὸ τί καὶ πῶς ἐνεργεῖν, τὸ ἐνεργητὸν ἢ ἐνέργημα, τὸ ἐνεργητικόν, ὁ ἐνεργῶν. Ἐνέργεια, c'est le pouvoir d'agir; τὸ ἐνεργεῖν, l'acte par lequel on use de ce pouvoir; τὸ τί ἐνεργεῖν, c'est faire tel ou tel acte; τὸ πῶς ἐνεργεῖν, c'est agir bien ou mal; τὸ ἐνεργητόν ou τὸ ἐνέργημα, c'est le résultat de l'acte; τὸ ἐνεργητικόν, c'est la nature d'où procède l'énergie; ὁ ἐνεργῶν, c'est l'hypostase qui possède la nature, et met l'énergie en mouvement. *De duabus volunt.*, 35, t. xcv, col. 172 *bc*, combiné avec *De fide orth.*, l. III, 15, col. 1048 *a*. Si les termes : ἡ ἐνέργεια, τὸ ἐνεργεῖν, τὸ ἐνεργητόν, τὸ ἐνεργητικόν, se rapportent à la nature, il faut rapporter à l'hypostase non seulement ὁ ἐνεργῶν, mais aussi le τὸ τί καὶ πῶς ἐνεργεῖν.

La volonté ou le vouloir est une espèce d'énergie. Comme telle, elle appartient donc à la nature. La terminologie se complique ici, à cause de l'abondance des termes synonymes et de la multiplicité de sens d'un même terme. D'abord, une distinction capitale : le τὸ θέλειν, le vouloir, et le τὸ τί καὶ πῶς θέλειν, les déterminations du vouloir. Le premier se rapporte à la nature, et se multiplie suivant le nombre des natures. Le second est du ressort de la personne.

Termes qui se rapportent à la nature : τὸ θέλειν, ἡ θέλησις, τὸ θέλημα φυσικόν, ou simplement : τὸ θέλημα, ἡ θελητικὴ δύναμις, τὸ θελητικόν.

Termes hypostatiques ou personnels : τὸ τί θέλειν (= ἡ βούλησις, qui regarde la fin, τὸ τέλος, appelée pour cela τὸ βουλητόν); τὸ πῶς θέλειν (= βουλή ou βούλευσις, qui regarde les moyens vers la fin, τὸ βουλευτόν). Après la βούλευσις ou délibération, vient le jugement, κρίσις. Si le jugement est approbatif, il prend proprement le nom de γνώμη (= θέλημα γνωμικόν = θελητόν). Après la γνώμη, vient le choix final, la προαίρεσις (= θέλημα προαιρετικόν, employé quelquefois comme synonyme de θέλημα γνωμικόν). Après la προαίρεσις vient l'élan vers l'action, ὁρμὴ πρὸς πρᾶξιν. Tous les actes énumérés sont le fait de l'hypostase, ὁ θέλων. *De fide orth.*, l. II, 22, l. III, 14, col. 944-948, 1033-1036; *De duabus volunt.*, 21-25, t. xcv, col. 153-156. Nous verrons plus loin quel usage notre docteur fait de cette terminologie par rapport à l'Homme-Dieu.

6. *Le nombre.* Le nombre joue un rôle capital dans la controverse avec les jacobites et les monothélites. Ceux-ci ne veulent compter ni les natures, ni les volontés, ni les opérations de l'Homme-Dieu, parce qu'ils attribuent au nombre un rôle essentiellement diviseur, séparateur. Pour ces logomaques, le nombre, c'est Nestorius en personne. Jean Damascène s'efforce de les amener à la raison, de les familiariser avec ce « croquemitaine »; le mot est de lui. Il fait remarquer que le nombre n'est pas plus diviseur qu'unificateur, qu'il indique même plutôt l'union que la division; car la division s'entend du partage de la monade en deux moitiés, tandis que la dyade s'obtient par l'addition de la monade. Considéré en lui-même, le nombre ni ne divise ni ne conjoint, mais il est susceptible d'indiquer l'union ou la division. Quand il sépare ou distingue, la division ou la distinction ne vient pas de lui, mais d'autre chose. Un être peut être un sous un rapport et multiple sous un autre. Les hérétiques se contredisent du reste eux-mêmes; car ils comptent les hypostases divines, et les propriétés de l'humanité et de la divinité dans le Christ. *Contra jacobitas*, 50-51, col. 1457-1459, passage capital.

2° *Démonstration chrétienne. Sources de la Révélation.* — On ne trouve dans les œuvres de saint Jean Damascène aucune esquisse suivie du traité de la démonstration chrétienne mais seulement deux ou trois passages qui peuvent s'y rapporter. Dans le *De fide orth.*, l. IV, 4, col. 1108-1109, il parle des bienfaits de la rédemption, de la merveilleuse propagation de la religion chrétienne et de la transformation morale de l'humanité opérée par elle. Le dialogue entre un chrétien et un Sarrasin, dans l'état où il nous est parvenu, constitue un essai assez maigre d'apologétique à l'égard des musulmans. Mais dans le petit dialogue rapporté par Théodore Aboucara, t. xciv, col. 1596-1597, la démonstration par le miracle est nettement abordée.

Les sources de la Révélation sont les livres divinement inspirés et la tradition non écrite, παράδοσις ἄγραφος. Toute l'Écriture, aussi bien celle de l'Ancien que du Nouveau Testament, est inspirée de Dieu. C'est par le Saint-Esprit que la loi et les prophètes, les évangélistes et les apôtres ont parlé. Jean fait un éloge plein de poésie de l'Écriture et de son utilité *De fide orth.*, l. IV, 17, col. 1176-1177. Sa liste des Livres saints, pour l'Ancien Testament, est incomplète, et ne reproduit que le canon palestinien, tel que le donne saint Épiphane, *De ponder. et mensuris*, qui parmi les deutérocanoniques, ne nomme que la Sagesse de Salomon et la Sagesse de Jésus, fils de Sirach, « livres excellents, mais qui ne sont pas comptés, et n'étaient pas placés dans l'arche. » *Ibid.*, col. 1180 *c*. Cette reproduction du texte d'Épiphane, sans aucune addition ni réflexion, nous laisse incertains sur la doctrine personnelle de Jean relativement aux deutérocanoniques. Ce qui est sûr, c'est que le saint docteur cite Baruch sous le nom de Jérémie jusqu'à cinq fois dans le *De fide orthodoxa*, col. 852, 1000, 1113, 1172, 1184; qu'il ne distingue pas entre les parties protocanoniques et les parties deutérocanoniques de Daniel, *ibid.*, col. 837, 884; qu'il cite souvent la Sagesse, non toute fois explicitement comme Écriture sainte, *ibid.*, col. 532, 789, 856, 962, 1273, et t. xcvi, col. 637; et que dans les textes des *Parallèles sacrés*, la Sagesse et l'Ecclésiastique reviennent fréquemment. Il y a aussi une allusion à II Mach., ix, 10, dans le *De fide orth.*, l. I, 9, col. 837 *a*. Notre auteur paraît ignorer que le concile *in Trullo*, dont il cite cependant un canon dans le troisième discours sur les images, col. 1417 *d*, avait accepté la collection canonique africaine où l'on trouve la liste des Livres saints promulguée plus tard par le concile de Trente. Quant au canon du Nouveau Testament, Jean est d'accord avec le canon catholique, sauf qu'il y ajoute les canons des Apôtres « transmis par Clément ».

Sur l'existence de traditions non écrites, Jean a

une doctrine très ferme et souvent répétée : « Les Apôtres, dit-il, nous ont transmis beaucoup de choses qui n'ont pas été écrites, πολλὰ ἀγράφως ἡμῖν παρέδωκαν. » *De fide orth.*, l. IV, 12, col. 1136 *b*; cf. col. 1173, et surtout *De imag.*, I, 23, col. 1256. Comme exemples de traditions non écrites il donne la coutume de prier en se tournant vers l'Orient, la triple immersion du baptême, les cérémonies liturgiques, etc.

Il exalte beaucoup l'autorité des Pères et des docteurs, et semble leur attribuer l'inspiration au même titre qu'aux écrivains sacrés. Il parle constamment des θεόπνευστοι ou θεοφόροι πατέρες. « C'est par le Saint-Esprit qu'ont parlé la Loi, les Prophètes, les Évangélistes, les Apôtres, les Pasteurs et les Docteurs, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι. » *De fide orth.*, l. IV, 17, col. 1176 *b*. Mais quand on y regarde de près, on voit que cette sorte d'inspiration est accordée non à un Père en particulier, mais au *chœur des Pères*, c'est-à-dire au magistère de l'Église pris dans son ensemble. Bien que les Pères, en général, ne se contredisent pas, « car ils ont été participants d'un même Esprit-saint, » ἑνὸς ἁγίου Πνεύματος μέτοχοι πάντες γεγόνασι. *De imag.*, II, 18, col. 1305 *a* ; cependant l'un d'eux en particulier peut se tromper, et, à propos du texte du pseudo-Épiphane qu'objectaient les iconoclastes, Jean cite le proverbe : « Une hirondelle ne fait pas le printemps. » *De imag.*, I, 25, col. 1257.

Il y a eu une gradation dans la révélation divine, *De imag.*, II, 8, col. 1289, et il y a actuellement un certain progrès dogmatique, spécialement dans l'élaboration des formules dotrinales. Les saints Pères ont employé des mots nouveaux qui ne se trouvent pas dans l'Écriture, pour traduire des expressions équivalentes qui s'y rencontrent, « et nous anathématisons ceux qui ne veulent pas recevoir cette terminologie nouvelle », *De imag.*, III, 11, col. 1333.

Nous avons déjà dit le rôle que Jean assigne à la philosophie et aux sciences humaines. Ce sont des servantes de la science sacrée, de la vraie philosophie dont Jésus-Christ est le docteur. *Dialect.* 1, col. 529, 532.

3° *La foi.* — Il ne faut point demander à notre docteur une définition précise de la vertu de foi ni une analyse détaillée de son acte. Ce qu'il en dit de plus clair tient en une page. *De fide orth.*, l. IV, 10-11, col. 1126-1127. Remarquable cependant est cette brève définition : « La foi est un assentiment sans recherche indiscrète et curieuse, πίστις δέ ἐστιν ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις. » Elle est indispensable pour le salut. Sa règle est la tradition de l'Église catholique. Celui qui ne croit pas selon cette tradition est un infidèle : ὁ μὴ κατὰ παράδοσιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας πιστεύων ἄπιστός ἐστιν, col. 1128 *a*.

4° *L'Église.* — Il est particulièrement regrettable que dans sa synthèse théologique, le docteur de Damas n'ait pas consacré au moins un chapitre à la théologie de l'Église; car c'est d'une doctrine ferme et claire sur ce point capital que l'Orient byzantin avait surtout besoin. Sauf le passage qu'on vient de lire sur la règle de foi, on ne trouve rien dans le *De fide orthodoxa* qui se rapporte à l'Église, à sa constitution, à ses privilèges. Les autres écrits de Jean suppléent mais en partie seulement, à cette grave lacune.

Remarquons tout d'abord le nom qui est donné à l'Église. C'est toujours l'*Église catholique*, l'*Église sainte, catholique et apostolique*. Jean ignore l'appellation d'*Église orthodoxe*, qui est devenue célèbre chez les gréco-russes; et il parle toujours de l'Église au singulier; et ce singulier, sauf une ou deux exceptions vise l'Église universelle répandue par le monde. Notre docteur a certainement le sens très vif de l'unité de l'Église. Il était ennemi des discussions sur les rites et les usages capables de compromettre cette unité, comme on le voit par son opuscule *De sacris jejuniis*. Son attachement à la tradition vivante, au magistère de l'Église, règle de la foi, était extrême. La principale raison qu'il fait valoir contre les iconoclastes est que la nouvelle hérésie va contre la tradition de l'Église catholique. Cf. col. 1288 *c*, 1356 *d*. L'Église est pour lui une « mère » toute belle et sans défaut. Ses enfants ne doivent pas souffrir qu'on arrache une seule pierre de son édifice, col. 1233, 1283, 1320, 1356. L'observation de la loi et des règles de l'Église est la voie du salut, col. 1233 *a*. Réunie en concile œcuménique, l'Église est infaillible et comme inspirée de Dieu. Cf. *De hæres.*, 6, col. 744 *a*, où le concile de Chalcédoine est dit θεόπνευστος. Jean reconnaît l'autorité des six conciles œcuméniques « dont les décisions viennent de Dieu. » *Decl. fidei*, 12, t. XCV, col. 436.

L'Église est une société distincte et indépendante de l'État. C'est l'une des gloires du Damascène d'avoir proclamé, en face du césaropapisme byzantin, la doctrine de la distinction des deux pouvoirs civil et ecclésiastique, et d'avoir revendiqué contre le basileus iconoclaste l'indépendance totale de l'Église dans sa sphère : « C'est l'affaire des synodes et non des empereurs de décider des choses ecclésiastiques. Ce n'est pas aux empereurs que Dieu a accordé le pouvoir de lier et de délier, mais aux apôtres et à leurs successeurs, pasteurs et docteurs. Aux empereurs appartient la bonne gestion des affaires publiques; mais c'est aux pasteurs et docteurs que revient le gouvernement de l'Église. Je ne permets pas aux décrets impériaux de régenter l'Église; elle a sa loi dans les traditions des Pères écrites et non écrites. » *De imag.*, I, II, III, col. 1281, 1296, 1304. Et Jean établit cette doctrine libératrice par plusieurs textes empruntés à l'Écriture.

L'Église est une société hiérarchique, composée des pasteurs et des fidèles. Les pasteurs et docteurs sont les successeurs des apôtres, les héritiers de leur grâce et de leur dignité, τούτων τῆς χάριτος καὶ τῆς ἀξίας διάδοχοι. *De fide orth.*, l. I, 3, col. 793. Une des erreurs des massaliens étaient de mépriser l'autorité des évêques, *De hæres.*, col. 733 *d*. Les pontifes, du reste, ne sont que les intermédiaires par lesquels le grand pontife, le Christ lui-même exerce son sacerdoce et son autorité. *Epist. ad Cosmam*, col. 524 *b*.

L'Église est une société monarchique. « La monarchie est principe de paix, d'ordre et de tranquillité, de justice et de croissante prospérité. La polyarchie, au contraire, est anarchique, amie de la sédition et de la guerre, cause de luttes, de divisions et de maux de toute sorte. » *Contra manichæos*, 11, col. 1516. Monarchique, l'Église le fut à ses débuts, car l'apôtre Pierre fut prédestiné par Jésus-Christ à être le digne chef de l'Église, τῆς Ἐκκλησίας ἐπάξιον πρόεδρον. *Homil. in Transfig.*, 6, t. XCVI, col. 553 *d*. C'est à lui que Jésus-Christ a confié le gouvernail de toute l'Église, πάσης τῆς Ἐκκλησίας δεξόμενον τὰ πηδάλια. *Ibid.*, col. 560 *c*. Cf. *Homil. in Sab.*, 33, col. 636 *c* : ἔμελλε τοὺς τῆς Ἐκκλησίας ἐγχειρίζεσθαι οἴακας. Jean Damascène commente magnifiquement et très catholiquement le *Tu es Petrus*. *Homil. in Transfig.*, 2, 6, col. 548, 553-556, et son commentaire ferme la bouche de tous les chicaneurs. Pierre est le chef de la nouvelle Alliance, ὁ τῆς νέας διαθήκης κορυφαιότατος, comme Moïse le fut de l'ancienne. L'Église, que le Christ a acquise au prix de son sang, c'est à Pierre, ὡς πιστοτάτῳ θεράποντι, qu'il l'a confie. Pierre est le porte-clefs du royaume des cieux, ὁ κλειδοῦχος τῆς βασιλείας, l'ordonnateur de l'Église universelle, Ἐκκλησίας παγκοσμίου κοσμήτωρ, *ibid.*, 16, col. 569, le regulateur responsable du pouvoir des clefs, τὸν τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν εὐθύνας σοι χαρισάμενον, col. 556.

Monarchique, l'Église le reste toujours, car les paroles dites par Jésus-Christ aux apôtres doivent s'entendre aussi de leurs successeurs; « c'est comme

à un seul corps que le Christ parle aux fidèles, » ὡς ἑνὶ σώματι διαλέγεται τοῖς πιστοῖς, *Fragmenta in Matthæum*, t. XCVI, col. 1412 *cd*. Il ne nous reste pas de trace de rapports entre saint Jean Damascène et le pontife romain; mais nul doute qu'à l'exemple de ses contemporains orientaux, il ne le reconnût comme le vrai successeur de Pierre, « mort à Rome sous Néron », *De hymno Trisagio*, 14, t. XCV, col. 48. Ce sont les disciples de Pierre, ses propres brebis que le Christ lui confia, qui ont élevé des tentes, des églises, au Christ, à Marie et à Élie, par toute la terre, et en particulier en Palestine. *In Transf.*, 16, col. 569 sq.. Cela signifie que le patriarche même de Jérusalem est une brebis de Pierre. La seule allusion directe au pape que nous ayons trouvée dans les œuvres de Jean se lit au début du premier discours sur les images. C'est bien le pape, en effet, c'est-à-dire saint Grégoire II, qui est « ce *bon Pasteur du troupeau raisonnable du Christ exprimant en lui-même le souverain sacerdoce du Christ*, τῷ καλῷ ποιμένι τῆς λογικῆς Χριστοῦ ποίμνης, τῷ τὴν Χριστοῦ ἱεραρχίαν ἐν ἑαυτῷ ὑπογράφοντι », col. 1233 *c*, dont parle l'auteur, après avoir nommé *tout le peuple de Dieu, la nation sainte, le sacerdoce royal*, c'est-à-dire le corps de l'Église universelle; et nous ne comprenons pas comment Lequien a pu appliquer ces paroles au patriarche de Constantinople, saint Germain. Rien, en effet, dans le contexte, qui fasse penser à Germain. Jean Damascène s'adresse bien à l'Église universelle et à son chef. C'est sans doute par respect pour la chaire de Pierre, et parce qu'il avait lu les ouvrages de saint Maxime justifiant le pape Honorius, que notre docteur omet le nom de ce pape dans la liste des hérétiques monothélites, dans la profession de foi de l'évêque Élie et dans la sienne propre. Cette omission est tout à fait remarquable.

5° *De Deo uno*. — Il y a pour saint Jean deux sortes de *théologies*, la θεολογία ἡνωμένη, qui correspond à notre traité *de Deo uno* et la θεολογία διακεκριμένη, qui répond au traité de *Deo trino*. En fait, il ne suit pas cet ordre d'une manière rigoureuse, dans le livre I de la *Foi orthodoxe*, et il mêle les deux traités. Nous les distinguerons dans notre exposé.

La théodicée de notre docteur se compose d'éléments empruntés à diverses sources. Ces éléments ne sont point réunis ensemble ni disposés d'une manière logique. Il est fort difficile d'en donner un aperçu synthétique. Ils ne présentent, du reste, rien de bien original, et sont entrés dans le courant commun de la pensée chrétienne.

1. *Définition du mot* θεός. — Jean donne quatre étymologies du mot grec θεός. Ce mot dérive soit du verbe θῶ (τίθημι), qui signifie *compono* et *efficio* : Dieu est l'auteur et l'ordonnateur de toutes choses ; soit du verbe θέειν, *courir, circuler autour de tout* : Dieu est présent partout ; soit du verbe θεᾶσθαι, *voir* : Dieu voit tout, et rien n'échappe à son regard ; soit enfin du verbe αἴθειν, *chauffer, brûler* : Dieu est un feu consumant toute malice. *De fide orth.*, l. I, 9, col. 836-837; *De S. Trinit.*, 5, t. XCV, col. 16.

2. *Connaissance de Dieu*. — Bien que personne n'ait vu Dieu, et que lui seul se connaisse parfaitement lui-même, il n'a pas voulu que les hommes fussent à son sujet dans une ignorance complète. Il s'est manifesté à eux et par la création et la conservation de l'univers, et par la révélation positive, car il est essentiellement bon et communicatif; mais il ne nous a révélé que ce qu'il nous était utile de connaître et ce que nous pouvions porter. *De fide orth.*, l. I, 1, col. 789-792. On peut dire que la connaissance de l'existence de Dieu est innée à tous les hommes, πᾶσι ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται. *Ibid.*, col. 789, et 3, col. 793 *c*.

L'essence de Dieu est infinie et incompréhensible en elle-même, et la connaissance que nous pouvons en acquérir est plutôt négative que positive. Ce que nous en saisissons de plus exact est justement de savoir qu'elle est infinie et incompréhensible, τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατάληπτον, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία. *Ibid.*, 4, col. 800 *b*. Jean signale cependant les deux autres voies d'affirmation et d'éminence. *Ibid.*, et 8, col. 808-809, et surtout, 12, col. 845-848. L'Écriture sainte, du reste, parle souvent de Dieu comme s'il avait une forme humaine et corporelle. Le c. 11, col. 841-844, explique les anthromorphismes les plus courants.

Le nom qui convient le mieux à Dieu est celui qu'il s'est donné à lui-même en apparaissant à Moïse : il est l'être tout court, ὁ ὤν, ramassant en lui toute la plénitude de l'être, 9, col. 836; ou bien, comme le dit Denys, on peut le définir *le bon*, ὁ ἀγαθός : ce qui revient au même; car en Dieu être bon n'est pas postérieur à être, οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ Θεοῦ εἰπεῖν, πρῶτον τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ ἀγαθόν. *Ibid.* (Signalons le contresens de la traduction latine à cet endroit.) De ce primat de la bonté la théologie de Jean est toute pénétrée. C'est l'attribut qui est mis dans le plus vif relief.

3. *Démonstration de l'existence et de l'unité de Dieu*. — Jean démontre par des arguments métaphysiques, l'existence de Dieu et son unité. La manière dont ces arguments sont présentés prêterait fort à la critique. On y trouve cependant les éléments suffisants d'une démonstration rationnelle. Les arguments auraient seulement besoin d'être mis en forme et élagués de certaines notions inutiles.

L'existence de Dieu est prouvée *a*) par la contingence des êtres changeants : Ce qui change n'existe pas par soi, et a une cause; *b*) par la conservation et le gouvernement du monde; c'est l'argument le plus faible; *c*) par l'ordre qui règne dans le monde. *De fide orth.*, l. I, 3, col. 793-798.

L'unité de Dieu est établie dans le *De fide orth.*, l. I, 5, par quatre brefs arguments, que l'on trouve développés d'une manière beaucoup plus claire et beaucoup plus métaphysique dans le grand *Dialogue contre les manichéens*. Nous avons dit, que ce *Dialogue* était postérieur à la *Foi orthodoxe*. La comparaison entre les deux argumentations est une nouvelle preuve de ce fait. Les arguments sont tirés; de la perfection de Dieu; de son immensité; du gouvernement du monde; de ce principe métaphysique : que l'unité est antérieur à la pluralité, et l'explique.

4. *Les attributs divins*. En plusieurs endroits de la *Foi orthodoxe* et de ses autres écrits, Jean donne de longues listes d'attributs divins. Voir, par exemple, t. XCIV, col. 792, 808, 860, 1236. Il démontre, en particulier, l'incorporéité, c. IV, col. 797, la simplicité, c. IX, col. 833, l'immensité, c. XII, col. 849-853, et explique en quel sens on peut dire que Dieu seul est incorporel, l. II, 12, col. 925, et incirconscrit, col. 853.

L'opération de Dieu est toute simple, cause universelle de tout ce qui est et de toute activité des créatures, à la manière du rayon de soleil, qui réchauffe toute chose. En parlant de cette causalité universelle de Dieu, Jean emploie le langage quelque peu panthéistique de Denys l'Aréopagite. *De fide orth.*, l. I, 10, 12, 11, col. 840, 841, 860. Mais il corrige ces expressions, en déclarant positivement que Dieu nous a tirés du néant, et qu'il ne nous a communiqué ni son essence ni la connaissance de son essence en elle-même. *Ibid.*, 12, col. 845 *b*.

La science de Dieu est universelle. Son œil immatériel embrasse d'un simple regard les choses présentes, passées et les choses futures, avant qu'elles arrivent. *Ibid.*, XIV, col. 860 *d*. Les choses futures, il les contemple comme si elles étaient déjà arrivées, *Contra manichæos*, 37, col. 1544 *b*; car, étant cause de tout, il porte en lui les raisons de toutes choses, et tout arrive infailliblement suivant le plan qu'il porte éternelle-

ment dans sa pensée; tel un architecte qui, avant de bâtir une maison, en arrête le dessin dans son esprit Sa pensée est donc créatrice des choses, mais en tant qu'elle est unie à sa volonté. *De fide orth.*, l. I, 9, col. 837 *b*; *De imag.* I, 10, col. 1240-1241.

Comment concilier cette prescience infaillible et cette causalité universelle avec la liberté des créatures? Jean répond par une formule qu'il répète souvent, et qui avoisine la conception moliniste de la science moyenne : « Dieu prévoit, mais ne prédétermine pas nos actes libres, » πάντα προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ'ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά. *De fide orth.*, l. II, 30, col. 969 sq. « Nous ne sommes pas cause du pouvoir que Dieu a de prévoir nos actes libres; mais le fait qu'il prévoit ce que nous devons faire vient de nous; car si nous ne devions pas le faire, il ne le prévoirait pas. La prescience de Dieu est vraie et infaillible, mais ce n'est pas elle qui est la cause de la production de l'acte futur; c'est parce que nous devons faire ceci, et cela qu'il le prévoit. Il prévoit, en effet, beaucoup de choses qui ne lui plaisent pas, et ce n'est pas lui qui en est la cause », ἡ μὲν προγνωστικὴ δυνατοῦ Θεοῦ οὐκ ἐξ ἡμῶν ἔχει τὴν αἰτίαν· τὸ δὲ προγνῶναι ἃ μέλλομεν ποιεῖν, ἐξ ἡμῶν..... ὅτι μέλλομεν ποιεῖν τόδε ἢ τόδε προγινώσκει. *Contra manichæos*, 79, col. 1577 *b*. D'après notre docteur, Dieu sans doute est cause de tout le bien, de tout l'être qui est dans les créatures; mais quand il s'agit des actes libres, c'est la créature libre qui a l'initiative de *la qualité de son acte* bon ou mauvais. « Dieu est l'auteur des vases d'honneur et des vases d'ignominie, mais ce n'est pas lui qui fait l'un honorable, l'autre méprisable, cela dépend du choix de chacun. *De fide orth.*, l. IV, col. 1192 *b*. Jean, du reste, n'a pas la prétention d'expliquer l'inexplicable, et il sait que, tout comme l'essence de Dieu, chacun de ses attributs est incompréhensible. *Contra manich.*, 77, col. 1576 *c*.

Dieu est tout-puissant. Il peut tout ce qu'il veut, mais il ne veut pas tout ce qu'il peut. Il a le pouvoir, en effet, de détruire le monde, mais il ne le veut pas. *De fide orth.*, 14, col. 860-861.

6° *La Trinité*. — La doctrine trinitaire du Damascène résume bien, dans son ensemble, la théologie grecque des siècles antérieurs, mais on remarquera que pour certaines formules, la préférence est accordée aux Pères cappadociens, et spécialement à Grégoire de Nazianze. Quant à la théologie des Pères latins, notre docteur l'ignore complètement. Pas une allusion, par exemple, à la théorie augustinienne des processions divines. A certains endroits, Jean la frise presque, mais il n'en a pas la clef. S'il parle du verbe intérieur, il ne songe pas à voir dans le Saint-Esprit la *processio amoris*. C'est ce qui explique sans doute son agnosticisme absolu sur la seconde procession.

La Trinité est un mystère incompréhensible. Plus on le scrute, moins on le connaît; plus on veut l'examiner curieusement, plus il se dérobe. *De hær.*, épil., col. 780 *a*. On peut, sans doute, recourir à des comparaisons, mais aucune n'est adéquate, ἀδύνατον ἐν πᾶσιν ὅμοιον εὑρεῖν παράδειγμα ἐπὶ τῆς θεολογίας. *De fide orth.*, l. III, 26, col. 1096 *b*. Ce mystère réfute à la fois le polythéisme des païens et le dogme unitaire des Juifs. *Ibid.*, l. I, 7, col. 805 *c*; car si Dieu est un, il n'est pas solitaire. « La solitude prive de la société; elle est chose morose, τὸ μοναδικὸν ἀκοινώνητον καὶ ἀμείλικτον ». *De duabus volunt.*, 3, t. xcv, col. 132 *a*. Il y a déjà là comme une ébauche de la belle théorie de Richard de Saint-Victor sur la pluralité des personnes en Dieu. Mais Jean ne pousse pas cette idée. Il développe un autre essai de démonstration rationelle de la Trinité emprunté aux Pères grecs: Dieu ne peut pas être dépourvu de parole; il doit avoir son Verbe; et le Verbe de Dieu doit avoir son souffle, son esprit. Ce qui, dans la créature, est inconsistant et passager, est en Dieu subsistant et coéternel à son principe. *De fide orth.*, l. I, 6-7, col. 801-805.

L'Église catholique enseigne qu'il y a en Dieu une seule essence, substance ou nature, οὐσία, φύσις, et trois personnes distinctes. La personne, en Dieu, est « *le mode sans commencement de chaque subsistence éternelle*, ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὑπόστασίς ἐστιν ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀϊδίου ὑπάρξεως. » *Dialect.*, 66, col. 669 *a*. Ces modes de subsistence sont constitués par des relations réciproques fondées sur l'origine, et c'est cette relation d'origine qui fait la distinction des personnes entre elles : κατὰ τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτιατὸν καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως, ἤτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὴν διαφορὰν ἐννοοῦμεν. *De fide orth.*, l. I, 8, col. 828 *d*; τὸ ἀγέννητον, καὶ τὸ γεννητὸν καὶ ἐκπορευτὸν οὐκ οὐσίας εἰσὶ δηλωτικά, ἀλλὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου. *Ibid.*, 9, col. 837 *c*. Les trois personnes, en effet, sont réellement distinctes entre elles, bien qu'elles soient inséparables, l'une de l'autre, qu'elles se tiennent l'une l'autre, qu'elles s'envahissent l'une l'autre et existent l'une dans l'autre. Cette compénétration mutuelle fondée sur l'unité d'essence, περιχώρησις, se fait sans mélange ni confusion. *Ibid.*, 8, col. 828-829; 14, col. 860 *b*. Remarquons que le Damascène, à propos de la distinction, emploie une terminologie qui pourrait prêter à confusion. Il oppose la distinction ou division réelle, διαίρεσις πραγματική, à la division par la pensée, τὸ διῃρημένον ἐπινοίᾳ. Cette division par la pensée correspond, dans le fait, à la distinction réelle mineure de nos scolastiques, tandis que la διαίρεσις πραγματική est notre distinction réelle majeure en tant qu'elle vise deux êtres, deux substances complètes ayant une existence indépendante. Le mot διαίρεσις veut dire *séparation* et non *simple distinction*, même si la distinction est réelle. C'est une distinction fondée sur la séparation réelle.

Bien que réellement distincte des deux autres, chacune des trois personnes divines s'identifie, en fait, avec toute l'essence divine, en qui elle subsiste d'une manière parfaite; car l'essence divine est toute simple, et ne saurait être composée d'hypostases; mais elle se trouve tout entière dans les trois hypostases, ou, pour parler plus exactement, elle est les trois, τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἤ, τό γε ἀκριβέστερον, ἃ ἡ θεότης, *ibid.*, 8, col. 829 *b*, et chacun des trois est Dieu parfait. *De recta sententia*, 1, col. 1424. Remarquons, en passant, que, pour parler des personnes, Jean emploie parfois le neutre, τὰ τρία, bien qu'il distingue clairement entre ἄλλος et ἄλλο. Il n'a pas cru devoir corriger certaines formules patristiques.

Les noms concrets des personnes sont le Père, le Fils et l'Esprit saint. A chacun de ces noms s'ajoutent d'autres noms tirés de l'Écriture sainte et expliqués par les anciens Pères. Jean rapporte et explique brièvement ces divers noms. *De fide orth.*, 8, 13, col. 809-824, 856-860. Les noms qui désignent les relations, ou modes d'existence, ou propriétés hypostatiques, ἰδιότητες ὑποστατικαί, sont : l'innascibilité et la paternité, ἡ ἀγεννησία, ἡ πατρότης, propriétés du Père; la filiation, ἡ υἱότης, propriété du Fils, la procession, ἡ ἐκπόρευσις, propriété du Saint-Esprit. Le Père est dit ἀγέννητος, le Fils γεννητός, le Saint Esprit ἐκπορευτόν. *Ibid.*, 8, col. 817, 820. Les noms des deux processions sont : la génération, ἡ γέννησις, et la *procession*, ἡ ἐκπόρευσις. « Nous savons qu'il y a une différence entre la γέννησις et l'ἐκπόρευσις; mais nous ignorons totalement le mode de cette différence. » *Ibid.*, col. 824. La procession du Saint-Esprit est perfois appelée προβολή; d'où le nom de προβολεύς donné au Père. *Ibid.*, col. 809 *b*, et *De sacris jejuniis*, 28, t. xcv, col. 60 *b*. Cf. *De fide orth.*, 12, col. 849 *b*.

Cependant la προβολή n'est jamais donnée comme propriété distinctive et incommunicable du Père. Jean dit constamment que le Fils a tout ce qu'a le Père excepte l'innascibilité, πλὴν τῆς ἀγεννησίας κατὰ πάντα ὅμοιον τῷ Πατρί, *De fide orth.*, l. I, 8, col. 816 *c*, 824 *b*, 828 *d*; l. III, 13, col. 1033 *a*; *De duabus volunt.*, 11, col. 141 *b*; deux fois, il ajoute : excepté *l'innascibilité et la paternité*, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς πατρότητος. *De imag.*, III, col. 1340 *b*. « Dans la divinité supersubstantielle, il n'y a rien d'hypostatique ou de personnel que le τὸ ἀγέννητον et le τὸ γεννητικὸν du Père, le τὸ γεννητόν du Fils et le τὸ ἐκπορευτόν du Saint-Esprit. » *De duabus volunt.*, 33, t. XCV, col. 169 c. Or, c'est seulement par ce qui est personnel, c'est seulement *par le mode d'existence* et *par les propriétés hypostatiques*, que les trois personnes diffèrent entre elles. *De fid. orth.*, col. 817 *a*, 824 *b*. Tout le reste, tout ce qui est dans la ligne de la nature : opération, science, volonté, attributs divers, est commun aux trois.

Quelles sont les relations des personnes entre elles? Jean pose en principe que le Père, étant lui-même sans principe, ἀναίτιος, ἀγέννητος est seul principe, seule source dans la Trinité. De lui, en même temps et éternellement, sortent le Fils par génération, γεννητῶς, et le Saint-Esprit par procession, ἐκπορευτῶς. Il est le γεννήτωρ du Fils et le προβολεύς du Saint-Esprit : ὁ Πατήρ, πηγὴ καὶ αἰτία Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος... μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ. *De fide orth.*, l. I, 12, col. 849 *a*. *b* première vue, de telles affirmations semblent exclure toute participation du Fils à la procession du Saint-Esprit et Jean paraît déjà s'exprimer comme s'exprimera Photius cent ans plus tard. Mais ce n'est qu'une apparence. Le docteur de Damas maintient très fermement le diagramme trinitaire des Pères grecs. Il répète, après Grégoire de Nazianze, que, *parti du Père, le mouvement de la vie divine se poursuit vers la dyade pour s'arrêter jusqu'à la Triade* : μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τῆς Τριάδος ἔστη. *De hymno Trisagio*, 28, t. XCV, col. 60 *a*. Il dit, après saint Basile, que l'Esprit est *conjoint au Père par le Fils*, δι' Υἱοῦ τῷ Πατρὶ συναπτόμενον. *De fide orth*, VIII, col. 856; après Athanase et Cyrille, que le Saint-Esprit est *l'image du Fils, comme le Fils est l'image du Père*, εἰκὼν τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα. *Ibid.* Or, d'après le Damascène lui-même, il existe un lien causal entre l'image et son prototype : ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου, ἐξ ἀληθινοῦ αἰτίου τοῦ ἀνθρώπου λέγεται. *Dialectica*, 6, col. 548 *c*. Les comparaisons qu'il emploie maintiennent au Fils la place du milieu dans la ligne droite qui représente le mystère; de telle sorte que le Fils apparaît inséparable du Père dans l'acte producteur du Saint-Esprit : « Le Père est la source, le Fils, le fleuve, le Saint-Esprit, la mer; et ces trois choses; la source, le fleuve et la mer, sont une seule nature. Le Père est la racine, le Fils, le rameau, le Saint-Esprit, le fruit et dans les trois, il y a une même essence. Le Père est le soleil, le Fils, le rayon, le Saint-Esprit la chaleur ou l'éclat. » *De hæres.*, épil., col. 780. Le Saint-Esprit est le souffle de la bouche du Fils. *In Transfig.*, 18, t. XCVI, col. *a b*.

Si le Père est la source originelle de l'existence du Saint-Esprit, s'il est προβολεύς, il l'est par le Verbe, son Fils. On cherchera vainement chez notre auteur la formule photienne : Le Saint-Esprit procède du Père seul, est produit par le Père seul, ἐκπορεύεται, προβάλλεται ἐκ μόνου τοῦ Πατρός. Mais on trouve chez lui les formules suivantes : Le Père est le générateur du Verbe, et par le Verbe, producteur, προβολεύς, de l'Esprit manifestateur, καὶ διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος. — Le Saint-Esprit procède ἐκπορεύεται, πρόεισι, du Père par le Fils, — Le Saint-Esprit procède, προέρχεται, du Père, *et se repose dans le Fils*, ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον (car le Père le produit comme à travers le Fils, qui le retient dans ses bras). *De fide orth.*, l. I, 7, col. 805; 12, col. 848-849. Cf. *De hymno Tris.*, 28, t. XCV, col. 60 *c*. Ce que Jean refuse au Fils dans la procession du Saint-Esprit, c'est d'être source primordiale et indépendante de la troisième personne. Dans sa pensée, le Fils n'est pas absent de l'acte paternel par lequel surgit le Saint-Esprit; il y coopère, mais en tant que ne faisant qu'un avec le Père et recevant de lui le pouvoir spirateur. C'est l'équivalent de la formule dogmatique : *Le Saint-Esprit procède des deux en tant qu'ils ne sont qu'un seul principe.* Mais la nuance que n'indique pas la formule *ab utroque*, à savoir que si le Fils est co-principe avec le Père, il ne l'est pas au même titre que le Père, parce qu'il reçoit du Père d'être spirateur avec lui, notre docteur l'exprime par les prépositions grecques ἐκ et διά. Ἐκ indique le principe primordial, le principe sans principe, le principe tout court. Διά, au contraire, indique le principe intermédiaire, le principe ayant lui-même un principe. C'est la clef des passages suivants, qui ont fait croire à certains, et à saint Thomas lui-même, que le Damascène avait nié la doctrine catholique sur la procession du Saint-Esprit : « *Le Père seul est principe*, μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ. — *Nous ne disons pas que l'Esprit est du Fils*, ἐκ τοῦ Υἱοῦ, *bien que nous le nommions Esprit du Fils. Il est l'Esprit du Fils, non comme procédant de lui*, ἐξ αὐτοῦ, *mais comme procédant du Père par lui.* » *De fide orth.*, l. I, 8, col. 832; 12, col. 849 *b*; *De hymno Trisagio, loc. cit.* Ce que notre docteur a dit de plus opposé en apparence au dogme catholique se lit dans l'homélie *In sabb. sanctum*, 4 : « *La Saint-Esprit est dit Esprit du Fils, comme se manifestant par lui, et étant distribué à la créature, mais non comme ayant de lui son existence*, ὡς δι' αὐτοῦ φανερούμενον, καὶ τῇ κτίσει μεταδιδόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὕπαρξιν. » T. XCVI, col. 605 *b*. Mais qu'on le remarque bien : Jean nie simplement que le Saint-Esprit tienne son existence *ex Filio tanquam ex principio originali;* il ne nie pas qu'il tienne son existence *ex Patre per Filium*, c'est-à-dire *du Père, par le Verbe comme ne faisant qu'un principe avec le Père.* C'est donc là une question de terminologie. Plusieurs Pères grecs, comme Épiphane, Didyme l'Aveugle, Cyrille d'Alexandrie, n'avaient pas poussé jusque-là l'*acribie* des formules, et avaient employé l'expression *ab utroque*, ἐξ ἀμφοῖν, ἐξ ἀμφοτέρων. A l'époque du Damascène, ces formules étaient démodées. On ne les employait plus : οὐ λέγομεν, dit-il. Il faut reconnaître, du reste, que la procession du Saint-Esprit paraissait aux théologiens grecs beaucoup plus mystérieuse qu'aux théologiens latins. Ceux-ci avaient dans la théorie augustinienne une belle analogie qui montrait une différence bien nette entre les deux processions, et mettait en lumière le rôle du Fils dans la production du Saint-Esprit.

7° *Création.* — La création est l'acte par lequel Dieu fait passer les choses visibles et invisibles du néant à l'être, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει. *Dieu crée en pensant, et sa pensée pose l'œuvre, que complète le Verbe et qu'achève l'Esprit. De fide orth.*, l. II, 2, col. 864-865. L'acte créateur est, en Dieu, tout à fait libre. « C'est par sa volonté qu'il a amené toutes choses à l'existence. » *Ibid.*, l. I, 8, col. 812, 813; l. II, 12, col. 920. C'est pour cela que la création n'est pas éternelle. Ce qui passe du néant à l'être ne saurait être éternel : ἡ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ θελήσεως ἔργον οὖσα, οὐ συναΐδιός ἐστι τῷ Θεῷ. *Ibid.*, col. 813

Le motif qui a poussé Dieu a créer n'est autre que son immense bonté : « étant bon et suprabon, ὑπεράγαθος, il ne s'est pas contenté de sa propre contemplation, mais dans l'excès de sa bonté, il lui a plu qu'il y eût des êtres participant à ses bienfaits et à sa bonté. » *Op. cit.*, l. II, 2, col. 864; l. IV, 13, col. 1136.

Sur l'ordre de la création, Jean adopte l'opinion de Grégoire de Nazianze : Dieu a d'abord créé les anges puis le monde des corps, enfin l'homme, car il convenait que la nature spirituelle, τὴν νοερὰν οὐσίαν, fut créée la première, ensuite la sensible, enfin l'homme, composé des deux. » *Op. cit.*, l. II, 3, col. 873; l. IV, 13, col. 1136

Dans le *Dialogue entre un chrétien et un Sarrasin*, le Damascène développe cette idée, qu'après la première semaine, Dieu a cessé de créer, et que les êtres vivants, y compris l'homme, subsistent et se multiplient suivant les lois posées à l'origine. Cette doctrine, telle qu'elle est présentée dans ce dialogue, laisse planer l'obscurité sur l'origine de l'âme humaine et ferait penser au traducianisme. *Disp. Saraceni cum christ.*, t. XCVI, col. 1337-1340.

8° *Angélologie.* — L'angélologie de Jean s'inspire de celle de Grégoire de Nazianze et du pseudo-Denys.

L'ange est une substance intelligente, toujours en mouvement, libre, incorporelle, ayant reçu dans sa nature, le don de l'immortalité. Dieu seul, du reste, connaît sa vraie définition. L'ange n'est pas immuable de sa nature, et peut changer par l'usage de la liberté. Il est incapable de pénitence, parce qu'il est incorporel. C'est à cause de la faiblesse de son corps, que l'homme est susceptible de pénitence. Après leur premier choix, les bons anges ont été fixés immuablement dans le bien, et les mauvais anges dans le mal.

L'ange est immortel non strictement en vertu de sa nature, car tout ce qui commence a naturellement une fin, mais par un bienfait du créateur, qui seul possède par nature la vie éternelle. *De fide orth.*, l. II, 3, col. 865 sq.

Les anges sont circonscrits, bien qu'ils ne le soient pas à la manière des corps. Lorsqu'ils sont au ciel, ils ne sont pas sur la terre. Ils sont dans des lieux spirituels, ἐν νοητοῖς τόποις, c'est-à-dire, qu'ils sont là où ils agissent. *De fide orth.*, l. I, 13, col. 852. Dieu seul est incirconscrit. On peut dire que les anges sont sans contours précis, ἀόριστοι, en ce sens qu'ils apparaissent aux hommes sous une forme étrangère. Dieu seul est vraiment ἀόριστος.

A propos de la nature des anges, le Damascène avait d'abord dit qu'ils étaient tous de même nature, οἱ ἄγγελοι μία φύσις εἰσί. *Instit. elem.*, 1, t. XCV, col. 100 *c*. Dans le *De fide orth.*, l. II, 3, col. 869 *c*, il est plus réservé, et déclare que nous ignorons si les anges sont égaux ou diffèrent entre eux dans leur essence. C'est le secret de Dieu. Les bons anges diffèrent entre eux par l'illumination et le rang, τῷ φωτισμῷ καὶ τῇ στάσει. Ils sont rangés, d'après l'Aréopagite, en trois ordres, dont chacun comprend trois classes, εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις. *Ibid.*, col. 872-873.

Tous ceux qui attribuent aux anges le pouvoir de créer une essence quelconque parlent au nom du diable. *Ibid.*, col. 873 *a*.

Les bons anges tirent leur sainteté non de leur nature, mais du Saint-Esprit, ce qui équivaut à dire qu'ils ont été élevés à l'état surnaturel. Ils sont maintenant confirmés dans le bien par un bienfait divin, et parce qu'ils sont attachés au bien souverain. Ils sont au ciel, où leur unique occupation est de contempler et de louer Dieu, et de faire sa volonté. Ils sont préposés par le Créateur à la garde de la terre, des nations, des divers lieux. Ils s'occupent aussi de nos affaires, et nous viennent en aide, καὶ τὰ καθ' ἡμᾶς οἰκονομοῦντες καὶ βοηθοῦντες ἡμῖν. *Ibid.*, col. 872. Jean ne dit pas expressément que chaque homme a son ange gardien. Les anges supérieurs — que cette supériorité vienne du rang ou de la nature — illuminent les inférieurs. Pour se communiquer leurs pensées et leurs volontés, ils n'ont besoin ni de langue, ni d'oreilles. *Ibid.*, col. 868-869. Les anges ne raisonnent pas, à proprement parler, mais comprennent par simple intuition, ἁπλῇ προσβολῇ νοοῦντων. *Inst. elem.*, 8, t. XCV, col. 109 *b*.

Sur les mauvais anges, l'enseignement de notre docteur peut se résumer ainsi : Les mauvais anges, dont le nombre est incalculable, πλῆθος ἄπειρον, appartiennent tous à l'ordre terrestre, chargé de garder la terre. Le chef de cet ordre se révolta le premier par un libre choix de sa volonté, et devint ainsi mauvais, de bon qu'il était. Un grand nombre de ses subordonnés le suivirent. Depuis leur chute, ils sont irrémédiablement fixés dans le mal, « car *ce qu'est la mort aux hommes, la chute l'est aux anges* ». *De fide orth.*, l. II, 4, col. 873-877. Si le diable voulait se convertir, Dieu lui pardonnerait; mais il ne le veut pas. Dieu, cependant, continue à lui faire du bien, en lui conservant l'être, et il supporte sa démence. *Contra manichæos*, 32-35, 71, col. 1540-1541, 1569. On peut dire que son châtiment vient de lui-même et non de Dieu. « Ce châtiment n'est autre chose que le feu du désir du mal et l'incendie du désir insassouvi. Il ne désire pas Dieu, mais rien que le mal, φαμέν. ὅτι ἡ κόλασις ἐκείνη οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ πῦρ ἐπιθυμίας τῆς κακίας καὶ ἁμαρτίας, καὶ πῦρ ἀστοχίας τῆς ἐπιθυμίας... Ἐπιθυμοῦντες, καὶ μὴ μετέχοντες τῶν τῆς ἐπιθυμίας, πυρὸς δίκην ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας καταφλέγονται. *Ibid.*, 36, col. 1541 *c*. Saint Jean semble bien enseigner ici que le feu qui dévore les démons est purement métaphorique. Voir, plus loin, son enseignement sur les fins dernières.

Les démons ne peuvent rien que par la permission de Dieu. Ils peuvent prédire l'avenir, le connaissant parfois par leur perspicacité ou par conjecture; mais ils mentent souvent. Ils peuvent suggérer le mal à l'homme mais ne peuvent jamais violenter sa volonté. Dieu permet ces suggestions pour l'exercice des bons et l'augmentation de leurs mérites. Il faut voir l'influence du diable dans les hérésies et, dans toutes les erreurs qui ont égaré les hommes. *De fide orth.*, *loc. cit.; De imag.*, I, col. 1285, 1288.

9° *L'homme. Sa nature. État primitif. Péché originel.* — L'homme, dernière créature de Dieu, composé d'esprit et de matière, résume en lui toute la création. C'est un vrai petit monde, μικρόκοσμος. Notre docteur développe très bien cette idée. *De fide orth.*, l. II, 12, col. 925-928; *De duabus volunt*, 15, t. XCV, col. 144 *b c*.

Le corps de l'homme est composé des quatre éléments. *De fide orth.*, l. II, 12, col. 925. Son âme est une substance vivante, simple et incorporelle, invisible par sa nature aux yeux du corps, immortelle, raisonnable et intelligente, sans forme, se servant d'un corps organique, auquel elle donne la vie, l'accroissement, la sensation et la puissance génératrice; elle n'a pas un autre esprit distinct d'elle-même, mais l'esprit, νοῦς, est sa partie la plus pure; ce que l'œil est dans le corps, l'esprit l'est dans l'âme; elle est douée de liberté, de volonté et d'activité; elle a une volonté changeante, parce qu'elle est créée. Tout cela, elle l'a reçu selon sa nature par le bienfait du Créateur, duquel aussi elle a reçu l'être et une telle nature. *Ibid.* Voir aussi *De duabus volunt.*, 15-18, t. XCV, col. 144-148, où l'auteur donne un résumé de sa psychologie.

Dans le second livre de la *Foi orthodoxe*, notre docteur fait déjà ce que fera plus tard saint Thomas : il passe en revue les diverses facultés de l'homme, cap. 12-28. Il s'inspire spécialement, dans cet exposé, de l'ouvrage de Némésius d'Emèse, *De hominis natura*, *P. G.*, t. XL, col. 504-817, et emprunte aussi beaucoup à saint Maxime pour ce qui regarde la volonté. Il s'étend particulièrement sur la liberté, dont il démontre l'existence par plusieurs arguments, et définit la nature et les limites, c. 25-28; cf. aussi l. II, 7,

col. 893. La liberté, τὸ αὐτεξούσιον, consiste, comme l'indique le mot grec, à être le maître de ses actions, κύριος πράξεων, à en avoir le choix et l'initiative, à en être le principe, ποιεῖται δὲ τούτου τὴν αἵρεσιν ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος· καὶ οὗτός ἐστιν ἀρχὴ πράξεως, 26-27, col. 960. La liberté est inséparable de la raison, et l'acte psychologique de la délibération serait un non-sens, si nous n'étions pas libres, 25, col. 957 *c*.

Sur l'origine de l'âme humaine, Jean n'a pas d'affirmation claire. Il dit bien, dans sa définition de l'âme, que celle-ci a reçu son existence et sa nature du Créateur, τὸ εἶναι καὶ φύσει οὕτως εἶναι εἴληφεν. Mais on peut se demander s'il s'agit, dans ce passage, de l'âme du premier homme ou de chaque âme humaine en particulier. Le parfait εἴληφεν fait songer à la première création. Plus loin, c. 28, col. 961 *c*, il affirme que notre naissance est l'effet de la puissance créatrice ἡ γένεσις ἡμῶν τῆς δημιουργικῆς αὐτοῦ δυνάμεώς ἐστι. Mais cette expression est assez vague. Nous avons dit plus haut que dans la *Disputatio cum Saraceno*, on découvre une tendance traducianiste. Mais ce dialogue est-il vraiment l'œuvre de Damascène?

Sur l'état primitif de l'homme avant la chute, Jean a une doctrine très satisfaisante; mais qu'il est assez difficile de démêler. Il va sans dire qu'il ignore les distinctions précises de nos théologiens entre l'état de nature pure, l'état de nature intègre, l'état de justice originelle. Ce qu'il a toujours en vue, c'est la nature humaine historique, celle que Dieu créa au commencement. Cela n'empêche pas qu'on ne trouve chez lui les éléments d'une triple distinction : il a vu en Adam innocent : 1. la nature dans son intégrité, τὸ εἶναι; 2. l'élément proprement surnaturel, c'est-à-dire la participation à la grâce divine, la θέωσις; 3. ce que nous appelons le préternaturel, le τὸ εὖ εἶναι, conditionné par la persévérance dans l'amitié divine.

Notre docteur enseigne tout d'abord que « Dieu façonna de ses propres mains, οἰκείαις χερσί, l'homme, composé de la nature visible et de la nature invisible, à sa propre image et à sa ressemblance; il fit le corps du limon de la terre, et lui inspira par son propre souffle une âme raisonnable et spirituelle, ce que nous appelons image divine. En effet, l'expression : *à son image*, τὸ κατ' εἰκόνα, indique l'intelligence et la liberté, τὸ νοερὸν καὶ αὐτεξούσιον; et l'expression : *à sa ressemblance*, τὸ καθ' ὁμοίωσιν, la ressemblance de la vertu, autant qu'il est possible. » *De fide orth.*, l. II, col. 920 *b*.

Le τὸ κατ' εἰκόνα et le τὸ καθ' ὁμοίωσιν jouent un grand rôle dans la théologie damascénienne, comme d'ailleurs dans toute la théologie grecque. Les deux expressions ne sont pas du tout synonymes. La première désigne principalement l'intelligence et la volonté libre. C'est avant tout par ces facultés supérieures que l'homme est à l'image de Dieu, bien qu'il le soit encore sous d'autres rapports. Cf. *De duabus volunt.*, 30, t. xcv, col. 168 *b*. Le τὸ καθ' ὁμοίωσιν s'entend de l'ordre moral, de la pratique et de la vertu. Le premier homme était orné de toutes les tendances vertueuses, πάσῃ ἀρετῇ κατηγλαϊσμένον, ἐν ἀρεταῖς τέλειον; il était innocent et droit, ἄκακον, εὐθῆ. *De fide orth.*, l. II, 12, col. 921 *a*; l. IV, 1, col. 1108 *a*. Les deux éléments réunis constituaient l'intégrité première de la nature. Ils étaient tous les deux *naturels*, *selon la nature*. Le Damascène répète constamment que la vertu, ou les vertus, sont naturelles à l'homme, et que Dieu imprima à la nature innocente ces tendances vers le bien moral. *De fide orth.*, l. II, 30, col. 972; l. III, 14, col. 1045 *a*. Cela n'empêche pas que, pour pratiquer la vertu et y progresser, pour vouloir le bien et le faire, le concours et le secours de Dieu étaient nécessaires. Mais ce concours, était normalement et comme naturellement offert à l'homme. Il dépendait de lui, et il dépend encore de nous — d'user de ce concours — nous pouvons dire : « de cette grâce actuelle » —, et de répondre aux sollicitations de Dieu nous invitant à la vertu. *Op. cit.*, l. II, 30, col. 972-973.

En plus de la nature ainsi constituée, τὸ εἶναι, Adam participait à la vie même de Dieu par la grâce. Le Damascène enseigne très clairement l'élévation de l'homme à l'état surnaturel; Adam était déifié par son union à Dieu, déifié non par la transformation en l'essence de Dieu, mais par la participation de sa splendeur et de son illumination, τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον· θεούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως, καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μεθιστάμενον οὐσίαν. *Op. cit.*, l. II, 12, col. 924 *a*. Il était orné de la grâce de Dieu, comme d'un vêtement τὴν Θεοῦ περιβεβλημένος χάριν. *Ibid.*, l. II, 11, col. 916 *c*; l. II, 30, col. 976; et avait reçu la participation de son Esprit. *Ibid.*, l. IV, 13, col. 1137 *b*.

Certains privilèges, accompagnaient le don de la grâce surnaturelle et en dépendaient comme les effets dépendent de la cause. Dieu, en effet, ne se contenta pas de donner à Adam l'être; il lui accorda aussi le bien-être, τὸ εἶναι δούς, καὶ τὸ εὖ εἶναι χαρισάμενος. *Op. cit.*, l. III, 1, col. 981 *a*. Cf. *In sabbatum sanctum*, 11, t. xcvi, col. 612; *In Dormit.*, ii, 8, *ibid.*, col. 733 *c*. Outre le pouvoir royal sur la terre et ce qu'elle renfermait, βασιλεὺς τῶν ἐπὶ γῆς, *De fide orth.*, l. II, 12, col. 921, ces privilèges consistaient dans l'incorruptibilité, ἀφθαρσία, l'impassibilité ἀπάθεια, et l'immortalité corporelle ἀθανασία· L'incorruptibilité exemptait Adam des nécessités corporelles, comme manger, boire, dormir; de la souffrance et de la maladie; de tout ce qu'entraîne la circulation vitale dans l'état actuel, ῥεῦσις, τομή. *In sabb. sanc.*, 27, t. xcvi, col. 628 *b*; *De fide orth.*, l. II, 12, col. 917 *c d*. Il le soustrayait même à l'œuvre de la génération charnelle. Ce n'est qu'en prévision de la chute, et pour qu'Adam, devenu mortel, pût se survivre en sa postérité, que Dieu forma la femme. Si Adam n'avait pas péché, Dieu aurait trouvé un moyen de multiplier l'espèce humaine autre que la génération charnelle. *De fide orth.*, l. II, 30, col. 976; l. IV, 24, col. 1208 *d b*. Cette doctrine, qui nous surprend quelque peu, a été enseignée par plusieurs Pères grecs, comme Origène, Athanase, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome. L'ἀπάθεια s'entend de l'exemption de la concupiscence, de toute passion troublante, de toute inquiétude et de tout souci. L'homme, au paradis terrestre, ne devait être occupé qu'à louer Dieu et à jouir de sa contemplation. *Op. cit.*, l. II, 11, col. 913-916. Enfin, l'homme ne devait pas mourir. *Ibid.*, l. II, 12, 30, col. 921, 977.

A propos du paradis terrestre, Jean allégorise passablement. Il reconnaît bien un paradis sensible, ὁ παράδεισος αἰσθητός, vrai palais royal réservé à l'homme seul, à l'exclusion des animaux, placé du côté de l'Orient, planant au-dessus de toute la terre, πάσης τῆς γῆς ὑψηλότερος κείμενος. *De fide orth.*, l. II, 11, col. 912-913; mais en même temps, il parle d'un paradis spirituel, séjour de l'âme. Cette maison de l'âme n'était autre que Dieu lui-même, Θεὸν ἔχων οἶκον τὸν ἔνοικον, καὶ αὐτὸν ἔχων εὐκλεὲς περιβόλαιον. *Ibid.*, col. 916. Quant à l'arbre de la vie, Jean en signale trois explications; une, littérale, qu'il n'accepte pas (le fruit de cet arbre préservait de la mort); deux allégoriques, qui lui plaisent : le fruit de l'arbre de la vie n'était autre chose que la douceur de la contemplation divine; ou bien, on peut l'entendre de la connaissance de Dieu acquise par la considération des créatures. *Ibid.*, col. 916-917. L'arbre de la science du bien et du mal est aussi une allégorie, soit qu'il faille y voir la parfaite connaissance de sa propre nature, chose réservée aux parfaits, et qui n'était pas bonne pour Adam encore jeune et inexpérimenté, soit qu'il faille l'en-

tendre de la manducation sensible et délectable, source de corruption. *Ibid.*

Les privilèges que nous avons signalés : incorruptibilité, impassabilité, immortalité peuvent être dits préternaturels, dans la pensée même de notre docteur, qui affirme positivement la chose pour l'immortalité corporelle : *Contra manichæos*, 71, col. 1569 c.

Une doctrine si nettement caractérisée sur l'état de justice originelle devait entraîner un enseignement non moins précis sur le péché originel et ses suites. Jean, quoi qu'en ait écrit certains auteurs, affirme clairement l'existence d'un péché inhérent à la nature humaine par suite de la transgression d'Adam. Il distingue même ce péché comme tel, qu'il désigne par les mots de ἁμαρτία, κατάρα, κατάκρισις, des peines ou châtiments, suites de ce péché. Un passage capital est celui-ci : « Jésus-Christ a délivré la nature du péché du premier père, de la mort et de la corruption... De même qu'en vertu de notre naissance d'Adam nous lui avons été assimilés, héritant de lui la malédiction et la corruption ; de même, en naissant de Jésus-Christ, nous lui sommes assimilés, et nous héritons de lui l'incorruptibilité, la bénédiction, et sa gloire, ἠλευθέρωσε τὴν φύσιν τῆς ἁμαρτίας τοῦ προπάτορος, τοῦ θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς... γεννηθέντες ἐκ τοῦ Ἀδάμ, ὡμοιώθημεν αὐτῷ, κληρονομήσαντες τὴν κατάραν καὶ τὴν φθοράν. » *De fide orth.*, l. IV, 13, col. 1137 *b c*. Jean dit encore que Jésus-Christ a payé pour nous la dette qui nous grevait, *afin de nous délivrer de la condamnation*, ἵνα τὸ καθ'ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποτίσας ὄφλημα, ἐλευθερώσῃ ἡμᾶς τῆς κατακρίσεως. *De duabus volunt.*, 44, t. xcv, col. 185 *a b*; cf. *ibid.*, 28, col. 164. Et que d'autres textes semblables on pourrait citer; car contrairement à un préjugé trop répandu et accrédité par Petau, la mention du péché originel et de ses suites est très fréquente dans les écrits de notre docteur, comme elle l'est dans les écrits des autres Pères grecs, ses prédécesseurs.

En particulier, Jean affirme que la volonté libre est le sujet premier du péché originel, πρωτοπαθὴς ἐν ἡμῖν ἡ θέλησις, *De fide orth.*, l. III, 14, col. 1041 *d*; que ce péché nous a fait perdre la grâce de Dieu et les privilèges d'incorruptibilité, d'impassibilité et d'immortalité qui l'accompagnaient. *Ibid.*, l. II, 28, l. III, 1, col. 961, 981; *In sabb. sanctum*, 7-12, 27, t. xcvi, col. 609-612, 628; ainsi que le τὸ καθ'ὁμοίωσιν, attaquant ainsi l'intégrité de la nature. *De fide orth.*, l. III, 14, col. 1045 *a*. Si le τὸ κατ'εἰκόνα en lui-même est resté, *Inst. elem.*, t. xcv, col. 97, il a été aussi faussé en quelque manière par l'*aversio a Deo* et *la conversio ad creaturas*, dont Jean parle expressément et qui constituent sans doute pour lui sinon l'essence totale, du moins, le côté principal du péché de nature, en tant qu'inhérent à la nature même. *De fide orth.*, l. II, 30, col. 977 *c d*. La nature humaine a été rendue réellement malade, et bien qu'ayant conservé le libre arbitre, elle ne pouvait d'elle-même se relever. *In ficum arefactum*, 1, t. xcvi, col. 576-577.

10° *Providence et prédestination. Le problème du mal.* — Ce que nous avons dit plus haut de la prescience divine et de ses rapports avec la liberté humaine est en étroite relation avec la question de la providence et de la prédestination. Notre docteur s'est occupé d'une manière spéciale des difficiles problèmes qui s'y rattachent, dans sa polémique avec les manichéens. Sa doctrine diffère sensiblement des conceptions de la théologie occidentale. Elle est consolante, et met en vif relief la bonté de Dieu. Nous la croyons inattaquable du point de vue de l'orthodoxie, et nous n'oserions comme certains, la traiter de superficielle.

La Providence est définie : « Le soin que Dieu prend des êtres. Et encore : La Providence est le dessein de Dieu suivant lequel tous les êtres reçoivent une direction convenable. Si donc le dessein de Dieu, θεοῦ βούλησις est la Providence, il s'ensuit nécessairement que tout ce qui arrive par la Providence est selon la droite raison, se réalise de la façon la plus belle et la plus noble, et il ne peut en exister une meilleure... Dieu est à la fois le Créateur et le provident; sa puissance créatrice, conservatrice et providente est sa bonne volonté même, ἡ ἀγαθὴ αὐτοῦ θέλησίς ἐστι. *De fide orth.*, II, 29, col. 964. D'après cette définition, rentrent dans le plan providentiel toutes les démarches positives de Dieu à l'égard de ses créatures pour leur faire du bien, tout ce qu'il veut *positivement* pour elles. C'est pour cela que Jean ajoute que nos déterminations libres, τὰ ἐφ'ἡμῖν, ne dépendent pas de la providence mais de notre libre arbitre, *Ibid.*, col. 964 *c*; car ce n'est pas Dieu qui en a proprement l'initiative mais nous-mêmes. Il les *prévoit*, sans doute, mais il ne les *prédétermine* pas par une volonté positive. Dieu adapte son plan providentiel à l'égard de l'homme, à la conduite que celui-ci tient; d'où l'adage : « *La providence de Dieu à l'égard de l'homme a pour guide sa prescience*; προνοεῖται ὁ θεὸς κατὰ αὐτοῦ πρόγνωσιν τῶν ἁπάντων. » *Contra manichæos*, 78, col. 1576 *d*. Tous les hommes ont le pouvoir de choisir le bien. C'est une grâce offerte à tous, car Dieu veut d'une volonté sincère et désire d'un grand désir le salut de tous; il est tout bon, sans envie et offre le bien à qui veut le recevoir. Mais l'homme est libre : c'est à lui d'accepter ou de refuser l'offre divine. La grâce de pouvoir choisir le bien n'est ni nécessitante ni efficace par elle-même. L'homme peut l'accepter, il peut aussi la refuser; car la liberté consiste essentiellement dans le pouvoir de choisir, d'avoir l'initiative de sa détermination. A celui qui accepte l'offre divine Dieu accorde aussitôt son concours, sa grâce, pour qu'il puisse réaliser le bien choisi. La bonne œuvre est ainsi à la fois de Dieu et de nous; de nous, parce que nous l'avons choisie; de Dieu, parce qu'il nous aide à la réaliser; de Dieu encore, parce qu'il nous a aidés à la choisir, en nous suggérant la bonne volonté, à laquelle nous avons consenti. A celui qui repousse l'offre divine, Dieu dans son immense miséricorde ne cesse de faire du bien, tant que dure l'épreuve d'ici-bas : « Durant la vie présente il existe une économie, un gouvernement et une providence ineffable, qui sollicite les pécheurs à la conversion et à la pénitence. » *Contra manich.*, 75, col. 1573 *a*. De cette providence ineffable à l'égard des pécheurs fait partie ce que notre docteur appelle le *délaissement économique et de correction*, ἐγκατάλειψις οἰκονομικὴ καὶ παιδευτική, qui vise l'amendement, le salut et la gloire de celui qui en est l'objet, et d'où résulte aussi le bien du prochain et la gloire de Dieu. *De fide orth.*, 29, col. 968 *a b*, 969 *a*. Telle est, en raccourci, la conduite de Dieu provident à l'égard de l'homme libre.

Jean démontre l'existence de la providence par deux arguments principaux : par la bonté de Dieu et sa sagesse, *Ibid.*, col. 964; par l'immortalité de l'âme, qui entraîne la vie future, la rétribution des actions bonnes et mauvaises, un juge et par conséquent aussi un provident. *Dial.*, 68, col. 672-673.

Nous ne devons pas juger ni critiquer Dieu dans l'exercice de sa providence; car il ne nous a pas révélé tout son plan, mais seulement ce qu'il nous était utile de connaître. Tout comme son essence, sa volonté et sa providence sont incompréhensibles. Dieu fait tout et permet tout ce qui arrive pour notre bien, si nous savons en profiter. *De fide orth.*, l. II, 29, col. 964 *c*, 968 *b*; *Contra manich.*, 74, 77, col. 1572-1573, 1576.

En dehors de la providence positive de Dieu et de sa volonté approbative, qui regarde tout ce qui est bon et juste, il y a une autre sorte de providence qu'on peut appeler négative ou permissive, par laquelle Dieu n'empêche pas positivement, mais permet, tout

en la désapprouvant, la défection de la volonté libre, c'est-à-dire le péché, qui est le seul vrai mal.

Le mal en soi n'existe pas. Ce n'est pas une substance mais une privation de bien. Le mal suppose le bien, et se rencontre toujours avec quelque bien. Jean réfute longuement le dualisme manichéen dans son grand *Dialogue contre les manichéens*, dont il a donné un résumé dans le livre IV de la *Foi orthodoxe*, lors de la revision dernière de cet ouvrage. *De fide orth.*, l. IV, 19-21, col. 1191-1198. Il fait allusion à ce que les philosophes appellent *le mal métaphysique*, qui atteint toutes les créatures, puisqu'elles sont toutes imparfaites. *Contra manich.*, 96, col. 1569 *c*. Mais il parle surtout du mal moral, du péché, qu'il définit « *une déviation volontaire de ce qui est suivant la nature vers ce qui est contre la nature.* » *De fide orth.*, l. IV, 20, col. 1196 *c*.

Cette déviation volontaire, qui en soi est une privation de ce qui est bien, un vrai non-être, Dieu n'en est en aucune façon l'auteur. Sa vraie cause, c'est la volonté libre de la créature. Le péché fut d'abord la trouvaille du diable. *Ibid.*

Le mal physique accompagne nécessairement le péché. Sa vraie cause, c'est le péché; car c'est le péché qui attire le châtiment. C'est le péché d'Adam qui a attiré sur l'humanité les maux physiques dont elle souffre. A vrai dire, la cause du châtiment, ce n'est pas Dieu mais le pécheur, qui oblige le Dieu juste et bon à le punir, et qui trouve son propre châtiment dans sa volonté perverse. *Contra manich.*, 37, 79, 81-82, col. 1544 *c*, 1577, 1580-1581. Cf. col. 1573 *bc*. Du reste, le mal physique n'est qu'un mal apparent. Le châtiment est bon en lui-même, καλὸν ἡ κόλασις. *Ibid.* 49, col. 1549 *a*. Cf. col. 1548, 1581. *De fide orth.*, l. IV, 19, col. 1193. Les épreuves et les souffrances du juste lui servent pour son salut, et Dieu sait en tirer encore d'autres biens. *De fide orth.*, l. II, 29, col. 965; IV, 19, col. 1193.

Mais pourquoi Dieu permet-il le mal moral? Pourquoi crée-t-il des êtres qu'il prévoit devoir être pécheurs? A cette question notre docteur fait une double réponse : 1. Dieu permet le péché et crée des êtres qui deviennent mauvais par leur propre choix, parce qu'il sait tirer le bien du mal, faire servir le mal au bien. 2. Parce que le pécheur sert toujours à la manifestation de la bonté de Dieu, qui continue à lui faire du bien, au moins en lui conservant l'existence, qui est un bien. Il ne convient pas que le mal triomphe du bien et que la malice du pécheur empêche Dieu de lui accorder ce bien qui est l'existence. *De fide orth*, l. II, 29; IV, 21, col. 965, 1197; *Contra manich.*, 32-34, 69, col. 1540, 1568.

La prédestination, προορισμός, telle que l'entend le Damascène, vise à la fois les élus et les réprouvés. C'est la sentence éternelle que Dieu a prononcée sur chacun, après avoir consulté sa prescience, c'est-à-dire conséquemment à la prévision des mérites et des démérites. προορισμός ἐστι κρίσις καὶ ἀπόφασις ἐπὶ τοῖς ἐσομένοις. *Contra manich.*, 78, col. 1577 *a*. Dieu prédestine suivant sa prescience, κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ προορίζει. *Ibid.*, 73, 78, col. 1572 *c*, 1577 *a*. Notre docteur ignore absolument toute prédestination définitive et toute réprobation définitive, négative ou positive, antérieures à la prévision des mérites et des démérites. Il ne connaît qu'une prédestination antécédente conditionnelle englobant tous les hommes, par laquelle il veut le salut de tous et a préparé à tous et à chacun des moyens surabondants de salut, bien que ces moyens ne soient pas nécessairement égaux pour tous. *De fide orth.*, l. II, 25, col. 968-969. Cette prédestination antécédente universelle, (mais conditionnelle, à cause de la volonté libre), est un pur effet de la bonté de Dieu; elle est absolument gratuite. Le Damascène n'est nullement pélagien. Il sait l'impuissance radicale de la nature humaine pour le salut. Cf. *Homil. in ficum aref.*, 1, t. XCVI, col. 576-577. Il proclame aussi bien que quiconque la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire. Ce qu'il ignore, c'est la grâce efficace par elle-même, au sens de saint Augustin, c'est toute prédestination, toute élection *ante prævisa merita*, et toute réprobation négative ou positive *ante prævisa peccata*. Il insiste beaucoup sur l'immense bonté de Dieu, qui ne se résout à abandonner définitivement le pécheur, à le réprouver, ἡ τελεία ἐγκατάλειψις, qu'après avoir tout fait pour le toucher, le guérir, le sauver, et qu'après que l'homme, par sa mauvaise volonté, reste inguérissable : ἡ δὲ τελεία ἐγκατάλειψις, ὅτε τοῦ Θεοῦ πάντη τὰ πρὸς σωτηρίαν πεποιηκότος, ἀνεπαίσθητος, καὶ ἀνιάτρευτος, μᾶλλον δὲ ἀνίατος, ἐξ οἰκείας προθέσεως διαμείνῃ ὁ ἄνθρωπος. *De fide orth.*, l. II, 29, col. 968 *b*. Nous avons entendu tout à l'heure notre docteur nous parler *de cette économie ineffable* de Dieu appelant le pécheur à la pénitence. Il consacre tout un chapitre à expliquer et à atténuer les expressions de saint Paul qui, prises à la lettre, conduiraient au prédestinatianisme : « Il faut savoir que c'est la coutume de la sainte Écriture de présenter la permission de Dieu comme une action positive de sa part... Dieu est bien l'auteur des vases d'honneur et des vases d'ignominie, mais ce n'est pas lui qui les fait honorables ou méprisables, mais le propre choix de chacun. » *De fide orth.*, l. IV, 19, col. 1192-1193. Donc, sans aucun préjudice ni détriment pour la grâce de Dieu, qui est toujours présupposée indispensable, gratuite et largement offerte, c'est bien nous-mêmes qui sommes, par le libre choix de notre volonté, les artisans de notre destinée éternelle. Notre part, bien minime, cf. *Com. in epist. ad Romanos*, VIII, 25, t. XCV, col. 508 *c*, consiste à tendre la main pour recevoir le don de Dieu, qui amoureusement nous sollicite, πᾶσι βρύει τὰ ἀγαθά· ὁ ποθῶν λαμβάνει. *Contra manich.*, 74, col. 1573 *a*. Celui qui ne veut pas recevoir se condamne lui-même, ὁ μὴ θέλων λαβεῖν, αὐτὸς ἑαυτοῦ αἴτιος. *Ibid.*, 70, col. 1568 d. On conçoit que notre auteur puisse écrire sans contradiction : « Efforçons-nous de faire le bien et de devenir bons, afin que nous soyons du nombre de ceux qui ont été connus à l'avance comme bons et prédestinés à la vie éternelle. » *Ibid.*, 80, col. 1580 *b*. Il dépend de nous, en effet, que la prescience divine nous ait enregistrés dans la liste des élus, τὸ προγνῶναι ἃ μέλλομεν ποιεῖν, ἐξ ἡμῶν. *Ibid.*, 79, col. 1577 *b*.

11° *Christologie.* — Saint Jean Damascène est par excellence le théologien de l'incarnation. C'est le mystère sur lequel il s'étend le plus longuement et dont il parle dans presque tous ses écrits. Sa synthèse est vraiment représentative de toute la théologie grecque antérieure.

En dehors du long exposé qui se trouve dans le *De fide orthodoxa* (l. III tout entier, l. IV, c. 1-8 et 18), Jean a écrit plusieurs résumés de sa christologie soit dans des professions de foi proprement dites, comme celle de l'évêque Élie, t. XCIV, col. 1424-1430, et la sienne propre, t. XCV, col. 427-434; soit dans ses ouvrages polémiques, comme dans le *Contra jacobitas*, 79-85, t. XCIV, col. 1476-1484; dans l'*Adversus nestorianos*, 43, t. XCV, col. 221-224; soit même dans ses sermons, comme dans l'*Homélie pour le samedi saint*, 11-20, t. XCVI, col. 612-617.

1. *Motif de l'incarnation.* — Sur la question du motif de l'incarnation, qui a fait couler tant d'encre en Occident, notre docteur est incontestablement du côté de saint Thomas. Il n'indique pas d'autre motif de l'incarnation du Verbe que le salut de l'homme et son rétablissement dans l'état, d'où le péché l'a fait déchoir. *De fide orth.*, l. III, 12; l. IV, 4, col. 1028-

1029, 1108; *De duabus volunt.*, 41, t. xcv, col. 181 *a*. Tout en apportant le salut à l'humanité, l'incarnation a procuré en même temps la gloire de Dieu, en manifestant à la fois sa bonté, sa sagesse, sa justice et sa puisssance. *De fide orth.*, l. III, 1, col. 984.

A la question : Pourquoi le Fils s'est-il incarné, et non pas le Père ou le Saint-Esprit ? Jean répond : « Pour que la propriété hypostatique de filiation, ἡ υἱότης, ne fût pas transférée à un autre, et restât immuablement à Celui qui était déjà Fils. » *Ibid.*, l. IV, 4, col. 1108 *a*. Cf. *De sancta Trin.*, 1, t. xcv, col. 12 *a*. Il convenait que celui qui était le Fils de Dieu fût également le Fils de la Vierge.

2. *Définition et explication de l'union hypostatique.* Nous avons déjà expliqué plus haut col. 712, ce que Jean entend par union hypostatique en général, et combien d'unions hypostatiques il distingue. L'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans l'unique hypostase du Verbe est ainsi définie, ou plutôt décrite par lui : « Aussitôt après le consentement de la Vierge, le Saint-Esprit descendit sur elle pour la purifier, la rendre capable de recevoir le Verbe et de devenir sa mère. La Vertu et la Sagesse subsistante du Très-Haut, c'est-à-dire le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, la couvrit de son ombre, et se forma de sa substance immaculée et très pure une chair animée d'une âme raisonnable et intelligente, prémices de notre masse et cela, par voie de création immédiate par l'opération du Saint-Esprit, οὐ σπερματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς, διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Et la forme du corps ainsi créé ne se constitua pas par des accroissements insensibles et progressifs; mais ce corps acquit d'emblée sa configuration parfaite, οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὑφ' ἓν τελειωθέντος. Le Verbe de Dieu lui-même servit d'hypostase à la chair; car ce n'est pas à une chair (— une nature humaine) préalablement douée de subsistence indépendante que le Verbe s'est uni οὐ γὰρ προϋποστάσῃ καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεῖος Λόγος; mais le Verbe lui-même est devenu hypostase pour la chair; de sorte que, aussitôt que la chair a existé, au même moment elle a été la chair de Dieu le Verbe, au même moment elle a été animée d'une âme raisonnable et intelligente. C'est pour cela que nous parlons non d'un homme déifié mais d'un Dieu incarné. Celui qui était déjà par nature Dieu parfait, le même est devenu par nature homme parfait. Il n'a pas subi de changement dans sa nature; il ne s'est pas non plus présenté à nous sous les dehors d'un fantôme humain, οὐ φαντάσας τὴν οἰκονομίαν; mais à la chair prise de la sainte Vierge et animée d'une âme raisonnable et intelligente et ayant trouvé l'existence en lui καὶ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούσῃ, il s'est uni selon l'hypostase, sans confusion ni changement, ni séparation. Il n'a pas changé la nature de sa divinité en la substance de la chair; il n'a pas non plus fait une seule nature composée, μίαν φύσιν σύνθετον, de sa nature divine et de la nature humaine qu'il a prise. » *De fide orth.*, l. III, ii, col. 985-988. Cf. *ibid.*, III, 12, col. 1032; *Contra jacobitas*, 79, col. 1476 *c*.

On aura remarqué un mot capital dans cette définition : Le Verbe a servi d'hypostase à l'humanité qu'il a prise; *l'humanité a trouvé son existence, son être*, τὸ εἶναι, *en lui*, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ ὕπαρξις. *Ibid.*, 12, col. 1032 *c*. Dès le premier instant de la conception dans le sein virginal, la nature humaine a été supportée dans l'être par le Verbe; elle a participé à la subsistence même du Verbe. C'est dire que le Damascène fait consister ce que nous appelons la personnalité, la subsistence, dans l'existence même, τὸ εἶναι, ἡ ὕπαρξις. La nature humaine du Christ n'a jamais été une personne, parce que, dès le premier instant, elle a participé à l'existence même du Verbe et a trouvé en lui son appui pour subsister. Cela même fait voir combien l'union hypostatique est étroite, intime, vraiment substantielle, tout en respectant l'intégrité des deux natures.

Seul, le Fils s'est incarné. Le Père et le Saint-Esprit n'ont participé en rien à l'incarnation, sinon pour opérer les merveilles qui l'ont accompagnée, parce qu'ils l'ont voulue et approuvée, *op. cit.*, 11, col. 1028 *b*. Toute la nature divine dans l'une de ses hypostases s'est unie à toute la nature humaine, telle que Dieu la fit à l'origine. *Ibid.*, 6, col. 1004-1005. Seul le péché est exclu, parce que, lui seul est contre nature, μόνη ἡ ἁμαρτία παρὰ φύσιν. *Instit. elem.*, 9, t. xcv, col. 109 *c*.

Le Verbe s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'esprit, νοῦς, qui est la partie la plus pure de l'âme, et tient les rênes de l'âme et du corps; mais de l'esprit lui-même Dieu le Verbe tient le gouvernail. *De fide orth.*, 6, col. 1005 *b*.

Ce n'est pas à l'humanité considérée comme simple concept, τὴν ἐν ψιλῇ θεωρίᾳ κατανοουμένην φύσιν, ni à cette humanité commune se retrouvant dans tous les individus humains et constituant ce qu'on appelle l'espèce humaine, οὔτε τὴν ἐν τῷ εἴδει θεωρουμένην, mais à une nature humaine singulière, bien caractérisée par ses notes individuelles, et rentrant sous l'espèce, τὴν ἐν ἀτόμῳ, τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἴδει, que le Verbe s'est uni. Cette nature humaine, sans doute, n'a jamais été un individu, une hypostase, parce qu'elle n'a jamais subsisté en elle-même et à part; mais elle est ἐνυπόστατος : elle a trouvé son existence et pris ses notes individuantes dans l'hypostase même du Verbe, qui la fait subsister en lui-même dans sa singularité avec tout ce qui la constitue. *Ibid.*, l. III, 11, col. 1024; *Contra jacobitas*, 80, col. 1477 *b*; *Contra nestorianos*, 2, t. xcv, col. 189.

L'union hypostatique est indestructible et n'a jamais été interrompue, même pendant le *triduum mortis*. *De fide orth.*, l. III, col. 1096-1097; *Homil. in sabbatum*, 20, t. xcvi, col. 632; cf. col. 625-628, où Jean a une manière spéciale de compter les trois jours et les trois nuits.

Par le fait que les deux natures du Christ, la divine et l'humaine, sont unies sans mélange ni confusion dans l'unique hypostase du Verbe, on peut les compter; car elles demeurent réellement distinctes, chacune avec ses propriétés, tout en restant unies et en se compénétrant mutuellement, περιχωροῦσιν ἐν ἀλλήλαις. De même que dans la Trinité, nous comptons une nature et trois hypostases parfaites, réellement distinctes entre elles, bien qu'unies inséparablement et s'envahissant mutuellement; de même dans l'incarnation nous comptons une hypostase unique et deux natures distinctes, quoique non séparées. Le nombre, quoi qu'en disent les hérétiques, n'introduit ni la division, ni la séparation. Son rôle est d'indiquer la quantité des choses comptées. On ne peut donc appeler une seule nature les deux natures du Christ. *De fide orth.*, l. III, 5, col. 1000-1001.

Les jacobites font, à propos de la formule catholique δύο φύσεις, une objection spécieuse. Ils disent : « Si vous comptez les natures du Christ, ce ne sont pas deux natures seulement, mais trois, que vous devez trouver en lui. En effet, la seule nature humaine comprend elle-même deux natures distinctes, quoique substantiellement unies, à savoir l'âme et le corps. Nous devons, donc affirmer qu'il y a dans le Christ trois natures : la divinité, l'âme humaine et le corps humain. » A cette chicane Jean fait plusieurs réponses, et d'abord une réponse *ad hominem :* Si, en vertu de l'objection, les catholiques doivent dire : « *trois natures dans le Christ* », les jacobites devront aussi modifier leur formule, et dire : « *Le Christ est, non de deux natures*, ἐκ δύο φύσεων, *mais de trois natures.* » La

vraie réponse est celle-ci : « Sans doute, l'âme et le corps diffèrent par leur essence et constituent deux natures distinctes, qu'il est impossible de confondre. On dit cependant « *une seule nature humaine* », en tant que l'humanité constitue une espèce unique, qui est réalisée en plusieurs individus. S'il y avait plusieurs Christs, plusieurs individus possédant à la fois la nature divine et la nature humaine, on pourrait imaginer l'espèce qui s'appellerait χριστότης, réalisée dans chaque Christ. On aurait alors une seule nature composée à la fois de la divinité et de l'humanité; et dans cette hypothèse, les hérétiques auraient le droit de dire « une *seule nature du Christ*, μία φύσις », comme on dit : « *une seule nature de l'homme*. » Mais il n'y a qu'un seul Christ, et la χριστότης est une pure fiction. Il faut donc dire « *Deux natures du Christ* », et non : « *une seule ou trois* ». *De fide orth.*, l. III, 3, 16, col. 992-993, 1064-1068; *Contra jacobitas*, 54-57, col. 1464-1468 : *De natura compos.*, 7, t. xcv, col. 120-121.

Tout en voyant dans l'union de l'âme et du corps une sorte d'union hypostatique, notre docteur n'ignore pas qu'il y a de sensibles différences entre cette union hypostatique et l'union hypostatique de l'incarnation; car la nature divine reste absolument immuable et impassible dans l'union : ce qu'on ne saurait affirmer de l'âme humaine unie à son corps. *Contra jacobitas*, 57, col. 1465 *cd*.

Après l'incarnation, l'hypostase du Verbe est dite composée, ὑπόστασις σύνθετος, non évidemment en elle-même, puisqu'elle est absolument simple; mais parce qu'elle subsiste dans une nouvelle nature, et joue désormais comme un double rôle, supportant dans l'être la nature humaine prise de la Vierge. *De fide orth.*, l. III, 3, col. 993 *b c*; *De nat. compos.*, 9, t. xcv, col. 124. Par l'union hypostatique, le Verbe acquiert le nom de Christ. Ce nom indique l'hypostase du Verbe en tant qu'il possède les deux natures. Le Verbe s'est oint lui-même, et l'onction de l'humanité c'est la divinité. *De fide orth.*, l. III, 3, l. IV, 15, col. 989, 1111-1112.

Aux hérétiques qui demandent si la personne du Christ est créée ou incréée Jean répond : « L'unique hypostase du Verbe incarné est incréée en raison de la divinité et créée en raison de l'humanité, car nous sommes forcés d'éviter deux écueils : diviser l'unique Christ ou nier la différence des natures. » *Ibid.*, l. IV, 5, col. 1109-1112.

3. *Résultats de l'union hypostatique.* — Une première conséquence de l'union hypostatique est que Jésus-Christ est vraiment Dieu, et que Marie, sa mère, est vraiment Mère de Dieu, θεοτόκος. Jean démontre la divinité de Jésus contre les nestoriens par l'Écriture sainte et le concile de Nicée. *Adversus nestorianos*, tout le traité. Il consacre deux chapitres de la *Foi orthodoxe*, l. III, 12 et l. IV, 7, à expliquer la maternité divine de Marie contre les mêmes hérétiques. Le mot de θεοτόκος, à lui seul, établit et fait connaître tout le mystère de l'incarnation, col. 1029 *c*. La génération, γέννησις, se rapporte à la personne et non à la nature. C'est l'hypostase qui est engendrée, col. 1113 *c d*.

Si Jésus-Christ est Dieu, on ne peut l'appeler serviteur, δοῦλον. Ce mot porte sur la personne. La nature humaine elle-même, considérée comme unie au Verbe, ne saurait être dite servante, δούλη. Si Jésus est quelquefois appelé serviteur, c'est par pure dénomination extrinsèque, προσηγορικῶς, parce qu'il a pris la forme du serviteur. *Op. cit.*, l. III, 21, col. 1085.

Si Jésus-Christ a prié, ce n'est point qu'il eût besoin de le faire pour lui-même, car le Christ est un; mais en prenant extérieurement l'attitude de l'orant, il a voulu nous donner l'exemple, il s'est mis à notre place et a joué notre rôle. Il voulait aussi par là honorer le Père comme son principe, et montrer qu'il ne se posait pas en rival de Dieu. *Ibid.*, l. III, 24, col. 1089-1093. *Homil. in Transfig.*, 10, t. xcvi, col. 561.

Ce n'est pas seulement en priant que Jésus-Christ a revêtu notre personnage; c'est aussi en d'autres circonstances; car il faut distinguer une double appropriation, οἰκείωσις, à savoir une appropriation physique et substantielle, par laquelle il s'est approprié tout ce qui constitue notre nature; et une appropriation extérieure et relative, *prosopique*, οἰκείωσις προσωπικὴ καὶ σχετική, par laquelle il agissait parfois en notre nom, et se mettait à notre place, pour nous instruire et nous donner l'exemple. *De fide orth.*, l. III, 25, col. 1093. Beaucoup de paroles que le Sauveur a prononcées dans l'Évangile doivent s'entendre de cette appropriation *prosopique*. Voir des exemples. *De fide orth.*, l. III, 24, col. 1092-1093; l. IV, 18, col. 1185-1189. Ainsi le *Deus meus, quare dereliquisti me?* rentre dans la catégorie des οἰκειώσεις προσωπικαί.

Par le fait de l'union hypostatique, la nature humaine a été en quelque sorte déifiée, non qu'elle ait perdu son essence propre ou ses propriétés pour être transformée en la divinité, mais en ce sens qu'elle est devenue l'instrument d'opérations divines, τοῦ Λόγου δι'αὐτῆς τὴν οἰκείαν ἐνδεικνυμένου ἐνέργειαν; comme le fer rougi au feu brûle non par sa nature propre mais en vertu de son union avec le feu. *Op. cit.*, l. III, 17, col. 1068-1072.

Unie à la personne du Verbe, l'humanité participe à l'adoration dont le Verbe est l'objet. Nous ne l'adorons pas en elle-même et séparément, mais à cause du Verbe et en lui, δι'αὐτὸν καὶ ἐν αὐτῷ προσκυνεῖται. Ce n'est pas la chair que nous adorons, mais la chair de Dieu. *Ibid.*, l. III, 8; l. IV, 2, col. 1013 *c*, 1033. Cf. *De imag.*, I, 4, col. 1236 *c*.

L'union hypostatique, par définition même, laisse subsister dans leur intégrité avec toutes leurs propriétés respectives, les natures unies. C'est pour cela que le monénergisme et le monothélisme sont des hérésies réfutées par le bon sens et la plus simple philosophie. Si nous posons deux natures distinctes, nous devons admettre aussi deux séries d'opérations distinctes, deux volontés physiques (facultés et actes) distinctes; car l'opération, la volonté, sont choses de la nature, non de la personne. En Dieu même, nous voyons l'opération et la volonté suivre l'unité de la nature et ne pas se multiplier suivant les hypostases. Jean Damascène, après saint Maxime, démontre cela tout au long dans le *De fide orth.*, l. III, 13-18, et dans le traité *De duabus voluntatibus*. Il s'attache spécialement à prouver l'existence de la liberté humaine du Christ, *De fide orth.*, l. III, 18, col. 1071-1078, et pénètre fort avant dans ce qu'on peut appeler la psychologie de l'Homme-Dieu. Pour saisir le développement de sa pensée, il faut se reporter à ce que nous avons dit plus haut, col. 713, sur sa terminologie de l'opération et du vouloir. Jean refuse à la nature et à la volonté humaine du Christ tous les termes strictement personnels. La volonté humaine de Jésus, tout en étant très libre, tout en obéissant très librement à la volonté divine, n'avait pas *par elle-même et sans la permission du Verbe*, la détermination, l'approbation et le choix de la chose voulue, τὸ πῶς θέλειν, τὸ θέλημα γνωμικόν, τὸ θέλημα προαιρετικόν. Il n'y a qu'un seul voulant, ὁ θέλων, qui veut par ses deux volontés et librement. Mais il va sans dire que la volonté divine prime la volonté humaine sans l'annihiler ni la violenter; c'est à elle que l'ἡγεμονία appartient, ὅτε μὲν παραχωρεῖται ὑπὸ τοῦ κρείττονος, τὴν οἰκείαν ὁ νοῦς τοῦ Χριστοῦ ἡγεμονίαν ἐνδείκνυται. Ἐνικᾶται δὲ, καὶ ἕπεται τῷ κρείττονι, καὶ ταῦτα ἐνεργεῖ, ἃ ἡ θεία βούλεται βούλησις. *De fide orth.*, l. III, 6, col. 1005 *b*. « Par un mouvement libre, l'âme du Seigneur voulait librement ce que sa

volonté divine voulait qu'elle voulût. » *Ibid.*, l. III, 18, col. 1076 *c*, 14, col. 1036-1037; *De duabus volunt.*, 26-27, 39-43, t. xcv, col. 157-160, 177-184.

Au reste, de même qu'il y a une compénétration sans confusion des deux natures, περιχώρησις, de même il y a une union et compénétration intime de leurs activités. Celles-ci restent sans doute bien distinctes, mais l'une ne se manifeste pas sans l'autre. Jean répète à plusieurs reprises la phrase de saint Léon dans la *Lettre à Flavien: Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est.* « Le Christ ne faisait pas les opérations humaines d'une manière purement humaine; car il n'était pas un pur homme. Il n'opérait pas non plus les choses divines en Dieu seulement, car il n'était pas Dieu seulement, mais il était à la fois Dieu et homme, οὔτε τὰ ἀνθρώπινα ἀνθρωπίνως ἐνήργησεν, οὔτε τὰ θεῖα κατὰ Θεὸν μόνον. *De fide orth.*, III, 19, col. 1080. La divinité opérait les miracles, mais l'humanité était son instrument. L'humanité souffrait sur la croix, mais la divinité, qui lui était unie, rendait ses souffrances salutaires. L'humanité, du reste, reçoit plus qu'elle ne donne. Alors qu'elle n'est qu'un simple instrument pour la divinité, celle-ci la fait entrer en participation de ses prérogatives. *Ibid.*, l. III, 15, col. 1057-1060. *De duabus volunt.*, 42-43, t. xcv, col. 181-184. C'est cette compénétration des deux activités que Denys l'Aréopagite a voulu exprimer quand il a parlé d'*opération théandrique*, καινή τις θεανδρικὴ ἐνέργεια. L'expression fait songer à la fois à l'unité de la personne et à l'union des deux activités. *De fide orth.*, l. III, 191, col. 1077-1081. Bel exemple, pour le dire en passant, d'interprétation orthodoxe d'un terme fort douteux dans ses origines.

Une union si intime des deux natures dans l'unité de la personne entraîne la communication réciproque des propriétés sur tous les termes qui peuvent indiquer la personne, que ces termes visent directement la divinité ou qu'ils visent l'humanité; car le même est à la fois Dieu et homme. Dans son chapitre sur cette communication des idiomes, περὶ τοῦ τρόπου τῆς ἀντιδόσεως, *De fide orth.*, l. III, 4, col. 997-1000, Jean s'exprime d'une manière très claire sur la valeur des termes concrets et abstraits. Rien d'aussi précis n'avait encore été écrit sur la question. Dans le *De fide orth.*, l. IV, 18, col. 1181-1192, passage qui a dû être ajouté après coup, notre docteur s'est donné la peine de classer les diverses manières dont l'Écriture sainte parle de Jésus-Christ, ou dont Jésus-Christ a parlé de lui-même. Il s'y trouve plusieurs indications intéressantes pour le théologien et l'exégète.

4. *La science humaine de Jésus-Christ.* — Sur la science de l'âme du Sauveur, Jean a une doctrine très ferme et très nette. Dès le premier instant de la conception dans le sein virginal, cette science a été parfaite, et n'a pas réellement progressé. Le progrès n'a été que dans la manifestation exérieure. Jésus homme a eu la connaissance de toutes les choses futures. Il a été parfait, dès le premier instant, à la fois dans la sagesse divine et dans la sagesse humaine, τέλειος ἐν ἀνθρωπίνῃ καὶ θείᾳ σοφίᾳ ἐξ ἄκρας συλλήψεως γέγονεν. Connaissant tout, il n'a pas eu à faire de pénibles efforts pour délibérer sur le parti à prendre. C'est pour cela, qu'il n'y a eu en lui ni βουλή, ni γνώμη, ni προαίρεσις. (Voir plus haut, col. 713, le sens de ces mots.) La raison de cette science parfaite n'est autre que l'union hypostatique. Le Verbe a enrichi son humanité de toute sagesse et de toute grâce, et ces trésors sont pour elle des biens de nature et non des faveurs surajoutées, πάντων τὴν γνῶσιν εἶχεν οὐ χάριτι ἀλλὰ διὰ τὴν καθ'ὑπόστασιν ἕνωσιν. Ceux qui pensent autrement ne peuvent être que des disciples de Nestorius. *De fide orth.*, l. II, 22; III, 14, 21, 22, col. 948 *a*, 1044-1045, 1084-1088; *De duabus vol.*, 28, t. xcv, col. 177.

L'âme du Sauveur jouit-elle, dès ici-bas, de la vision béatifique? Léonce de Byzance l'avait affirmé expressément. Cf. M. Jugie, *La béatitude et la science parfaite de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. x, (1921), p. 548-559. Saint Jean Damascène l'enseigne aussi, de manière équivalente, non seulement quand il déclare que Jésus comme homme fut parfait dans la science divine, dès le premier instant de la conception virginale, mais aussi quand il nous dit que, dès le même moment, sa chair, c'est-à-dire son humanité tout entière, fut glorifiée, et que l'éclat même, la gloire qui jaillit de son corps, lors de la transfiguration, ne fut que la manifestation extérieure d'une prérogative possédée dès l'origine, δοξάζεται ἡ σὰρξ ἅμα τῇ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγῇ, καὶ ἡ τῆς θεότητος δόξα καὶ δόξα τοῦ σώματος λέγεται.... οὐδέποτε τὸ σῶμα τὸ ἅγιον ἀμέτοχον τῆς θείας δόξης ὑφέστηκεν. *Homil. in Transfig.*, 12, t. xcvi, col. 564. Cf. *De fide orth.*, l. IV, 18, col. 1188 *b c*. Ces textes ne paraissent pas avoir été remarqués jusqu'ici par les théologiens.

5. *Les passions de l'âme et la corruptibilité du corps.* — Jésus-Christ a pris toutes les passions naturelles et irrépréhensibles de l'homme, τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη, c'est-à-dire celles qui ne dépendent pas de nous, τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν, et qui ont fait irruption dans la vie humaine comme châtiment de la transgression, telles que la faim, la soif, la fatigue, le travail, les larmes, la corruption, la fuite de la mort, la crainte et l'angoisse ἀγωνία. Par corruption, φθορά, il faut entendre, outre la souffrance physique et la mort, les fonctions de la vie végétative et animale, auxquelles le corps du Sauveur était soumis, tout comme le nôtre : alimentation et tout ce qui s'en suit, flux vital, humeurs. Parmi les fonctions de la vie végétative, Jean exclut comme inutile en Jésus-Christ la fonction génératrice, τὸ σπερματικὸν καὶ γεννητικόν. Quant à la mort, le Sauveur l'a subie, mais son corps ne pouvait être sujet à la dissolution totale, διαφθορά, car cela ne convenait pas à sa dignité. *De fide orth.*, l. III, 20, 26, 27, 28, col. 1081, 1093-1100; *De duabus volunt.*, 36, 37, t. xcv, 173-176.

Parmi les passions proprement dites dont l'âme du Sauveur a connu les mouvements, notre docteur signale la colère, θυμός, la tristesse, λύπη, l'ennui, ἀδημονία, la crainte et l'angoisse, δειλία, φόβος, ἀγωνία, non en tant que ces passions sont causées par l'appréhension de l'inconnu, mais en tant que ce sont des mouvements instinctifs de l'âme devant un mal imminent ou prévu avec certitude. *De fide orth.*, l. III, 1088-1089; *De duabus volunt.*, 37, col. 176-177. Ces passions naturelles, du reste, étaient volontaires, c'est-à-dire sous la pleine domination de la volonté humaine et de la volonté divine. Elles ne prévenaient jamais l'usage de la raison. *De fide orth.*, l. III, 20, col. 1084. Le Sauveur a absolument ignoré les poussées de la concupiscence désordonnée; et s'il a été tenté, la tentation a été pour lui tout extérieure. *Ibid.*, col. 1081.

12° *Sotériologie.* — Sur le mystère de la rédemption saint Jean Damascène n'a point de thèse développée mais de simples affirmations éparses çà et là, qui ne présentent rien de bien original.

Pour détruire le règne du péché et de la mort, et ramener l'humanité au bien-être primitif, il fallait un rédempteur sans péché, exempt par là-même de la dette commune, et montrant aux hommes, par l'exemple d'une vie sainte, la voie du salut. *De fide orth.*, l. III, 1, col. 981. L'homme était par lui-même impuissant à se relever. *In ficum aref.*, 1, t. xcvi, col. 576. Par ailleurs, Dieu, qui par sa toute-puissance aurait pu nous arracher à la tyrannie du démon, a voulu sauvegarder avec le tyran les règles d'une stricte

justice. Il a voulu que la nature vaincue triomphât elle-même de son ennemi. Ce plan supposé, l'incarnation du Fils de Dieu, sa passion et sa mort devenaient nécessaires. Le démon et la mort, en s'attaquant à un innocent ont perdu leurs droits sur les coupables. *De fide orthod.*, l. III, 1, 18, 27, col. 964, 1072, 1096-1097.

Le rôle du Christ Rédempteur a été double : Jésus a été à la fois victime et modèle. Victime, et en même temps prêtre de son propre sacrifice, il a offert sur la croix le sacrifice expiatoire qui a payé notre dette : « Nous avons été vraiment délivrés à partir du moment où le Fils de Dieu, Dieu lui-même, a souffert dans la chair qu'il avait prise et a payé notre dette, versant pour nous une rançon adéquate et admirable, c'est-à dire son propre sang, qui a apaisé le Père. » *De imag.*, I, 21, col. 1253 *b*. Le sacrifice de la croix a été, en effet, un vrai sacrifice, offert au Père céleste et non au démon. *De fide orth.*, l. III, 27, col. 1096 *c*. Cf. *Homil. in sabbat sanct.*, 25, 36, t. XCVI, col. 624 *c*, 640 *d*. Les bienfaits de ce sacrifice se sont répandus à la fois sur les vivants et sur les morts. Après la mort sur la croix, en effet, l'âme déifiée du Sauveur est descendue au séjour des morts, et à ceux qui, sous la terre, étaient assis à l'ombre de la mort, a prêché la rémission et la délivrance. Sur le mode et le résultat de cette prédication aux enfers, notre docteur reste dans le vague. Il se contente de dire que, de même que sur la terre, l'annonce de l'Évangile a été pour les croyants la cause du salut éternel, et pour les incrédules, la preuve de leur infidélité, de même la prédication aux enfers a produit des résultats analogues pour ceux qui y étaient détenus. Les âmes fidèles enchaînées dès l'origine dans ce séjour ténébreux furent délivrées. *De fide orth.*, l. III, 29, col. 1101; *De imag.*, I, 21, col. 1253 *b*. Les bienfaits de la mort rédemptrice pour les vivants sont énumérés, *De fide orth.*, l. IV, 4 et 11, col. 1108-1109, 1128-1129.

Jean n'oublie pas de signaler le rôle parénétique et pédagogique de la vie sainte du Christ. Jésus s'offre à nous comme l'idéal de toute vertu et de toute sainteté. Il ne fallait rien moins qu'un tel modèle pour nous tirer de notre torpeur et nous engager dans les combats contre le péché et le démon. *De fide orth.*, l. III, 1, l. IV, 4, 13, col. 984, 1108, 1109, 1137 *c*; *Homil. in ficum aref.*, 1, 2, t. XCVI, col. 576-580.

13° *Mariologie.* — A l'époque où paraît saint Jean Damascène, la doctrine mariologique des Byzantins a atteint son plein développement. Les siècles suivants ne feront guère qu'ajouter quelques précisions à l'enseignement déjà universellement reçu. De cet enseignement notre docteur est l'écho fidèle; mais il faut dire, à sa louange, qu'il se montre beaucoup plus discret et plus réservé dans l'emploi des sources apocryphes, que plusieurs de ses prédécesseurs et que la plupart de ses successeurs. Il consacre à la généalogie et à la vie de Marie tout un chapitre du *De fide orth.*, l. IV, 14. Il revient sur le même sujet dans la première homélie sur la Dormition, 5-7, t. XCVI, col. 708-709. Il connaît sans doute les apocryphes et les utilise sans aucun scrupule, mais, avec un sens assez juste de la critique, il a soin d'écarter tout ce qui paraît par trop invraisemblable. C'est ainsi que s'il admet la légende de la présentation de Marie enfant au temple, il ne fait pas introduire la Vierge dans le Saint des Saints. En parlant de la Dormition, il raconte à sa manière les derniers moments et la sépulture de Marie, et présente ce qu'il dit comme de pieuses conjectures. *Homil. II in Dormit.*, 9, col. 736 *a*.

Pour tout ce qui touche au dogme, son enseignement est irréprochable. Nous avons déjà parlé plus haut, col. 733, de la maternité divine, qui se présente comme un corollaire de l'union hypostatique. La virginité perpétuelle est affirmée. *De fide orth.*, l. IV, 14, col. 1161. Inutile de répéter ici ce que nous avons déjà dit de la doctrine de Jean sur la conception immaculée et la sainteté perpétuelle de la Mère de Dieu. Voir article : IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE, t. VII, col. 920-921. Ajoutons seulement ces deux passages : 1. La Vierge est déclarée l'*adversaire de la fornication originelle*. *Homil. in Nativ.*, 8, t. XCVI, col. 673 *b*. — 2. Elle est saluée comme *la beauté et l'ornement de la nature humaine*, *Ibid.*, 7, col. 672 *b*; *la gloire de toute la création*. *Homil. I in Dormit.*, 2, t. XLVI, col. 701 *c*. Notre docteur abandonne complètement la vieille exégèse origéniste, qui entendait d'une sorte de doute sur la divinité de Jésus, le glaive qui transperça le cœur de la Vierge-Mère, au moment de la Passion. Ce glaive n'est pour lui que le symbole de la compassion douloureuse de la mère voyant son Fils, qu'elle savait être Dieu, traité comme un scélérat. *De fide orth.*, l. IV, 14, col. 1161 *c d*.

Marie est morte pour ressembler à Jésus, qui, lui aussi, a voulu payer cette dette paternelle. *Homil. I in Dormit.*, 10, col. 713 *d*; *Homil. II in Dormit.*, 3, col. 728 *c*. Son trépas a été exempt de douleur, car en elle l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié. *Homil. II in Dormit.*, *ibid.* Comme celui de Jésus, son corps a ignoré la dissolution, ἀδιάλυτον τὸ σῶμα πεφύλακται, *Homil. I, in Dormit.*, 10, col. 716 *b*, et a été réuni à son âme, le troisième jour, pour la vie incorruptible et éternelle. Ce privilège lui était dû et comme mère de la Vie et comme nouvelle Ève. *Homil. II in Dormit.*, 2-3, 8, 14, 17, col. 725-728, 733 *c*, 741 *a*, 745 *b*; *Homil. III in Dormit.*, 3, col. 757 *b c*. C'est à Jérusalem, sur le mont Sion, où elle avait sa maison, que Marie est morte. *Homil. II in Dormit.*, 4, col. 729.

Au ciel, où elle siège à côté de son Fils, au-dessus des chérubins et des séraphins, Marie partage la royauté de Jésus sur toute créature. Jean la salue comme la maîtresse de toutes les créatures, ὄντως κυρία καὶ πάντων κτισμάτων δεσπόζουσα, τῶν ἁπάντων δέσποινα. *De fide orth.*, l. IV, 14, col. 1161 *a*; *De imag.*, I, 21, col. 1252 *d*. Cf. *Homil. II in Dormit.*, 12, col. 720 *a*; ἡ βασιλίς, ἡ κυρία, ἡ δέσποινα. Il proclame aussi sa médiation universelle et sa maternité de grâce. A l'exemple des autres orateurs byzantins, il lui attribue tous les bienfaits de la rédemption, en ce sens au moins que c'est par elle, grâce à sa libre coopération au plan divin, que nous avons eu le Rédempteur. Voir en particulier *Homil. II in Dormit.*, 8, col. 733 *c d*. Elle est l'espérance des chrétiens, notre protectrice, notre réconciliatrice auprès de son Fils, le gage assuré du salut. *In Nativit.*, 11-12, col. 680. Qui doute qu'elle soit pour nous la source de la bénédiction et de tous les biens ?

14° *Culte des saints, des reliques et des images.* — Jean parle avec éloquence du culte qui est rendu aux saints dans l'Église catholique. Le culte qui s'adresse à une créature est motivé par une relation, un rapport de cette créature avec Dieu; οὐδενὶ δεῖ προσκυνεῖν ὡς Θεῷ εἰ μὴ μόνῳ τῷ φύσει Θεῷ, πᾶσι δὲ ὀφειλὴν ἀπονέμειν διὰ τὸν Κύριον. *De imag.*, III, 40, col. 1356 *c*. Ce principe général s'applique à la fois au culte des saints et de leurs reliques, et au culte des images en général. Nous vénérons les saints, à cause de Dieu, parce qu'ils sont ses serviteurs, ses enfants et ses héritiers, des dieux par participation, les amis du Christ, les temples vivants du Saint-Esprit. Cet honneur rejaillit sur Dieu lui-même, qui se considère comme honoré dans ses fidèles serviteurs, et nous comble de ses bienfaits. Les saints sont, en effet, les patrons du genre humain, προστάται τοῦ γένους παντός. Il faut bien se garder de les mettre au nombre des morts. Ils sont toujours vivants, et leurs corps mêmes, leurs reliques méritent aussi notre culte.

Telles sont les idées que notre docteur développe, *De fide orth.*, l. IV, 15, col. 1165-1168, et en plusieurs endroits des discours sur les images; voir spécialement *De imag.*, III, 33, col. 1352-1353.

En dehors des corps des saints, méritent aussi notre culte, mais culte relatif, qui remonte à Jésus-Christ ou à ses saints, toutes les autres reliques et choses saintes, qu'il s'agisse de la vraie croix et des autres instruments de la passion ou des objets et lieux consacrés par la présence ou le contact de Jésus-Christ, de la sainte Vierge et des saints. *De fide orth.*, l. IV, 11, col. 1129-1132; *De imag.*, I, col. 1264; III, 34-35, col. 1353.

C'est surtout à légitimer le culte des images proprement dites contre les attaques des iconoclastes, que Jean a employé les ressources de sa science théologique. Sa doctrine sur ce point est développée dans les trois discours sur les images, et résumée dans *De fide orth.*, l. IV, 16, col. 1168-1176. Voir aussi, à la fin du troisième discours, avant les témoignages de la tradition, un résumé sous forme scolastique, avec multiples divisions et subdivisions, col. 1336-1356. Toute la démonstration vise à établir ces trois points : l'iconographie religieuse est fondée en raison; le culte rendu aux images saintes est licite au point de vue théologique; ce culte offre de multiples avantages.

Notre docteur concède aux iconoclastes qu'on ne saurait faire une image de Dieu tel qu'il est en lui-même dans sa nature invisible, incorporelle, incirconscrite, infinie. Cette représentation serait une représentation menteuse, et n'aurait aucun fondement dans la réalité. Ce principe est admis comme indiscutable non seulement par Jean Damascène mais par tous les théologiens byzantins qui ont pris la défense des images. Saint Jean a même des mots très durs pour ceux qui tenteraient de représenter la divinité en elle-même. Ce serait, dit-il, le comble de la démence et de l'impiété. *De fide orth.*, *loc. cit.*, col. 1169 *c*. Cf. *De imag.*, I, 4, col. 1236; II, 7, 11, col. 1289 *b*, 1293 *b*; III, 4, 9, col. 1321 *d*, 1332 *d*. On n'a jamais connu, en Occident, une telle sévérité. Jean semble, du reste, l'atténuer, quand il avoue que l'Écriture renferme des figures et des images de Dieu. *De imag.*, III, 25, col. 1345 *a*. Mais si le Dieu invisible et incirconscrit ne peut être représenté, qui empêche de faire des images du Dieu fait homme, de la Vierge sa mère, des saints. Les anges eux-mêmes et l'âme humaine, non seulement parce qu'ils ont apparu sous des formes visibles, mais encore et surtout parce qu'ils sont circonscrits et finis dans le déploiement de leur énergie, sont susceptibles d'être décrits, dessinés. *De imag.*, I, 4, 16, 19, col. 1236, 1245, 1249; III, 6, 24, 25, col. 1234, 1344-1345. L'iconographie religieuse a donc un fondement dans la réalité des choses.

Contrairement à ce qu'affirment les iconoclastes, cette iconographie n'est point interdite par l'Écriture sainte. L'Ancien Testament ne défend que les idoles, et autorise de multiples représentations et images. D'ailleurs nous ne sommes plus sous la Loi; nous sommes parvenus à l'âge mûr du Christ. En se rendant visible, Dieu nous a en quelque sorte invités à faire son image visible. N'est-il pas le premier à avoir fait des images? Il a engendré de toute éternité son Verbe, parfaite image de sa substance. Il a fait l'homme à son image et à sa ressemblance. Il porte en lui-même les idées, les images, de toutes choses. Il a voulu que l'Ancien Testament fût la figure, l'image du Nouveau. S'il est permis de faire des images, il est aussi permis de leur rendre un certain culte. Ce qui le prouve, c'est la tradition de l'Église catholique, règle de foi pour le chrétien. Si les iconoclastes ont raison, l'Église de Dieu s'est trompée jusqu'ici. Cet argument seul suffit à condamner la nouvelle hérésie. Et qu'on ne dise pas que Dieu seul doit être l'objet de notre culte, et que c'est une espèce d'idolâtrie que d'y faire participer une vile matière. Le respect et la vénération dont nous entourons l'image ne s'adresse point à l'image en tant qu'elle est simple matière, mais en tant qu'elle est image, c'est-à-dire représente le prototype; et ce respect même, cette προσκύνησις, ne s'arrête pas à l'image, mais par elle arrive jusqu'au prototype, suivant le principe proclamé par saint Basile : ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸν πρωτότυπον διαβαίνει. En d'autres termes, ce culte est un culte relatif. Est-il permis de rendre un culte à Notre-Seigneur, à la sainte Vierge, aux saints ? Si oui, il est aussi permis de rendre un culte à leurs images : « Ou supprime les fêtes des saints, dit Jean à Léon l'Isaurien, ou permets-nous de vénérer leurs images. » *De imag.*, I, 21, col. 1253 *a*. Et notre théologien explique avec beaucoup de clarté que, si tout culte, en définitive, se réfère à Dieu, il y a plusieurs sortes de culte, parce que le divin se trouve dans les créatures à des degrés divers. Il y a un culte, un respect suprême, qui n'est dû qu'à Dieu, auteur et souverain Seigneur de toutes choses ; c'est l'adoration proprement dite, ἡ λατρεία, ἡ προσκύνησις κατὰ λατρείαν; mais au-dessous de ce culte suprême, il y a les divers témoignages d'honneur, de respect et de vénération qui sont donnés à des créatures à cause de quelque excellence qui est en elles; c'est la simple προσκύνησις, la προσκύνησις τιμητική, qui s'adresse soit aux personnes saintes, soit aux diverses reliques, soit aux choses consacrées au culte divin, soit aux types des choses futures, soit à ceux qui sont revêtus de quelque dignité, soit même à tout homme qui mérite respect en tant qu'il est l'image de Dieu, c'est dans cette sorte de culte que rentre naturellement le respect témoigné aux images religieuses. *De imag.*, III, 27-40, col. 1348-1356.

Licite, le culte des images présente pour les fidèles de multiples avantages. L'image est d'abord le livre des ignorants. *De imag.*, I, 17, col. 1248 *c*. C'est un mémorial qui nous rappelle le souvenir de Dieu, de ses mystères, de ses bienfaits. *Ibid.*, 18, col. 1249 *a*. C'est une exhortation muette à imiter les exemples des saints. *Ibid.*, 21, col. 1252-1253. C'est enfin un canal des bienfaits divins; car l'image est comme l'intermédiaire par lequel Dieu nous distribue ses dons. Elle participe, en quelque sorte, à la puissance bienfaisante du prototype; et l'on peut dire que la grâce divine, l'opération divine réside en elle, comme elle réside dans les saintes reliques, χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς εἰκονιζομένων προσηγορίας. *De imag.*, I, col. 1264 *b*. Cf. *ibid.*, 16 : τὴν ὕλην σέβω, ὡς θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων, col. 1245 *b*. « De leur vivant, les saints étaient remplis du Saint-Esprit, et après leur mort, la grâce du Saint-Esprit ne s'éloigne pas de leurs âmes, ni de leurs corps dans leurs tombeaux, ni de leurs saintes images, non qu'elle y réside substantiellement, mais parce qu'elle y opère des bienfaits. » *De imag.*, I, 19, col. 1249 *cd*. Cf. II, 14, col. 1300 *b*; III, 34, col. 1353 *b*. *Homil. II in Dormit.*, 17, t. XCVI, col. 745 *b*. Cette conception n'est pas particulière à Jean Damascène. Elle a été adoptée par la théologie byzantine. Ce serait l'outrer que de l'assimiler à la causalité sacramentelle, et l'on peut en donner une bonne interprétation, bien qu'à première vue elle paraisse s'opposer à l'enseignement du concile de Trente, qui nous défend d'honorer les images « à cause de quelque divinité ou vertu qui serait en elle » *non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendæ. Concil. Trident.*, sess. XXV, Denzinger-Bannwart, n. 986. Ce que les Byzantins, veulent dire, au fond, c'est que Dieu récompense souvent par des bienfaits miraculeux le culte rendu à lui-même ou aux saints par l'intermédiaire des images ou des reliques.

15° *La grâce. Nécessité des bonnes œuvres.* — Nous avons déjà fait allusion plus haut, col. 728 à la doctrine de Jean sur la grâce actuelle, et la manière dont son action se concilie avec la liberté humaine. Résumons ici brièvement tout son enseignement sur cette importante question, car les théologiens latins ont une tendance à soupçonner les Grecs de pélagianisme. Le Damascène ne mérite aucunement d'être enveloppé dans cette suspicion.

Il affirme d'abord en termes généraux la nécessité absolue de la grâce pour opérer le bien et parvenir au salut. Le salut ne vient pas des hommes, et la vertu par laquelle on y parvient, ne tire pas son origine des forces humaines. *Homil. in ficum aref.*, 3, t. xcvi, col. 581 *c*. Sans Dieu, nous ne pouvons faire ni avoir aucun bien, *De imag.*, iii, 31, t.xciv, col. 1349 *c*. Sans son secours, nous ne pouvons pas connaître la vérité surnaturelle. ἁλωτὰ γὰρ ἐπιμελείᾳ καὶ πόνῳ γίνεσθαι πέφυκεν ἅπαντα, καὶ πρὸ πάντων καὶ μετὰ πάντα, τῇ τοῦ διδόντος Θεοῦ χάριτι. *Dialect.*, 1, col. 532 *a*. Cf. *De fide orth.*, l. IV, 17, col. 1176 *c*. La grâce divine nous est, en particulier, nécessaire pour triompher de la concupiscence charnelle. « Dieu donne à la loi de notre esprit, force contre la loi qui est dans nos membres. Cette force, nous l'obtenons par la prière; mais c'est le Saint-Esprit lui-même qui nous apprend à prier. Sans la patience et la prière — qui sont en nous œuvres de la grâce — il est impossible d'accomplir les commandements du Seigneur, ἀδύνατον εἰ μὴ δι' ὑπομονῆς καὶ προσευχῆς τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου κατεργάσασθαι. *De fide orth.*, l. IV, 22, col. 1200-1201. En un autre endroit, notre docteur répète la même doctrine, en disant que les deux grands moyens de salut que nous avons à notre disposition sont de nous faire violence par amour et de prier avec humilité, en fuyant les occasions du péché. *Contra manichæos*, 86, col. 1584.

Le plus souvent il insiste sur la nécessité de la grâce concomitante pour opérer l'œuvre salutaire. Celle-ci résulte à la fois de notre libre choix et coopération, et du concours divin. Même avant la chute, Adam avait besoin de la grâce divine pour progresser dans le bien. *De fide orth.*, l. II, 12, col. 924 *a*. A plus forte raison en est-il ainsi pour nous. Se proposer le bien ou le mal dépend de notre libre arbitre; mais à ceux qui avec une conscience bonne — (Jean ne dit pas, mais sous-entend ici qu'à la bonne conscience elle-même la grâce divine n'est pas étrangère) — choisissent le bien, le concours de Dieu est nécessaire pour réaliser le bien choisi. *Ibid.*, l. II, 29, col. 968 *a*. Cf. *Laudat. S. Joan. Chrysostomi*, 4, 5, t. xcvi, col. 765 *d*, 768 *a b*; *De imag.*, iii, 33, col. 1352 *b*. « Être bon dépend à la fois de Dieu et de nous. Le rôle de Dieu est de nous donner à la fois l'être et le bien-être. Notre rôle, à nous, est de garder les biens que Dieu nous donne. Cela, nous le faisons ou nous ne le faisons pas : τὸ μὲν γὰρ εἶναι οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ μόνου· τὸ δὲ ἀγαθὸν εἶναι, ἐκ Θεοῦ καὶ ἐξ ἡμῶν. *Contra manichæos*, 70, col. 1569 *a b*.

Notre docteur enseigne aussi très clairement la nécessité de la grâce prévenante, mais cette grâce prévenante et sollicitante, il dépend de notre libre choix de l'accepter ou de la refuser. Dieu nous offre, nous donne même le τὸ εὖ εἶναι, le bien surnaturel, mais ce τὸ εὖ εἶναι dépend pourtant de nous : nous pouvons le perdre ou le refuser. τὸ μὲν εἶναι οὐκ ἐφ' ἡμῖν λαβεῖν· τὸ δὲ εὖ εἶναι ἐφ' ἡμῖν ἐστιν. *Ibid.*, 72, col. 1572 *a*. La formule la plus complète de la doctrine sur la grâce actuelle est celle-ci : « Il faut savoir que la vertu fut donnée par Dieu dans la nature, et qu'il est lui-même le principe et la cause de tout bien. Sans son secours et sa coopération, il nous est impossible de vouloir ou de faire le bien. Mais il dépend de nous ou de rester dans la vertu et de suivre Dieu qui nous y sollicite; ou de nous éloigner de la vertu, ce qui est se constituer dans le mal, et de suivre le diable, qui nous y provoque sans nous faire violence. » *De fide orth.*, l. II, 30, col. 972-973. Cf. *De duabus volunt.*, 19, t. xcv, col. 149 *b*. Cette formule est parfaite, et écarte tout pélagianisme. Seule l'existence d'une grâce efficace indépendamment du consentement libre de l'homme est ignorée. Notre part, du reste, dans l'œuvre bonne, n'empêche pas qu'elle ne doive être rapportée tout entière à Dieu, ἐκ τῆς Θεοῦ βοηθείας καὶ ἀντιλήψεως γίνεται, καὶ οὐχὶ ἐκ τῆς ἐμῆς σπουδῆς. *De octo spiritibus nequitiae*, t. xcv, col. 84 *a*.

Jean proclame la nécessité des bonnes œuvres pour le salut. Une fois justifiés et régénérés par le baptême, nous devons nous préserver des œuvres mauvaises. La foi sans les bonnes œuvres est une foi morte; de même, les œuvres sans la foi sont mortes. La foi véritable se reconnaît aux œuvres. *De fide orth.*, l. IV, 9, col. 1121 *c*. Cf. *Homil. in ficum aref.*, 6, t. xcvi, col. 585-588. Au demeurant, c'est à la foi qu'il faut accorder la primauté. *Laudatio Joannis Chrysost.*, 5, t. xcvi, col. 768 *b*. Cf. *Comment. in epist. ad Philipp.*, iv, 8, t. xcv, col. 880.

Rien de bien saillant dans les écrits de notre docteur sur la grâce sanctifiante ou habituelle. Il répète les expressions scripturaires et patristiques sur notre adoption divine. Nous recevons par le baptême les prémices du Saint-Esprit, et la régénération est pour nous le principe d'une vie nouvelle. *De fide orth.*, l. IV, 9, col. 1121 *c*. Par le même baptême nous devenons fils de Dieu par adoption et grâce. *Ibid.*, l. IV, 8, col. 1117 *a*. Nous sommes des dieux par participation, Dieu nous a faits participants de sa nature. *De imag.*, iii, 30, 32, col. 1349 *c*, 1352 *a*. C'est spécialement par la réception de l'eucharistie que nous devenons participants de la nature divine. Jean va jusqu'à dire que nous sommes supérieurs aux anges, à cause de cette participation, qui ne leur est pas accordée, οὐ μέτεσχον ἄγγελοι, οὐδὲ ἐγένοντο θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀλλ' ἐνεργείας καὶ χάριτος, ἄνθρωποι δὲ μετέχουσι, καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γίνονται, ὅσοι μεταλαμβάνουσι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ τὸ ἅγιον, καὶ πίνουσι τὸ αἷμα. *Ibid.*, 26, col. 1348. Ce passage, et ce qui suit ne laisse pas d'être obscur, et suggère nettement l'idée d'une infériorité des anges sous le rapport de la participation à la vie divine. L'adoption divine entraîne avec elle l'habitation de la Trinité dans l'âme et le droit à l'héritage céleste. *Ibid.*, 26, 33, col. 1248, 1252. *De fide orth.*, l. IV, 15, col. 1164.

16° *Les sacrements.* — La doctrine de saint Jean Damascène sur les sacrements est fort incomplète, et ne représente que partiellement la tradition grecque antérieure. En dehors du baptême et de l'eucharistie, dont il s'occupe *ex professo* dans le *De fide orthodoxa*, on ne trouve que des allusions à la confirmation, qui est à peine distinguée du baptême, *De fide orth.*, l. IV, 9, col. 1125 *b*; *De imag.*, i, col. 1264 *b*, à la pénitence, *Libellus de recta sent.*, col. 1421 *a*, et à l'ordre. Silence complet sur le mariage et l'extrême-onction.

Pour ce qui regarde le traité des sacrements en général, il y a également peu de choses à glaner dans les écrits de notre docteur. En parlant du baptême et de l'eucharistie, il ébauche une définition du sacrement, signe sensible d'une grâce invisible, col 1121 *a*, 1141-1144. Il distingue clairement, à propos du baptême, ce que nous appelons la matière et la forme, πρόσεστι ἐκείνῳ ὕδατι ἡ διὰ ῥήματος ἐπίκλησις, ἅγιον αὐτὸ ἀποφαίνουσα. *In epist. ad Ephesios*, v, 25, t. xcv, col. 849 *d*. Cf. *De fide orth.*, l. IV, 10, col. 1120. On remarquera que les paroles sacramentelles du baptême sont désignées par le terme d'ἐπίκλησις. Le rôle des dispositions subjectives dans l'efficacité des sacre-

ments est aussi marqué. « Par le baptême la rémission des péchés est également accordée à tous, mais la grâce du Saint-Esprit est donnée en proportion de la foi et de la purification qui a précédé. » *De fide orth.*, l. IV, 9, col. 1121 *c*. On peut voir une allusion au caractère sacramentel de la confirmation dans ce passage du commentaire de l'épître aux Éphésiens, I, 13 : « Nous sommes unis au Christ par l'obéissance, et par la foi, qui s'ajoute à l'obéissance, et par l'empreinte qui s'ajoute à la foi et qui est une assimilation au Christ par la participation du Saint-Esprit, καὶ διὰ τοῦ ἐπὶ τῇ πίστει σφραγισμοῦ ὅς ἐστιν ὁμοίωσις πρὸς Χριστὸν διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος μεταλήψεως, t. XCV, col. 825 *c*. Cf. *ibid.*, IV, 30; τὸ Πνεῦμα, ὥσπερ ἐν σφραγισμῷ δοθὲν ὑμῖν, col. 845 *b*. Jean ne parle pas directement du caractère du baptême, à l'endroit où il enseigne que ce sacrement ne doit pas être réitéré. *De fide orth.*, col. 1120. L'efficacité objective du sacrement indépendamment de la dignité du ministre est suffisamment indiquée dans ce passage du commentaire de la première épître aux Corinthiens, I, 13-15 : « Le baptême est chose grande, mais ce n'est pas celui qui baptise qui le fait grand; c'est celui qui est invoqué, quand on l'administre. » T. XCV, col. 576 *b*.

Dans le chapitre sur le baptême, *De fide orth.*, l. IV, 9, col. t. XCIV, 1117-1125, Jean enseigne que ce sacrement ne se donne qu'une fois, parce qu'il est le symbole de la mort du Seigneur. L'invocation des trois personnes divines, qui sont inséparables l'une de l'autre, est nécessaire, car c'est la Trinité qui donne et conserve aux baptisés leur être surnaturel. Les trois immersions symbolisent les trois jours de la sépulture du Christ. C'est parce que l'homme est double, composé d'une âme et d'un corps, qu'il y a aussi une double purification, celle qui se produit par l'eau, et celle qui est opérée par l'Esprit. Le baptême était figuré par les multiples purifications de l'ancienne loi, et surtout par la circoncision, l. IV, 25, col. 1213-1215, qui est maintenant abolie. Pour recevoir le baptême, la foi au Christ, qui est inséparable de la foi en la Trinité, est exigée. Il y faut aussi le repentir préalable des péchés commis, προκάθαρσις. Le baptême nous donne une vie nouvelle et nous fait enfants adoptifs de Dieu. Il détruit en nous tout péché, à commencer par celui que nous tenons de notre naissance, ἅπαν τὸ ἀπὸ γενέσεως κάλυμμα, ἤτοι τὴν ἁμαρτίαν. l. IV, 10, col. 1128 *b*. Il ne faut point retarder la réception du baptême. Celui qui voudra s'en approcher en rusant, en retirera plutôt condamnation qu'utilité. En terminant, notre auteur distingue jusqu'à huit sortes de baptêmes : le baptême du déluge, celui de la mer et de la nuée; le bain ordonné par la Loi; le baptême de Jean, introducteur de celui du Christ et poussant les baptisés à la pénitence et à la foi au Christ; le baptême du Seigneur; le baptême laborieux par les larmes et la pénitence; le baptême de sang ou martyre, dont le Christ lui-même a été baptisé pour nous; enfin, le baptême du châtiment éternel, qui n'est pas salutaire, mais détruit le règne du vice et du péché. Saint Jean-Baptiste fut baptisé, lorsqu'il posa sa main sur la tête du Seigneur, et aussi par son propre sang.

Le chapitre sur l'eucharistie, l. IV, 13, col. 1135-1154, est l'un des plus beaux et des plus pleins que le Damascène ait écrits. Après avoir exalté la bonté de Dieu à l'égard de l'humanité, il nous montre dans l'eucharistie le don suprême de l'amour divin, la nourriture vraiment appropriée des enfants de Dieu nés dans les eaux du saint baptême. C'est la veille de sa mort, au cénacle de la glorieuse Sion, après avoir mangé la Pâque légale et avoir lavé les pieds à ses disciples — ce qui était un symbole du baptême — que Jésus » établit un testament nouveau pour ses disciples et apôtres, et par eux pour tous ceux qui croient en lui ». Le dogme de la présence réelle est clairement enseigné. Voir article EUCHARISTIE, t. V, col. 1172-1173. Jean est préoccupé d'écarter toute interprétation symboliste, et il pousse si loin le réalisme, qu'il ne voit dans l'eucharistie que le corps et le sang de Jésus-Christ. Il n'a pas du tout la vision d'accidents du pain et du vin séparés de leur substance naturelle et distincts du corps de Jésus-Christ. Il voit le corps et rien de plus. C'est ce qui lui fait oublier que chez certains anciens Pères, le mot ἀντίτυπον, ἀντίτυπα a servi à désigner le sacrement, signe sensible cachant un contenu divin. C'est pour cette raison aussi qu'il déclare que les saints mystères échappent à toute corruption, mais que le corps du Christ, qu'il sont — le même qui est né de la Vierge — s'en va soutenir notre âme et notre corps, conserver notre substance, nous unir intimement à sa divinité, σῶμά ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ εἰς σύστασιν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τε καὶ σώματος χωροῦν, οὐ δαπανώμενον, οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν (μὴ γένοιτο), ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν. col. 1152. Par l'eucharistie, nous sommes unis au corps du Seigneur et à son esprit, et nous devenons le corps du Christ. *Ibid.*

C'est dire que notre docteur enseigne la transsubstantiation, le changement total du pain et du vin au corps et au sang de Dieu, μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα Θεοῦ. La présence réelle ne s'opère pas par descente du ciel du corps pris par le Verbe dans le sein de Marie, mais par voie de changement. Dans l'*homélie pour le samedi saint*, 35, t. XCVI, col. 637 *c*, il est dit que la chair de Dieu *vient du froment et son sang du vin*, en vertu du changement véritable et ineffable opéré par l'épiclèse, σάρκα Θεοῦ ἐκ σίτου, καὶ αἷμα Θεοῦ ἐξ οἴνου, ἀληθῶς τῇ ἐπικλήσει καὶ ἀρρήτως μεταποιούμενον. Comment cela se fait-il ? Mystère insondable, comme celui de l'Incarnation, col. 1145 *a*. Le Damascène en trouve cependant, à la suite de saint Grégoire de Nysse, une analogie passable, dans le changement des aliments en notre substance.

Son sentiment sur la forme de l'eucharistie a été suffisamment expliqué à l'article ÉPICLÈSE, t. V, col. 247-251. Jean enseigne clairement que la transsubstantiation se produit au moment précis où le célébrant, dans le rite grec, demande l'envoi du Saint-Esprit. Mais il ne refuse pas pour cela toute efficacité aux paroles dominicales. Celles-ci sont comme une semence que fait germer l'épiclèse, comparée à une pluie bienfaisante. L'objection des iconoclastes tirée du mot ἀντίτυπα dans la messe de saint Basile, a sans doute été pour beaucoup dans l'élaboration de cette théorie.

Notre docteur exige du communiant une foi ferme, une conscience nette, une pureté parfaite de l'âme et du corps, une charité ardente. Il s'agit de recevoir « le divin charbon » uni au feu de la divinité, le corps même du Crucifié, col. 1149. A ceux qui le reçoivent dignement et avec foi, le corps du Christ sert pour la rémission des péchés et la vie éternelle; il est une sauvegarde pour l'âme et le corps, col. 1148. Comme nous l'avons vu plus haut, d'après le Damascène, c'est surtout par l'eucharistie que nous devenons κοινωνοί, μέτοχοι τῆς θείας φύσεως.

L'eucharistie est un vrai sacrifice, l'hostie pure et non sanglante offerte en tout lieu au Seigneur qu'a prédite le prophète Malachie. Elle a été figurée par le sacrifice de Melchisédech et par les pains de proposition. Ce pain est les prémices du pain supersubstantiel du siècle futur. Il est appelé *participation*, μετάληψις, parce que par lui nous participons à la divinité de Jésus. Il est appelé *communion*, κοινωνία,

parce que par lui nous entrons en communion avec Jésus-Christ tout entier et avec nos frères, avec lesquels nous formons un seul corps du Christ. col. 1149-1153.

17° *Eschatologie.* — On trouve dans les écrits de S. Jean Damascène les affirmations essentielles de la doctrine catholique sur les fins dernières; mais, sauf pour l'Antéchrist et la résurrection des corps, dont il est parlé assez longuement dans la *Foi orthodoxe*, l. IV, 26 et 27, col. 1215-1228, ce sont de simples indications sans développement.

La mort est pour chacun de nous ce que sera la consommation finale pour l'ensemble de l'humanité. Jean lui donne le nom, gros de conséquences, de *consommation partielle*, συντέλεια μερική *De fide orth.*, l. II, 2, col. 864 *a*. Plus de repentir après la mort; plus de changement dans le bien ou dans le mal. L'âme humaine reste éternellement dans l'état où elle se trouve, au moment où elle quitte son corps. *Contra manichæos*, 37, col. 1544 *c*. Cf. *Ibid.*, 75, col. 1573 *b*; *De fide orth.*, l. II, 4, col. 877 *c* ; *Homil. I in Dormit*, 12, t. XCVI, col. 717 *b c*.

Cette doctrine sur la mort suppose un jugement particulier fixant pour toujours le sort de chacun. Elle entraîne aussi une rétribution immédiate au moins partielle. Bien qu'à la suite des saints Livres et des anciens Pères, Jean parle le plus souvent de la rétribution qui suivra la résurrection des corps et le jugement général, il fait aussi de claires allusions à la rétribution qui a lieu aussitôt après la mort. Dans le *Panégyrique de sainte Barbe*, 18, t. XCVI, col. 805 *c d*, il est dit que la sainte martyre s'en alla aussitôt dans les célestes demeures et l'éternel repos, tandis que son père criminel descendit dans les retraites obscures de l'enfer pour recevoir le châtiment mérité. De même, aussitôt après sa dormition, l'âme de la sainte Vierge prend possession du royaume des cieux, où se trouvent les anges, les patriarches, les prophètes, les justes. *Homil. I, in Dormit.*, 11, col. 717. L'âme du juste, après avoir quitté son corps, est inondée de la lumière de la sainte Trinité avec les saints anges, et cela pour les siècles infinis, παρίσταται τῷ φωτὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, μετὰ τῶν θείων ἀγγέλων, εἰς αἰῶνας ἀπεράντους καταλαμπόμενος. *De octo spirit. nequitiæ*, t. XCV, col. 93 *d*. La mort ne doit pas effrayer ni contrister le chrétien, car elle le délivre du poids de cette vie mortelle, et l'envoie promptement vers Dieu pour une vie meilleure. *In epist. ad Corinth. II*, v. 8-9, *ibid.*, col. 732 *a b*.

L'éternité des peines et des récompenses est clairement enseignée. *De fide orth.*, l. II, 1, 4, col. 864 *b c*, 877 *b c*, IV, 27, col. 1228; *In sabb. sanctum*, 35, t. XCVI, col. 640. Sur la nature du feu de l'enfer Jean a exprimé une double opinion. Dans le *Dialogue contre les manichéens*, 36, 75, col. 1541 *c d*, 1573 *c*, il dit clairement que ce feu — ainsi que le ver qui ne meurt point — est purement métaphorique, et doit s'entendre de l'incendie allumé par le désir inassouvi. Les démons et les damnés désirent le mal et ne désirent que le mal. Ne pouvant rassasier cette faim maudite, ils sont brûlés par leur désir comme par un feu inextinguible, μὴ μετέχοντες τῶν τῆς ἐπιθυμίας, πυρὸς δίκην, ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας καταφλέγονται. — Τί γάρ ἐστι κόλασις, εἰ μὴ τοῦ ποθουμένου στέρησις; *Ibid.*, col. 1573 *c*. — En plusieurs autres endroits cependant, le feu infernal nous est présenté comme une réalité extrinsèque au damné. Dans l'*Homil. in sabb. sanctum*, 35, t. XCVI, col. 640, ce feu est déclaré ténébreux, σκοτεινόν, et dévorant sa victime sans la consumer. Dans le *De fide orth.*, l. IV, 27, t. XCIV, col. 1228, notre docteur enseigne que le feu éternel auquel seront livrés, après le dernier jugement, les démons, l'Antéchrist, les impies et les pécheurs, n'est pas matériel à la manière de celui que nous voyons ici-bas, et que sa vraie nature est connue de Dieu seul, οὐχ ὑλικὸν οἷον τὸ παρ' ἡμῖν, ἀλλ' οἷον ἂν εἰδείη ὁ Θεός. A y regarder de près, l'opposition entre ces deux opinions est plus apparente que réelle. Jean paraît déjà enseigner la doctrine qui prévaudra dans la théologie byzantine postérieure : Le feu est métaphorique pour les démons et les âmes damnées avant le jugement général. Il y aura un feu réel pour les uns et pour les autres, après ce jugement.

Le bonheur du ciel est mesuré au désir de chacun. *Contra manich.*, 75, col. 1573 *b c*; cf. col. 1541 *b c*. Il consiste essentiellement à voir Dieu dans la mesure du possible, à être avec le Christ et à jouir de sa beauté face à face. *De fide orth.*, l. II, 3, col. 872 *b*; IV, 13, 27, col. 1153 *c*, 1228. *Homil. in sabb. sanctum*, 35, t. XCVI, col. 640.

Sur le purgatoire comme état intermédiaire et transitoire entre le ciel et l'enfer, nous n'avons trouvé aucun texte explicite dans les écrits de Jean; mais, sans utiliser le discours plus que douteux « περὶ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων », nous pouvons affirmer tout au moins que le Damascène a connu et approuvé l'usage de prier pour les morts. Il a composé lui-même des tropaires idiomèles dans lesquels il demande pour les défunts le repos éternel; τῷ μεταστάντι τὴν ἀνάπαυσιν παρὰ Χριστοῦ αἰτησώμεθα — ἀναπαύων αὐτὸν ἐν τῇ ἀγήρῳ μακαριότητι, t. XCVI, col. 1368-1369. Il met au nombre des hérétiques Aérius, qui rejetait la prière pour les morts. *De hæres.*, 75, col. 724 *b*.: περιττότερον δὲ δογματίζει μὴ δεῖν προσφέρειν ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων. Il témoigne de l'usage de l'Église orientale « d'offrir le sacrifice de la messe pour tous les saints défunts, le samedi de chaque semaine, parce que c'est le samedi avant Pâques que le Christ descendant aux enfers, lia le fort et lui arracha son butin. » *De sacris jejuniis*, 4, col. 69 *c*. Il déclare que cet usage est d'origine apostolique. Cette prière pour les morts ne peut être inutile, et doit avoir un effet semblable à celui de la descente de Jésus aux enfers, c'est-à-dire délivrer les âmes des saints défunts, τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων. L'idée du purgatoire se déduit tout naturellement de ce passage.

On est un peu étonné que Jean parle si longuement de l'Antéchrist dans *la Foi orthodoxe*, et nous donne même son signalement précis. Ce ne sera pas le diable incarné, mais un homme né de la fornication, qui sera élevé en secret et subitement établira son royaume. Au début, il singera la sainteté, mais bientôt il lèvera le masque, et persécutera l'Église de Dieu. Énoch et Élie, qui ne sont pas morts, viendront évangéliser les Juifs pour les tourner vers le Christ. L'Antéchrist les mettra à mort. Mais bientôt apparaîtra le Seigneur, qui, du souffle de sa bouche, tuera l'homme d'iniquité, col. 1216-1217.

La résurrection est définie : *secunda ejus quod cecidit erectio*, δευτέρα τοῦ πεπτωκότος στάσις. Ce qui est tombé, ce n'est pas l'âme, c'est le corps. La résurrection s'entend donc du rétablissement de l'union du même corps qui s'est dissous en poussière à la même âme, de la reconstitution du vivant tombé sous les coups de la mort, δευτέρα τοῦ διαλυθέντος καὶ πεσόντος ζώου στάσις. Jean prouve la possibilité de la résurrection des corps par la toute-puissance de Dieu, sa nécessité par la providence et la justice de Dieu, son infaillible réalisation à la fin du monde par la sainte Écriture et spécialement par le c. XV de la Ire épître aux Corinthiens. Elle sera suivie du jugement général et de la rétribution finale. Col. 1220-1228.

18° *Hérésiologie et histoire du dogme.* — On trouve dans les écrits de saint Jean Damascène de précieux renseignements sur l'histoire du dogme et des hérésies. Nous signalerons ici brièvement ceux qui nous paraissent le plus dignes d'intérêt.

Notre docteur voit l'origine de toutes les hérésies christologiques dans la confusion des termes *nature* et *hypostase*. Le groupe nestorien et le groupe monophysite sont d'accord pour proclamer le principe inconciliable avec le dogme catholique. : « Pas de nature sans hypostase; toute nature est aussi hypostase. » *Contra jacobitas*, 2, col. 1438; *De duabus volunt.*, 20, col. 152 *a*; *De fide orth.*, III, 3, col. 992. L'hérésie monothélite elle-même repose sur la confusion entre le vouloir naturel, τὸ θέλειν, τὸ θέλημα φυσικόν, et le vouloir hypostatique, τὸ πῶς θέλειν, τὸ θέλημα γνωμικόν. *De duabus volunt.*, *loc. cit.*

Au demeurant, Jean n'ignore pas qu'il y a plusieurs sortes de monophysismes. Il n'a garde de confondre l'eutychianisme proprement dit avec la doctrine de ceux qu'il appelle *acéphales*, *jacobites*, *égyptiens* ou *schismatiques*. Ces derniers sont de vrais logomaques. Ils ne confondent pas et distinguent bien, même après l'union, l'humanité et la divinité dans le Christ, et les propriétés de l'une et de l'autre en *qualité naturelle*, ἐν ποιότητι φυσικῇ; mais par une peur ridicule du nestorianisme, ils se refusent à compter les deux φύσεις du Christ après l'union. Ils n'admettent qu'une seule φύσις composée, μία φύσις σύνθετος. On peut dire qu'ils pensent d'une manière orthodoxe en employant une terminologie qui sent l'hérésie. Ce sont, du reste, de vrais hérétiques, puisqu'ils rejettent le concile œcuménique de Chalcédoine, et condamnent la formule dogmatique que ce concile a canonisée. *De hæres.*, col. 741; *Contra jacob.*, 14-18, col. 1444-1445.

Le long extrait du *Diétète* du jacobite Jean Philopon donné dans le *De hæres.*, col. 744-754, est du plus haut intérêt. On y saisit sur le vif le déficit de la théologie monophysite. Il lui manque une définition exacte de l'hypostase. Philopon confond l'hypostase avec les notes individuantes, et s'en tient à la vague définition donnée autrefois par saint Basile. Par ailleurs, il a bien saisi le caractère fictif de l'unique *prosopon* nestorien, que le Damascène dénonce lui aussi en plusieurs endroits. *Ibid.*, col. 749-751.

Signalons que les maronites sont mis au nombre des hérétiques en deux endroits : *De recta sententia libellus*, col. 1432 *c*; *De hymno trisagio*, 5, t. xcv, col. 33 *b*. Jean ne dit pas positivement en quoi consiste leur erreur. Il affirme simplement qu'ils acceptent l'addition de Pierre le Foulon au *Trisagion*. On sait, par ailleurs, qu'à cette époque, ils étaient monothélites.

Dans sa controverse avec les jacobites, Jean ne pouvait se dispenser de parler de la célèbre formule « μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη », attribuée à saint Athanase et souvent employée par Cyrille d'Alexandrie. Il en donne deux explications. Suivant la première, le mot φύσις de la formule doit s'entendre directement de la nature divine en tant que possédée par Dieu le Verbe. La nature humaine est indiquée par le participe σεσαρκωμένη. D'après la seconde, Athanase et Cyrille ont attribué abusivement, καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως, le sens d'ὑπόστασις au terme φύσις. Toute hypostase, en effet, est aussi une nature — une nature et quelque chose de plus —, mais l'inverse n'est pas vrai. *De fide orthod.*, l. III, 11, col. 1025; *Contra jacobitas*, 52, col. 1460-1461; *De natura compos.*, 3, t. xcv, col. 116-117.

Travaux sur la doctrine de S. Jean Damascène. — Plusieurs des ouvrages signalés à propos des écrits traitent aussi de la doctrine, notamment celui de Langen, celui de Lupton et celui de Grundlehner. De toutes les parties de la théologie damascénienne, c'est la théologie trinitaire qui a été le plus étudiée. Voir sur ce point les *Études de théologie positive sur le dogme de la Trinité* du P. de Régnon, t. I, II et IV, *passim*, et la monographie de J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn, 1909. L'ouvrage de V. Ermoni, *S. Jean Damascène*, Paris, 1904 (coll. *La pensée chrétienne*) est moins une étude qu'un recueil de morceaux choisis disposés dans l'ordre classique des manuels de philosophie et de théologie. L'auteur nous paraît exagérer fort l'aristotélisme de Jean Damascène. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, p. 458-462, donne un bon résumé de la doctrine de Jean sur le culte des images. Son chapitre sur la *théologie de saint Jean Damascène*, *ibid.*, p. 484-513, excellent en certaines de ses parties, est en déficit sur plusieurs points, notamment sur l'état primitif de l'homme, le péché originel, la prédestination, la grâce, les sacrements en général, les fins dernières, l'Église; J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters*, 1re partie, Vienne, 1873, p. 49-78. — Sur la doctrine des images, voir K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890, p. 126-223. — Sur la doctrine eucharistique, Steitz, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. XII (1867), p. 275-286. — Plusieurs théologiens russes se sont occupés de la théologie de S. Jean Damascène. Signalons l'article signé A. B., paru dans la revue *Strannik*, 1864, t. IV, p. 71-103, sous le titre : *Le premier système de théologie dogmatique*; A. Tzarevsky, *Saint Jean Damascène considéré comme théologien orthodoxe et hymnographe ecclésiastique*, Kazan, 1901; Nic. Bogorodsky, *Enseignement de S. Jean Damascène sur la procession du Saint-Esprit confronté avec les thèses des Conférences de Bonn* (1876), Saint-Pétersbourg, 1879. Voir encore : Apostolidès, περὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, 1838; D. Ainslee, *John of Damaskus*, 3e édit., Londres, 1903.

Dans son exposé de la théologie de Photius, Hergenröther se réfère continuellement à la doctrine de S. Jean Damascène, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, t. III, p. 357-652, *passim*.

IV. Influence de saint Jean Damascène sur la théologie de l'Orient et de l'Occident. — 1° *Influence sur la théologie byzantine et gréco-slave.* — Il est fort difficile d'apprécier l'influence exercée par saint Jean Damascène sur la théologie byzantine, d'abord, parce que cette théologie est encore imparfaitement connue, la plus grande partie de ses matériaux étant inédits; ensuite, parce que les Byzantins ont communément l'habitude de piller leurs devanciers, sans les nommer. Il n'y a pas à douter, cependant, que cette influence n'ait été considérable. Il suffit par exemple, de comparer le court résumé que nous venons de donner de la théologie damascénienne avec l'exposé de la théologie photienne écrit par Hergenröther, dans son troisième volume sur Photius, pour s'apercevoir que ce dernier ne fait guère que reproduire — sauf sur la procession du Saint-Esprit et quelques questions secondaires —, la pensée, et souvent le texte du docteur de Damas. De même, en parcourant les *Chapitres théologiques* de Michel Glykas († début du XIIe siècle), publiés récemment en deux volumes, S. Eustratiadès, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς κεφάλαια, Athènes-Alexandrie, 1906-1912, on voit, que parmi les Pères cités, le Damascène occupe une place d'honneur et n'est dépassé que par Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, au moment de l'ardente controverse entre Grecs et Latins sur la procession du Saint-Esprit, le parti unioniste de Byzance, ayant à sa tête Jean Beccos, fit valoir l'autorité de notre docteur en faveur du dogme catholique. L'adversaire de Beccos, le fameux Georges de Chypre, qui devint patriarche de Constantinople sous le nom de Grégoire II (1283-1289), fut si embarrassé par un texte de la *Foi orthodoxe* (l. I, 12, col. 848 *d* : διὰ Λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ Πνεύματος), que pour ne pas rendre les armes, il inventa une nouvelle théorie, différente de la doctrine photienne, et parla d'une manifestation éternelle du Saint-Esprit par le Fils. Voir l'article Georges de Chypre, t. VI, col. 1231-1235. Déjà, avant Beccos, le savant Nicéphore Blemmidès avait démontré l'accord foncier de la doctrine damascénienne

avec le dogme du *Filioque*. Cf. Hugo Laemmer, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, Fribourg, 1864, t. I, *Nicephori Blemmidæ oratio ad Jacobum Bulgariæ episcopum*, 6, p. 116-117. A l'époque du concile de Florence, Bessarion reprit la même thèse, et ferma la bouche aux théologiens grecs, qui objectaient toujours aux catholiques, le fameux passage : « *Nous ne disons pas que le Saint-Esprit est* ἐκ τοῦ Υἱοῦ. » *De processione Spiritus sancti*, *P. G.*, t. CLXI, col. 396.

Il ne faut pourtant rien exagérer. Ce serait une complète illusion de se figurer que le Damascène joua à Byzance le rôle qu'ont tenu en Occident Pierre Lombard et saint Thomas d'Aquin. Il n'a pas eu de disciples et de commentateurs comme en ont eu ces maîtres. Son *Exposé de la Foi orthodoxe* et quelques autres de ses écrits ont été cités par les théologiens byzan ins comme étaient cités les ouvrages des autres Pères. On ne lui a pas fait la part plus belle. Sa synthèse théologique n'a pas été le point de départ d'une scolastique vigoureuse développant la pensée du maître et la prenant pour guide. Elle est restée une borne patristique, que Photius n'a dépassée sur un point que pour se fourvoyer. Il serait inexact de dire que la *Foi orthodoxe* a été le manuel de théologie où les clercs byzantins apprenaient la doctrine; car il n'y avait point de séminaires à Byzance; et s'il y a eu quelques écoles de haut enseignement, dans lesquelles la théologie était enseignée conjointement avec d'autres sciences sous le nom vague de philosophie, on n'a pas démontré que l'ouvrage de Jean ait été le manuel de choix. Quand les Grecs et les Russes dissidents ont eu des écoles théologiques pour le commun des clercs — et cela ne remonte pas au delà du XVII[e] siècle — ce n'est pas la *Foi orthodoxe* qui a servi de manuel de théologie, mais de maigres résumés de scolastique occidentale s'inspirant surtout de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, et souvent écrits en latin. Jusque vers le milieu du XVIII[e] siècle, les théologiens de la Russie méridionale se servirent de manuels latins *ad mentem sancti Thomæ*, sauf pour les questions controversées entre les deux Eglises. A partir du milieu du XVIII[e] siècle, saint Thomas fut supplanté par Théophane Prokopovitch, qui servit aux Russes de la scolastique protestante, et compta beaucoup plus de vrais disciples que n'en a jamais eus saint Jean Damascène. De nos jours encore, les manuels de théologie des Russes et des Grecs tiennent beaucoup plus de la théologie catholique et de la théologie protestante, mêlées à doses variables suivant les auteurs, que de l'enseignement de celui qu'on a bien improprement appelé le saint Thomas des Grecs.

C'est sans doute dans la période ancienne beaucoup plus que dans la période moderne, que notre docteur a exercé une véritable influence chez les peuples slaves, qui, durant tout le moyen âge, furent beaucoup moins cultivés que les Grecs, et n'eurent point à leur disposition toutes les richesses possédées par ceux-ci. Sur la fin du IX[e] siècle, ou au début du X[e], Jean, exarque de Bulgarie, traduisit en paléoslave l'*Exposé de la foi orthodoxe*, en y faisant quelques suppressions, en y ajoutant plusieurs passages des anciens Pères De Bulgarie, cette traduction passa de bonne heure chez les Russes. Le plus ancien ms. qui nous en soit parvenu se trouve à la bibliothèque synodale de Moscou, et remonte au moins au XII[e] siècle. Au XVI[e] siècle, le prince Kurbsky donna du même ouvrage une version en lanque paléo-russe. Au siècle suivant, Épiphane Slavinetsky († 1675), fit paraître une nouvelle traduction slave, qu'il inséra dans une collection d'ouvrages patristiques publiée à Moscou en 1665. Le métropolite de Moscou, Ambroise, crut devoir, au XVIII[e] siècle, refaire le même travail, qui eut deux éditions. Au XIX[e] siècle, il a paru deux traductions du *De fide orthodoxa*, en langue russe, la première par les soins de l'Académie ecclésiastique de Moscou, en 1844; la seconde due à Alexandre Bronzov, professeur à l'Académie ecclésiastique de Pétrograd, qui a accompagné son édition de savantes notes et commentaires. Petrograd, 1894.

2° *Influence sur les autres Orientaux.* — Les écrits de saint Jean Damascène n'ont pas seulement été connus du monde gréco-slave. De bonne heure, et peut-être de son vivant, la plupart d'entre eux, sinon tous, furent traduits en arabe, et c'est dans cette langue seulement que quelques-uns d'entre eux paraissent s'être conservés. Le savant Théodore Abou-Kurra († 820), qui a écrit à la fois en grec et en arabe, est fier de se proclamer le disciple du Damascène, et a prolongé son influence dans le monde syrien. Il ne semble pas, du reste, qu'il ait pu le connaître autrement que par ses ouvrages.

Les littératures arménienne et géorgienne ont été également enrichies par des traductions d'ouvrages de notre docteur, mais il est bien difficile de préciser le degré d'influence que ces traductions ont exercé sur la culture théologique d'Églises encore si mal connues. Cf. A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1911, t. II, p. 79 et 104.

3° *Influence sur la théologie occidentale.* — L'influence de saint Jean Damascène sur la théologie occidentale a été tardive. Ce n'est qu'en 1150 que le Pisan Burgondio à la demande du pape Eugène III, donna de l'*Exposé de la foi orthodoxe*, et peut-être aussi de la *Dialectique* et du *Livre des hérésies*, une première et mauvaise traduction latine, qui n'a jamais eu les honneurs de l'imprimerie. Elle parut juste à temps pour être connue de Pierre Lombard, avant la publication des *Livres des Sentences*, dont le plan, dans les grandes lignes, rappelle la division de la *Foi orthodoxe*. Saint Thomas d'Aquin et les autres scolastiques, jusqu'au XVI[e] siècle, n'en eurent pas d'autre entre les mains. Quant aux autres écrits du saint docteur, ce n'est qu'à partir du XVI[e] siècle qu'on commença à les publier et à les répandre, et il fallut attendre le début du XVIII[e] siècle pour en avoir une édition à peu près complète.

Quelle a été, au juste, la part d'influence exercée par la *Foi orthodoxe* sur les théologiens scolastiques, et en particulier sur la synthèse thomiste ? La question, à notre connaissance, n'a pas encore été approfondie, et mériterait de l'être. Nul doute que cette influence n'ait été réelle, mais on a l'impression qu'elle ne fut jamais bien profonde. Le Damascène, du reste, ne fut pas toujours compris, par exemple, sur la procession du Saint-Esprit. Cf. saint Thomas, *Summa theol.* I[a], q. XXXVI, art. 2 ad 3[um]. Dans l'article *Prédestination* du *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, t. IV, col. 227, le P. A. d'Alès fait remarquer que saint Thomas, dans sa doctrine sur la prédestination, combine la conception augustinienne avec la pensée damascénienne. La distinction entre les deux volontés de Dieu, antécédente et conséquente, si clairement énoncée dans la *Foi orthodoxe*, est courante chez les grands scolastiques, et a passé dans nos manuels de théologie. Inutile de faire remarquer, après ce que nous avons dit plus haut, que saint Jean Damascène est un partisan résolu de la prédestination et de la réprobation *post prævisa merita*, et que sur la question des rapports entre la grâce et du libre arbitre, il favorise ouvertement ce dernier. Si sa doctrine avait été plus étudiée et mieux connue au moyen âge, nul doute que cette doctrine n'eût exercé une influence salutaire contre les excès du prédestinatianisme

Somme toute l'influence du Damascène tant sur

la théologie de l'Orient que sur celle de l'Occident, n'a pas été ce qu'elle méritait d'être. Il lui a manqué de vrais disciples pour faire surgir de sa synthèse une scolastique féconde et du meilleur aloi. Il ne serait pas trop tard, encore de nos jours, pour mettre en valeur les trésors qu'il recèle. En terminant cet article, nous faisons nôtre le vœu exprimé par le P. de Régnon : « que le jour advienne où, pour cimenter l'union entre l'Orient et l'Occident, l'Église place dans la chaire de ses écoles la *Fontaine de la Science* de saint Jean Damascène auprès de la *Somme théologique* de saint Thomas! » *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. IV, p. 54. Saint Thomas ne sera pas froissé du voisinage, car il y a, entre ces deux génies, un véritable air de famille : Ces deux moines-prêtres portent au front l'auréole de la sainteté. Tous deux ont, au suprême degré, l'amour de la tradition et des Pères. Tous les deux formulent en un langage sobre et cristallin, les vérités les plus hautes, et savent, par des comparaisons très simples, les mettre à la portée de tous. Chacun des deux a été à la fois, philosophe, théologien, exégète, polémiste, orateur, poète sacré. Tous les deux ont eu le goût des sommes, des chaînes et des opuscules, et sont revenus souvent sur les mêmes questions. Tous les deux ont marié ensemble la philosophie et la théologie, et, sans se laisser enchaîner par aucun système, ont été sagement éclectiques. S'ils ont aimé Aristote, ils n'en ont pas fait le treizième apôtre, et l'ont baptisé sur bien des points. Au demeurant, Jean est un ruisselet limpide, charriant de l'or, mais peu abondant; Thomas est un fleuve aux larges bords, qui a connu le ruisselet parmi ses affluents.

Sur les traductions slaves de la *Foi orthodoxe*, voir : Kalaidovitch, *Jean, exarque de Bulgarie. Recherches sur l'histoire de la langue et de la littérature slaves aux IXe et Xe siècles*, Moscou, 1824, p. 19 sq.; Palauzov, *Le siècle du tsar bulgare Siméon*, Pétrograd, 1852, p. 95-99; Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 4e édit. russe, Pétrograd, 1883, t. I, p. 41-49. Le texte de Jean de Bulgarie a été publié par la *Société moscovite d'histoire et d'archéologie russes*, d'après le ms. du XIIe siècle, conservé à la bibliothèque synodale de Moscou, 1877, t. IV. Cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 140-141, Florence, 1911.

M. JUGIE.

32. JEAN D'ANTIOCHE, écrivain ascétique grec, sur l'époque duquel on a jadis beaucoup discuté, mais qu'on est aujourd'hui d'accord pour identifier avec le prélat de ce nom qui occupa le siège patriarcal d'Antioche sous Alexis Ier Comnène (1081-1118). C'est l'avis de Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 842-850, accepté par la plupart des critiques, malgré les protestations un peu trop sentimentales du bollandiste Janning, dans son *Tractatus historico-chronologicus de patriarchis Antiochienis*, *Acta Sanctorum*, juillet, t. IV, p. XCII. Déjà patriarche en 1088, lors de la discussion théologique avec le monothélite Thomas de Caphartaba, Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 576, il l'était encore en 1098, lors de la prise d'Antioche par les croisés, au rapport de Guillaume de Tyr et d'Ordéric Vital. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, p. 756-757. Ne pouvant s'accommoder du nouvel état de choses, il quitta la Syrie et se retira à Constantinople, inaugurant ainsi la série des patriarches d'Antioche *in partibus* de rite grec. S'il faut en croire Albert d'Aix, il y serait mort deux ans après, probablement dans l'île d'Oxia, en face de Constantinople. C'est sans doute la meilleure explication de ce titre d'*Oxite* que lui donnent certains manuscrits. Si l'*Athenensis 196* ne contient pas d'erreur de copiste, les mots τοῦ ἐν τῇ μονῇ τῇ ἐν τῇ νήσῳ Ὀξείᾳ κειμένου, ne peuvent s'entendre que du séjour ou de la sépulture de Jean dans ce monastère, mais ils n'indiquent nullement qu'il en ait été moine. Le manuscrit que nous venons de citer renferme les œuvres suivantes de Jean, qui se retrouvent exactement dans le même ordre dans le *Parisinus 364*, les deux mss dérivant l'un de l'autre ou d'un prototype commun : 1° *Tractatus de sacra eucharistia*, f° 334 v°-354, compilation de textes empruntés à une foule d'auteurs sur le Saint Sacrement. On le trouve aussi dans les manuscrits *364*, f° 11; *901*, f° 232 v°; *1133*, f° 292, de la Bibliothèque nationale de Paris; 2° *De pessimo usu monasteria laicis tradendi*, f° 354-368, et *Parisinus 364*, f° 18-34. Ce traité fort instructif et écrit avec beaucoup de chaleur a été publié par J.-B. Cotelier, *Ecclesiæ græcæ monumenta*, Paris, 1677, t. I, p. 159-191, et reproduit par *P. G.*, t. CXXXII, col. 1117-1149; 3° *De quadragesimarum jejunio*, f° 370 v°, et *Parisinus 364*, f° 36 v°-43. Cet opuscule, adressé à l'évêque Eulogius, traite en cinq parties la question des divers carêmes orientaux, en particulier de celui de l'Assomption, et contient des renseignements très curieux sur l'habitude de rompre le jeûne à la neuvième heure du jour. On en trouve également le texte dans le *Coislin 112*, f° 472 v°-495; 4° *Responsa de baptismo ad Theodorum metropolitanum Ephesinum*, contenus dans le *Parisinus 1304*, f° 37, et publiés en partie par Allatius, *De ætate et interstitiis in collatione ordinum etiam apud Græcos servandis*, Rome, 1638, p. 215; 5° *Eclogæ asceticæ*, tirées des saints Pères, et divisées en deux parties, la première concernant les fins dernières, la seconde, l'oraison, l'office divin et l'eucharistie. On en trouve le texte dans le *Vindobonensis theologicus 276* (Nessel), f° 1-136 v°; 6° *De azymis adversus Latinos*, adressé au métropolitain d'Andrinople. L'auteur rappelle au début de cet opuscule une mission remplie par lui pour ramener l'union dans l'Église; il faudrait avoir en main tout l'opuscule pour savoir de quel événement il veut parler. On le trouve dans les *Mosquenses 239* (Wladimir), f° 81; *240* f° 99; *250*, f° 340; dans le *Vaticanus 530*, dans le *Bononiensis bibliothecæ universitatis 2412*, dans le *Vallicellanus B. 43*, f° 183. Conformément au goût de l'époque, dont les recueils de Nicon et de Paul Evergetinos offrent un parfait exemple, Jean ne rédige pas, il réunit le plus de textes possible sur un sujet déterminé et les enfile avec plus ou moins de bonheur.

L. PETIT.

33. JEAN D'ASIE ou D'ÉPHÈSE, évêque monophysite d'Éphèse, († vers 585). Né vers le commencement du VIe siècle dans la ville d'Amid, (aujourd'hui Diarbékir), Jean fut atteint, lorsqu'il avait un an et demi d'une maladie qui avait fait périr vers le même âge ses deux aînés. Guéri miraculeusement par un stylite, nommé Maron, il lui fut remis deux ans plus tard, comme étant son fils spirituel. Il perdit son maître vers l'âge de 15 ou 18 ans, au moment où la persécution contre les moines anti-chalcédoniens commençait à sévir à l'instigation de l'empereur Justin Ier. Entré au monastère de Mar Yohanan dans sa ville natale, il fut ordonné diacre en 529, mais peu après il lui fallut quitter la ville avec la plupart des religieux de son monastère, par ordre d'Éphrem, patriarche d'Antioche et d'Abraham bar Kili évêque d'Amid. Lorsqu'en 534, le gouvernement de Justinien fit transporter à Constantinople, par mesure de persécution, les chefs du parti monophysite, Jean, qui se trouvait alors en Palestine, gagna lui aussi la capitale dans des circonstances que nous ignorons. Il avait environ 30 ans.

On sait que, contrairement aux vues de l'empereur, tout prisonnier et surveillé qu'il fut, Théodose d'Alexandrie, opéra en ce temps, grâce à l'appui de Théodora, la reconstitution de la hiérarchie monophysite. Jean, qui était particulièrement exercé à l'usage de la langue grecque, fut choisi pour regrouper les monophysites d'Asie Mineure et sacré évêque d'Éphèse. Or par une *combinazione* assez curieuse, tandis qu'il se

disposait à servir les intérêts de l'hérésie, l'empereur, qui le traitait avec bienveillance, le chargea, malgré ses préférences dogmatiques, de convertir au christianisme les païens, qui se maintenaient dans la région montagneuse des provinces de Carie et de Phrygie.

A la mort de Théodose, Jean lui succéda dans la direction plus ou moins clandestine du parti à Constantinople et en Asie Mineure. Mais, après quelques années du règne de Justin II, la persécution contre les anti-chalcédoniens reprit à l'instigation du patriarche de Constantinople, Jean le Scolastique. Par deux fois, Jean fut enfermé dans les prisons patriarcales : finalement il fut remis en liberté, mais surveillé de très près. Il mourut sous le règne de l'empereur Maurice, vers 585, ayant plus de 80 ans.

Bien que Jean d'Asie ait manifesté une grande activité comme prédicateur, il ne semble pas qu'il ait rien écrit de proprement théologique; du moins ne connaisons-nous de lui ni homélies ni traités polémiques. Mais s'il a prêché et disputé en grec pour les populations de Constantinople et de l'Asie Mineure, il n'est pas étonnant qu'il n'en reste rien, les mesures prises par les empereurs orthodoxes pour la défense de la foi ayant causé la disparition de la littérature monophysite de langue grecque.

Deux ouvrages en langue syriaque seuls nous sont parvenus, qui tous deux sont de nature historique et comme tels seront étudiés ailleurs : les *Vies des saints orientaux*, recueil de biographies des moines monophysites vivant dans la région d'Amid, ouvrage composé vers 568, et l'*Histoire ecclésiastique* en 3 parties et 18 livres, dont la troisième partie, seule conservée en tradition directe, rapporte les événements des années 575 à 585. L'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Asie, écrite au milieu des persécutions dirigées par Justin II contre les anti-chalcédoniens est une source de premier ordre pour l'histoire du monophysisme.

La *Vie des saints orientaux* a été publiée par Land, *Anecdota syriaca*, Leyde, 1868, t. II, p. 1-288, et E. W. Brooks, *A book of histories compiled by John of Ephesus*, *Patrologia orientalis*, t. XVII, fasc. 1. *Histoire ecclésiastique* : fragments de la IIe partie dans Land, *op. cit.*, p. 289-329; 385-391, cf. introd. p. 34 sq.; IIIe partie dans W. Cureton, *The third part of the ecclesiastical history of John bishop of Ephesos now first edited*, Oxford, 1853. — L. Duchesne, *Jean d'Asie, historien ecclésiastique*, mémoire lu dans la séance publique annuelle des cinq Académies du 25 octobre 1892; W. Wright, *A short history of the syriac literature*, Londres, p. 102-107; R. Duval, *Histoire de la littérature syriaque*, 3e édit., Paris, 1907, p. 181-184, 362 sq.; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 181 sq.

E. TISSERANT.

34. JEAN DE CARPATHOS, écrivain ascétique grec dont la vie nous est totalement inconnue. Les uns le font vivre dès le Ve siècle, tandis que les autres le ramènent au VIIe et même au VIIIe siècle. Pareillement certains manuscrits lui donnent le titre d'évêque, d'autres, celui de moine; les premiers comme les seconds remontent à une respectable antiquité. Photius, qui mentionne un des ouvrages de Jean dans sa *Bibliothèque*, cod. 201, *P. G.*, t. CIII, col. 672-673, fait l'éloge de l'œuvre sans rien dire de l'auteur. Il n'en savait sans doute pas plus que nous. Les divers traités que Jean nous a laissés sont tous rédigés sous forme de brèves sentences, d'articles de peu d'étendue et pouvant aisément se retenir, suivant l'usage presque constant des auteurs ascétiques de l'Orient. On a de lui : 1° *Capitula consolatoria centum ad monachos Indiæ*, publiés par Pontanus en latin seulement à la fin de son édition de la *Dioptra* de Philippe le Solitaire, Ingolstadt, 1654, et reproduits d'après lui par Migne, *P. G.*, t. LXXXV, col. 791-812. Il manque à cette édition les articles 3, 37, 58 et 99, nécessaires pour obtenir le chiffre de 100 déjà donné par Photius. Le texte grec, inconnu à Migne, se trouve imprimé dans la *Philocalia*, Venise, 1782, p. 241-261, 2e édit., Athènes, 1893, t. I, p. 165-181. Le dernier numéro, le 96e de Pontanus, forme dans cette édition comme une œuvre à part avec un titre spécial, mais ce titre même indique que le morceau en question constitue le centième article; 2° *Ad eosdem capitula physiologico-ascetica CXVI*, encore inédits en grec. Pontanus en a publié en latin 82, d'abord à la suite des œuvres de Syméon le Nouveau Théologien, Ingolstadt, 1603, puis en appendice à la *Dioptra, ibid.*, 1654, d'où ils ont passé dans les diverses éditions de la *Bibliotheca Patrum*, édit. de Paris, t. XV, p. 845-849, édit. de Lyon, t. XII, p. 535-542, et enfin dans *P. G.*, col. 811-826. On les trouve au complet dans un grand nombre de manuscrits, comme le *Sabaiticus 408*, f° 12-34, le *Sabaiticus 66*, f° 139-162; le *Monacensis 498*, f° 161-173; l'*Angelicus 52* (B. 5. 7), f° 237-252; le *Laurentianus X. 3* et le *Baroccianus 128*, f° 250. Une double série, l'une de 67 articles, l'autre de 88, est contenue dans le *Vindobonensis theologicus 324* (Nessel), f° 202-210; mais à en juger par l'*incipit* de l'une et de l'autre, c'est un simple extrait du traité précédent, car les premiers numéros de chaque série correspondent respectivement au 18e et au 8e de Pontanus; 3° *Capitula moralia LXXX; Capitula XXXI de Oratione; Capitula gnostica XXXII; Capitula CVIII de praxi et theoria spirituali.* Ces quatres séries sont conservées, selon l'ordre indiqué, dans le *Vindobonensis theologicus 315* (Nessel), f° 68-95, et le *Baroccianus 133*, f° 162-173, et attribuées de part et d'autre à Jean de Carpathos. Mais on les trouve imprimées, sous le nom d'Élie l'Ecdicus, dans la *Philocalia*, Venise, 1782, p. 529-548, 2e édit., Athènes, 1893, t. I, p. 375-390, d'où Migne les a tirées, *P. G.*, t. CXXVII, col. 1148-1176. L'attribution à Élie est sans doute fausse. A ce poète ascétique doivent appartenir les distiques iambiques qui ouvrent chaque série, mais les articles eux-mêmes, c'est-à-dire l'ouvrage proprement dit, sont bien de Jean de Carpathos d'après les manuscrits qui viennent d'être mentionnés.

L. PETIT

35. JEAN DE CARTHAGÈNE, théologien franciscain, † 1617. — Il avait appartenu d'abord à la compagnie de Jésus, puis passa aux franciscains de la stricte observance de la province de la Conception. Envoyé à Rome par ses supérieurs, il y professa avec beaucoup d'éclat au couvent de *San-Pietro-in-Montorio.* Paul V qui l'avait en amitié l'envoya à Naples pour régler auprès du vice-roi diverses affaires d'ordre politique. C'est là que Jean mourut en 1617. — Il a laissé : 1° *De religionis christianæ arcanis homiliæ sacræ*, 3 vol., dont le 1er parut à Venise en 1603, les deux autres à Rome en 1611, 1614. Cet ouvrage, très utile aux prédicateurs a été souvent réédité, Anvers, 1622, etc. — 2° *Disputationes in universa christianæ religionis arcana*, Rome, 1609. — 3° et 4° *Pro ecclesiastica libertate et potestate tuenda adversus injustas Venetorum leges ejusdem ecclesiasticæ libertatis læsivas et contra perniciosos errores quorumdam qui prædictas leges tueri contendunt*, Rome, 1607; *Propugnaculum catholicum de jure belli Romani Pontificis adversus Ecclesiæ jura violantes*, Rome, 1609; ces deux traités dédiés à Paul V sont destinés à défendre la politique de ce pape lors de son différend avec la République de Venise. — 5° *Selectarum disputationum in IVum librum Sententiarum, t. I, in quo de sacramentis in genere ac de instrumentali eorum efficacia pertractatur*, Rome, 1607, Venise, 1618. — 6° et 7° Une *Praxis orationis mentalis*, parue après sa mort à Venise, 1618, de même qu'un *De ortu, progressu et viris illustribus ordinis Montis Carmeli*, Anvers, 1620, Cologne, 1645. — Wadding a connu aussi des *Homiliæ de statu pontificio et cardinalitio*, demeurées inédites; Sbaraglia mentionne éga-

lement une *Disputatio contra latentem usuram* inédite, et met au compte de Jean de Carthagène un *Tractatus de prædestinatione*, paru à Rome, en 16.., et qu'Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 413, avait attribué à un François de Carthagène, inconnu par ailleurs.

Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806, p. 135; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universalis franciscana*, Madrid, 1733, t. II, p. 143; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 672; Wadding-Sbaraglia, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806, p. 404; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 396-397.

E. AMANN.

36. JEAN DE CITROS, canoniste et controversiste grec, qui occupa le siège épiscopal de la petite ville de Kitros, sur la côte occidentale du golfe de Salonique, à peu de distance de la mer. Lequien, *Oriens christianus*, t. II, p. 82, le fait vivre à la fin du XIVe siècle ou au début du XVe siècle. C'est une erreur, car Matthieu Blastarès, dont on possède des manuscrits datés de 1312, avait déjà mis à contribution ses œuvres. Il est vrai qu'on a voulu le dépouiller de la paternité de ces dernières, je veux dire des *Réponses canoniques* qui portent son nom. Dans un article intitulé : *De qui sont les réponses canoniques dont l'auteur passe pour être Jean, évêque de Kitros (XIIIe siècle)*? paru dans les *Vizantijskij Vremennik*, 1894, t. I, p. 493-502, A. Pavlov a prétendu que les seize réponses données par Jean aux questions de Constantin Cabasilas, métropolitain de Dyrrhachium, étaient en réalité de Démétrius Chomatianus, archevêque de Bulgarie. Après la publication des œuvres de ce dernier par le cardinal Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum selecta paralipomena*, Paris, 1891, le savant russe avait constaté que les réponses de Jean de Citros se retrouvaient toutes, mais dans un ordre différent, chez Chomatianus, *op. cit.*, p. 617-686, et il en a conclu aussitôt ou que Jean ne fut qu'un plagiaire, ou que les compilateurs postérieurs ont fait erreur en lui attribuant une œuvre qui n'était pas de lui. Pavlov a sans doute raison, et l'on est moins surpris de voir un prélat aussi haut placé que le métropolitain de Dyrrhachium s'adresser, pour la solution de certaines difficultés, à l'archevêque de Bulgarie, plutôt qu'à un simple suffragant de Thessalonique. Nous ferons toutefois remarquer que l'éditeur de Chomatianus n'est pas bien sûr lui-même que les réponses à Cabasilas sont bien de son héros, mais nous pensons qu'elles sont bien de lui. Jean de Citros aura fait comme d'autres byzantins : il aura tué le volé. Son travail aura consisté à modifier la disposition primitive des questions et réponses, parfois même il aura touché à la rédaction; il aura surtout laissé de côté ce qui n'intéressait ni lui ni son correspondant, et il aura signé. Quoi qu'il en soit, ces réponses ont été imprimées pour la première fois dans E. Bonnefoi, *Juris orientalis libri III*, Paris, 1573, p. 159-184, puis par J. Leunclavius, *Jus graeco-romanum*, Francfort, 1596, t. I, p. 323-335, par Rhalli et Potli, *Syntagma divinorum sacrorumque canonum*, t. V, p. 403-120, et par Migne, *P. G.*, t. CXIX, col. 960-985. Chose curieuse, Matthieu Blastarès attribue à Jean de Citros les Réponses à Cabasilas, mais il les reproduit avec des remaniements considérables pour la forme comme pour le fond, et en y faisant entrer des extraits des réponses de Balsamon à Marc d'Alexandrie. Il y a les plus grandes chances pour que l'œuvre de Jean de Citros soit précisément cette compilation en partie inédite que Blastarès a mise en appendice à son *Syntagma*. A Jean de Citros appartient aussi une compilation souvent citée par Allatius et contenue dans le *Parisinus 1286*, fo 210 sq., sous le titre de *Opusculum de Latinorum ritibus et dogmatibus*. Mais comme ce manuscrit de Paris n'est qu'une compilation désordonnée, il est probable que l'œuvre de notre auteur y aura encore subi des retouches ou des suppressions.

L. PETIT.

37. JEAN II DE CONSTANTINOPLE, surnommé le Cappadocien, patriarche de 517 à 520.— Il avait d'abord été syncelle de Timothée Ier, un intrus que l'empereur Anastase avait substitué à Macédonius II, jugé trop peu zélé à l'endroit de l'Hénotique. Timothée étant mort le 5 avril 517, Jean lui succéda; apparemment le basileus le croyait acquis à sa politique. Au fond, pourtant, Jean était de sentiments orthodoxes; mais il n'osa se déclarer pour la foi chalcédonienne, qu'après la mort d'Anastase, et quand le pouvoir fut passé aux mains de Justin (avril 518). En juillet de cette même année, Jean rétablit dans les diptyques, le nom du pape Léon, et celui du pape régnant, Hormisdas, mettant fin par là au schisme acacien qui durait depuis 484. Dès lors il se mit au service de la politique de réunion des Églises inaugurée par Justin; et c'est lui qui, le jeudi saint de l'année 513 signa définitivement la paix entre Rome et Constantinople. Les légats romains ne furent pas néanmoins sans remarquer que Jean voulait éviter dans ses démarches tout ce qui aurait pu, de ce fait, sembler une soumission à l'endroit de Rome. Le diacre Dioscore, en particulier, avait bien l'impression que Jean voulait traiter d'égal à égal avec le pape. En souscrivant, comme il était prescrit, le formulaire d'Hormisdas, Jean fit précéder le texte imposé par les légats d'une déclaration qui mettait sensiblement sur le même pied les deux grandes églises de l'ancienne et de la nouvelle Rome. Il ajoutait : *Omnibus actis a sanctissimis quatuor synodis, i. e. : Nicæna, Constantinopolitana, Ephesina et Chalcedonensi, de confirmatione fidei et statu ecclesiæ assentior.* Cette addition est de grande importance. Jean mettait sur le même pied les trois conciles jusque-là seuls reconnus par Rome, de Nicée, Éphèse et Chalcédoine, d'une part et de l'autre le concile de Constantinople, de 381, que nul pape encore n'avait reconnu; surtout il donnait égale force aux prescriptions dogmatiques de ces conciles, *de confirmatione fidei* et à leurs décisions disciplinaires, *de statu ecclesiæ*. Sans aucun doute il visait tout spécialement les canons 2 et 3 de Constantinople relatifs à l'organisation des ressorts ecclésiastiques et à la primauté d'honneur de l'Église de Constantinople, canon contre lesquels, à Chalcédoine, l'Église romaine avait encore protesté. Thiel, *Epistolæ Hormisdæ*, n. LXI. Dans la réponse qu'il adressa à Jean, le 3 juillet suivant, Hormisdas ne releva pas ces prétentions, il se contenta de tracer au patriarche un tableau des devoirs qui lui restaient à remplir, délicate manière de lui faire sentir la supériorité du siège romain. Thiel, *op. cit.*, n. LXXX. Le pape d'ailleurs ne conserva à l'endroit du patriarche aucune arrière-pensée; quand les moines scythes soulevèrent la question théopaschite, Jean fut commissionné par Hormisdas pour trancher les premiers conflits. Thiel, n. XCVIII, 1. On sait d'ailleurs que les moines n'attendirent pas la fin des débats et partirent pour Rome. Jean ne connut pas la bizarre issue de cette querelle théologique; il mourut dans la seconde quinzaine de février 520, et fut remplacé le 25 février par le syncelle Épiphane. Thiel, n. CXI.

Theophanes, *Chronique*, ad. an. 6010, *P. G.*, t. CVIII, col. 381; Victor de Tunnes, *Chronique*, ad. an. 517, *P. L.*, t. LXVIII, col. 962 et surtout les lettres du pape Hormisdas, dans Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum*, Braunsberg, 1867. Voir l'art. HORMISDAS, t. VII, col. 167 sq.

E. AMANN.

38. JEAN DE CORNOUAILLES écrivain ecclésiastique du XIIe siècle. — I. VIE. — Jean de Cornouailles, appelé en latin *Joannes Cornubiensis*,

ou *Joannes a Sancto Germano*, est présenté par beaucoup d'auteurs comme Anglais d'origine : Cave, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 238; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. IV, p. 67; Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 1529, etc. On place son berceau à Saint-Germain, localité de Cornouailles. D'autres cependant le font naître en Basse-Bretagne; ainsi Levot, *Biographie bretonne*, t. I, p. 933. Tout ce que nous savons de positif à son sujet, car lui-même l'affirme, c'est qu'il fréquenta en France, à Paris, les écoles de Pierre Lombard, de Robert de Melun, de Maurice de Sully : il distingue les deux derniers comme les docteurs les plus orthodoxes de l'époque. Girald le Cambrien, dans sa *Gemma ecclesiastica*, II, 35, nous assure de Jean de Cornouailles qu'il professa à son tour, mais où et pendant combien de temps, c'est ce qu'on ne saurait dire d'une façon précise : il y a quelque apparence qu'il assista au concile de Tours en 1163, peut-être Alexandre III le connaissait-il personnellement. On a quelque raison de penser que ses principaux écrits, où sont mentionnées les controverses entre théologiens de France, furent composés en ce pays : d'autre part cependant c'est l'Angleterre qui possède les manuscrits de plusieurs ouvrages de Jean de Cornouailles. Quelques auteurs le font vivre jusqu'en 1176, et même après, mais rien ne prouve qu'on doive l'identifier avec un Jean de Cornouailles archidiacre de Worcester en 1197. (Voir à ce sujet Le Neve, *Fasti*, III, p. 73.) En somme bien des incertitudes planent sur cette existence.

II. ŒUVRES. — On se trouve arrêté par des doutes analogues sur certains ouvrages qui lui sont attribués : un traité toutefois lui est assigné sans contestation. 1° *Ouvrages douteux*. Ce sont : 1. *Summa qualiter fit sacramentum altaris per virtutem sanctæ Crucis* et *de Septem canonibus vel ordinibus Missæ*. L'écrit a été attribué soit à Guillaume, abbé de Saint-Thierry, soit à Hugues de Saint-Victor, soit à Richard de Saint-Victor. Des manuscrits anglais, comme le n. *459* de *Corpus Christi College* à Cambridge en font honneur à Jean de Cornouailles : ce sentiment est accepté par Dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. XIV, p. 358 et par Oudin, *op. cit.*, mais on n'en voit pas la raison. Le traité a été donné dans un *Recueil des auteurs liturgiques* imprimé à Rome en 1591 : Migne l'a inséré à la suite des œuvres de Hugues de Saint-Victor, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 455. — 2. *Apologia de Christi Incarnatione*, ou *De Verbo incarnato*, ou *De homine assumpto* : on y traite le même sujet que dans l'*Eulogium* dont il va être question plus loin. L'ouvrage attribué à Hugues de Saint-Victor a été mis au compte de Jean de Cornouailles par Oudin, *op. cit.*. Ce dernier prétend que l'écrit fut composé pour le concile de Tours en 1163, mais les raisons qu'il allègue valent aussi bien pour Hugues de Saint-Victor : le traité est dans *P. L.*, t. CLXXVII, col. 455. — 3. D'autres œuvres restées manuscrites, comme *Commentarius in Aristotelis libros duo Analyticorum posteriorum*, ms n. *162* de *Magdalen College* à Oxfurd.

2° *Ouvrage certain*. C'est l'*Eulogium ad Alexandrum papam III*, avec ce sous-titre : *Quod Christus sit aliquis homo*. Cet écrit fut composé pour combattre le sentiment d'Abélard, de Gilbert de la Porrée, et même de Pierre Lombard, pendant un temps : ces auteurs prétendaient que l'humanité du Christ n'était qu'un *Vêtement* dont le Verbe avait daigné se couvrir. On avait dit avant eux, et nous disons encore aujourd'hui, que le Verbe s'est revêtu d'une chair humaine : ces docteurs prenaient l'expression trop à la lettre. Ils furent désignés de leur temps sous le nom de *nihilistes*, parce qu'ils réduisaient à rien ou à trop peu de chose l'humanité de Jésus-Christ. Le Verbe Incarné n'étant en ses deux natures qu'une seule personne, il ne leur semblait pas qu'on pût trouver en l'humanité de quoi dire : *Voilà un quelqu'un ;* leur doctrine prétendaient-ils, se bornait à énoncer le dogme qui déclare que Jésus-Christ, en tant qu'homme seulement et abstraction faite de sa divinité n'est pas une personne distincte, entière et complète. — Alexandre III fit condamner cette erreur dans un concile tenu à Tours en 1163; quelques années après, il fit écrire à Guillaume, archevêque de Reims (18 février 1177), et à d'autres évêques de France pour réprimer la témérité de ceux qui disent : *Christus non est aliquid secundum quod est homo*... C'est là un abus, ajoute-t-il, appuyés sur notre autorité, défendez sous peine d'anathème un tel langage... Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 393. — Jean de Cornouailles avait d'abord partagé les idées de Gilbert de la Porrée, d'Abélard et de Pierre Lombard, comme il le confesse lui-même, mais il seconda le zèle du souverain pontife en composant son *Eulogium*. — A en juger par la préface, la rédaction de ce traité ne fut faite qu'après 1176, car Jean y parle de Guillaume présentement archevêque de Reims et précédemment archevêque de Sens : or, la translation de ce prélat eut lieu en 1176. D'après une déclaration qui se lit en tête d'un manuscrit conservé à Saint-Victor, Oudin, *op. cit.*, t. II, p. 1530, l'auteur aurait écrit antérieurement sur cette matière, mais avec trop de concision et sans résultat : c'est ce qui lui a fait attribuer l'*Apologia* signalée plus haut. — Quoi qu'il en soit, voici d'après Jean de Cornouailles, ce que contient l'*Eulogium :* Dieu s'est fait homme. De ce dogme on a donné trois explications : selon les uns, il existe en Jésus-Christ un homme véritable, selon les autres, il faut joindre à la chair et à l'âme une troisième substance, savoir la divinité pour constituer la personne de l'Homme-Dieu, selon d'autres enfin, l'humanité est en Jésus-Christ *vêtement* et *non substance*, il n'y a pas en lui un pur et simple homme, une personne humaine proprement dite. Après cet exposé qui forme le 1er chapitre, l'auteur cite les autorités qui semblent favoriser les deux derniers systèmes, spécialement un passage où saint Augustin explique les mots : *Habitu inventus ut homo*, Phil., II, 7, il expose ce qu'ont dit Gilbert de la Porrée, Abélard, Pierre Lombard, remarque que ce dernier n'a fait que répéter sans trop de confiance ce qu'ont dit les deux autres, c. II et III. A ces docteurs il oppose saint Anselme de Cantorbéry, saint Bernard, Achard, évêque d'Avranches, Robert de Melun, Maurice de Sully, c. IV. Alors il s'engage dans une discussion rigoureuse, établit par des autorités et des arguments comment il y a un homme proprement dit, *aliquis homo*, en Jésus-Christ, il apporte des passages des Psaumes et de l'Évangile, c. V, divers textes de saint Augustin, c. VI, VII, VIII, répond aux objections que l'on peut présenter, c. IX à XIX. Le c. XX résume tout ce qui précède; Jean de Cornouailles y invite le pape à frapper d'anathème l'enseignement des *nihilistes*. Le traité a été donné par Martène, dans *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1655-1702; dans *P. L.*, t. CXCIX, col. 1041-1086.

Du Boulay, *Histoire de l'Université de Paris*, t. II, p. 750; Cave, *De scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 238; Dom R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XXII, p. 218; Daunou, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 194; Dupin, *Bibliographie des auteurs ecclésiastiques*, t. XII, 2e partie, p. 623; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 189; Th. Hardy, *Descriptive catalogue of materials relating to the history of Great Britain and Ireland*, Londres, 1865, 3 vol. in-8°, t. II, p. 394; Gross, *Sources and Literature of English History*, Londres, 1900; C. L. Kingsford, *John of Cornwall* dans *Dictionary of National Biography*, Londres, 1908, t. X, p. 875; D. Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris,

1717, t. v, p. 1655; Oudin, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1722, t. II, p. 1223, et 1529; *P. L.*, t. CLXXVII, col. 295, et t. CXCIX, col. 1041; Pitts ou Pitseus, *De illustribus Angliæ scriptoribus*, Paris, 1623, p. 236; Tanner, *Bibl. Brit. Hib.*, t. I, p. 432 et t. II, p. 221; Wright, *Biogr. British Literature*, p. 215; E. Burton, *John of Cornwall*, dans *The catholic Encyclopædia*, t. VIII, p. 470; G. C. Boase and W. Courtney, *Bibliotheca Cornubiensis*, 3 vol. Londres, 1874-1882; U. Chevallier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, t. II, col. 2397; Hauréau dans *Nouvelle Biographie générale*, t. XXVI, col. 543.

J. BAUDOT.

39. JEAN DE CÜN (CONO), O. P. (1463-1513), naquit en 1463, à Nuremberg, en Bavière. Ses premières études achevées dans sa ville natale où l'esprit de la Renaissance et de l'humanisme avait pénétré, il alla en Italie pour s'y perfectionner dans les langues grecque et latine, d'abord à Venise sous la direction d'Alde Romain qu'il regarda toujours comme un père et un initiateur, puis au gymnase de Padoue où il entendit les leçons de Marcus Musurus. Cf. *Præfatio libri de homine. Ex Cenobio F. Ord. Divi Dominici ex Basilea Cursim VII luce Martii, an. 1512.* En quelle année et en quel couvent Jean de Cono prit-il l'habit dominicain, nous l'ignorons, mais nous le retrouvons, en 1499, au couvent de Spire. Cf. Lettres du 9 septembre 1499 et du 28 février 1501, adressées par Jodocus Gallus Rubeaquensis à Reuchlin, dans Geiger, *Johann Reuchlins Briefwechsel*, p. 60. Érasme l'a en haute estime et le désigne comme *Vir ut græcæ litteraturæ excellentissimus.* Cf. Geiger, *op. cit.*, p. 112, note 1. Il est également en relations amicales avec Wimpfeling. Vers 1509, par l'intermédiaire de Reuchlin et sur la recommandation de Pellikan, Jean de Cono vient à Bâle « où il établit le premier les muses grecques ». Son ordre d'ailleurs le favorisait. Le 25 avril 1510, le général lui donne permission de retenir en sa possession tous les livres grecs et latins dont il a besoin; il peut emporter ces livres avec lui lorsqu'il change de couvent. A Bâle, il est chaudement recommandé à l'éditeur Amerbach; il loge même dans sa maison et devient le précepteur de ses trois fils, Bruno, Basile et Boniface, auxquels se joignit Beatus Rhenanus. En même temps il aidait Amerbach dans l'édition des œuvres de saint Jérôme, 5 in-fol., Bâle, 1516. Il mourut le 20 février 1513 et fut enterré dans l'église du couvent de son ordre. L'épitaphe de son tombeau fut composée par Beatus Rhenanus. Jean de Cono fut un des initiateurs de l'Allemagne au grand mouvement humaniste. Son œuvre consiste surtout en traductions : 1° *Basilii Magni differentia* « οὐσίας » et « ὑποστάσεως », Padoue, 1507; l'opuscule est dédié à Jodocus Gallus; 2° *Gregorii Nysseni de philosophia lib. VIII*, Bâle, 1512, dédié à Beatus Rhenanus; 3° *Gregorii Nazianzeni theologi in Gregorium Nyssenum fratrem Basilii Magni, cum altero die electionis suæ ad confirmandum ipsum superveniret, oratio*, Bâle, 1512; 4° *Institula Justiniani recognita quibusdam locis Græcis, restitutis et fortasse omnibus*, Bâle, 1512. Joannes Antonianus, O. P., fit une seconde édition des œuvres de Jean de Cono, Cologne, 1537.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. II, p. 27-28; Moreri, *Grand Dictionnaire historique*, au mot Conon; Henricus Pantaleo, *Prosopographia : Vir. Illustr. German.*, t. III, an. 1501; Altamura, *Bibliotheca dominicana*; Balthasar Werlinus, *Add. II ad Tritemium*; Melchior Adam, *Vitæ philos. Germ.*, *in Beatum Rhenanum*; *Vitæ Juris.*, *in Bonifac. Amerbach*; Christianus Wurstisius ou Wurstisen, *In Epist.* et *Chron. Basil.*; L. Geiger, *Johann Reuchlin Briefwechsel* Tubingue, 1875; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1127; Joseph Knepper, *Jakob Wimpfeling, sein Leben und seine Werke* dans *Erlauterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. III, p. 279, note 5.

R. COULON.

40. JEAN DE DAMBACH, dominicain alsacien, théologien et diplomate. Il naquit près de Strasbourg en 1288 et prit l'habit au couvent des Prêcheurs de cette ville en 1308. Son enseignement théologique et scripturaire fut vite remarqué et fit de lui l'un des personnages les plus en vue de la chrétienté. Compatriote et confrère du célèbre Jean Tauler, il devint son ami. Des relations épistolaires suivies le lièrent avec le brillant et remuant Venturin de Bergame.

L'ouvrage principal de Jean de Dambach est un traité didactique *Du Péché et de la Grâce*, écrit d'une netteté remarquable. L'auteur tente de réduire la complexité du problème en dégageant seize questions principales. Il s'y réclame de saint Thomas d'Aquin. A cette époque la querelle entre Louis de Bavière et la papauté avignonaise était particulièrement vive. Serviteurs dévoués de la cause pontificale, les dominicains avaient été fort molestés dans les terres du Saint-Empire. Or Jean de Dambach était, plus que tout autre, partisan de la suprématie spirituelle des papes. L'accès de sa patrie lui fut interdit. Mais, en son exil, il se souvint que Boèce persécuté avait écrit un livre : *De la consolation de la philosophie.* Religieux plus que philosophe, Jean de Dambach rédigea *La consolation de la théologie.* En 1347, le souverain pontife le créa maître en théologie. Cette même année Charles IV, roi de Bohême et prétendant à l'Empire sous le patronage du pape Clément VI, obtint la fondation d'une grande université à Prague. Le chapitre général dominicain, tenu à Bologne, plaça Jean de Dambach à la tête du collège théologique avec le titre de régent. La tradition a transformé ce titre en celui de « premier recteur de l'université de Prague ». Quelques semaines plus tard Louis de Bavière mourait. La paix religieuse et politique redevenait possible dans l'Empire germanique. Au service de Charles IV comme au service de la papauté, Jean de Dambach s'employa à réconcilier les schismatiques. Il recherchait quelles conditions leur seraient les plus douces tout en étant théologiquement valables. Dès 1348, on le retrouve à Avignon où il est venu intercéder officiellement en leur faveur. Il occupait les loisirs de ses négociations à composer un opuscule sur *les délices du Paradis*, qu'il présenta au pape en 1350. Cependant il ne semble pas avoir prolongé longtemps son séjour à la cour pontificale et il est douteux qu'il y ait jamais rempli la charge de maître du Sacré Palais comme on l'a parfois soutenu. Il mourut à Fribourg-en-Brisgau en 1372.

Outre ses trois principaux ouvrages : *De culpa et gratia; De consolatione theologiæ; De sensibilibus deliciis paradisi;* il avait écrit : *De amore virtutum; De ingrato commodo sacerdotum; De quantitate indulgentiarum; De proprietate mendicantium; De privilegiis exemptorum circa interdictum; De moderatione quartæ scilicet funeralium]; De simonia claustralium; De redemptionibus seu reemptionibus; Directorium confessorum; De præconiis sancti Joannis evangelistæ.* Quelques-uns de ces travaux ont même été imprimés au XVIe siècle. Jean de Dambach, théologien disert et diplomate persuasif, dut se livrer avec talent au ministère de la prédication. On lui attribue des sermons : *De tempore* et *De sanctis*.

Denifle et Châtelain, *Chartularium Universitatis parisiensis*, 1891, t. II, n. 1139, p. 603; Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis prædicatorum*, 1899, t. II, p. 319; Bzovius, *Annales*, 1588, ad an. 1348; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 667 à 670 *b*; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, 1745, t. II, p. 460-466; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, 1907, t. III, p. 250-251 et surtout p. 450, n. 3.

P.-M. SCHAFF.

41. JEAN DE DEVENTER ou **DAVENTRIA** ainsi appelé du nom de sa ville natale, capitale

de la province d'Over-Issel, dans les Pays-Bas, appartenait à l'ordre des frères mineurs et fut provincial de Cologne. Prédicateur de renom et théologien distingué, il combattit l'erreur naissante du protestantisme et publia dans ce but : *Exegesis absolutissima juxta ac brevissima evangelicæ veritatis errorumque ac mendaciorum quæ sunt cum in confessione Lutherana, sacræ cæsareæ majestati in Comitiis Augustanis exhibita, tum in ejusdem apologia*, in-8°, Cologne, 1533, 1535, 1537. Cet ouvrage renferme aussi une *Apologia contra Lutherum*; on lui en attribue une autre *contra anabaptistas*. On a encore de lui : *Christianæ veritatis telum seu fidei catapulta in plerosque pseudoprophetas ac populi seductores*, 2 in-8°, Cologne, 1533.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles, 1739, p. 624; Joannes a S. Antonio, *Bibliotheca universalis franciscana*, Madrid, 1733, t. II, p. 147; Richard et Giraud, *Dizionario univ. delle scienze ecclesiastiche*, t. IV, p. 108; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1258. n. 3.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

42. JEAN DE FRIBOURG, de son nom de famille Rumsik, dominicain, appelé aussi par les chroniqueurs Jean le Teutonique, connu dans la littérature du temps sous le titre qu'il se donnait lui-même de *lector* ou *lector exiguus*, naquit à Fribourg-en-Brisgau, au début de la seconde moitié du XIIIe siècle. C'est en bonne partie dans cette ville, où il était lecteur du couvent des prêcheurs, qu'il exerça son activité apostolique (lettre du provincial d'Allemagne en 1294). Il semble cependant, à en juger par le *Catalogus mortuorum* publié par Poinsignon, que son zèle s'étendit bien au delà, jusqu'en Italie : *Johannes de Friburgo, tuba evangelica, non solum in Germania, sed et in Italia.* Il mourut à Fribourg, le 10 mars 1314.

Jean est de la première génération de moralistes qui, poussant à fond l'œuvre entreprise par Raymond de Peñafort dans sa *Summa*, firent de la casuistique et de la pastorale une science, où le détail et la multiplicité des décrets et des conseils pratiques dispersés à travers les pénitentiels et les recueils canoniques, étaient ordonnés et rattachés aux principes de la morale spéculative. On remarque en particulier l'usage abondant et significatif que Jean fait de la IIa pars de la Somme de saint Thomas; il est par là l'un des premiers témoins et agents, entre 1280 et 1298, de la diffusion dans les écoles de cette partie de l'œuvre du docteur angélique. Le succès considérable des ouvrages de Jean, même après les Sommes nombreuses et plus complètes du XIVe siècle, manifeste quelles furent l'opportunité et la perfection de son œuvre. Voici la liste de ces ouvrages, telle que l'a dressée Schulte; on trouvera chez cet historien l'indication des éditions, ou, pour les œuvres restées inédites, des manuscrits. D'abord, deux compléments à la Somme de Raymond : *Registrum* ou *Tabula super textu et apparatu seu glossa Raymundi*, et *Additiones ad Summam Raymundi.* Puis un recueil personnel de *Quæstiones casuales*, composé après 1280, dont Echard a publié le prologue, et qui préparait la *Summa confessorum*, la grande œuvre de Jean, composée entre 1280 et 1298; on y joint habituellement une *Tabula super Summam*, et des *Statuta ex sexto libro decretalium addita*, rédigés pour mettre au point la Somme après la publication du *Liber sextus* de Boniface VIII en 1298. Enfin deux ouvrages de vulgarisation, le *Manuale collectum de Summa confessorum*, et le *Confessionale*, de caractère plus pratique, où l'on trouve de curieux renseignements sur l'administration de la pénitence à cette époque. Témoignent du succès de la *Summa*, la traduction faite en Allemagne par Berthold Huenlen, O. P., qui eut de 1472 à 1498 onze éditions, et l'extrait publié en français sous le titre de *Règle des marchands*, Provins, 1496. Quant à l'*Apparatus seu Glossa* de la Somme de Raymond, classique au XIIIe siècle, que certains voulurent attribuer à Jean de Fribourg, il est sans conteste de Guillaume de Rennes.

Echard, s'appuyant sur un renseignement fourni par Léandre Alberti, propose d'attribuer à Jean un *Commentaire sur les Sentences;* on n'a pu contrôler encore cette affirmation. Mais très probablement est authentique le petit traité intitulé *Defensorium Annæ*, où l'auteur, *frater Joannes ordinis predicatorum lector exiguus*, défend le veuvage de sainte Anne contre la légende, courante alors des trois maris : épisode de la longue controverse qui devait, longtemps encore, occuper les dévots de sainte Anne. Ce traité inédit se trouve dans le ms. British Mus., *6 E III*, fol. 248-250.

Cave, *Scriptores ecclesiastici*, Appendix, 1705, p. 6; Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, 1719, t. I, p. 523-526; Oudin, *Scriptores Ecclesiæ*, 1722, t. III, p. 732-736; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, 1734, t. II, p. 612-613 ; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, 1743, t. I, p. 95-127; Hain, *Repertorium*, 1827, t. II, n. 7365-7378; *Histoire littéraire de la France*, 1835, t. XVIII, p. 403-405; von Schulte, *Die Geschichte der Quellen u. Literatur des canonischen Rechts von Papst Gregor IX bis zum Concil von Trient*, 1877, t. II, p. 419-423; Hauréau, dans *Histoire littéraire de la France* (1881), t. XXVIII, p. 262-272; Poinsignon, *Das Dominikaner oder Predigerkloster zu Freiburg-i-Br.*, dans *Freiburger Diözesan-Archiv*, 1883, t. XVI; *Kirchenlexicon*, 1889, t. VI, p. 1675; Finke, *Ungedrückte Dominikanerbriefe des XIII Jahrhundertes*, 1891, n. 158; Finke; *Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau*, 1901, p. 35-39; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, 1903, t. III, p. 238-243.

M. D. CHENU.

43. JEAN DE GALLES, appelé aussi Jean Waleys, franciscain († vers 1300). Il entra chez les frères mineurs au couvent de Worcester. Après avoir pris ses grades à Oxford, où il enseigna, il vint à Paris se faire recevoir docteur, vers 1260. On l'y trouve dans les années qui suivirent 1280, avec le titre de *Regens in Theologia.* Retourna-t-il en Angleterre, comme pourrait le faire supposer une lettre de l'archevêque Peckam, d'octobre 1282, le déléguant pour ramener à l'obéissance ses compatriotes révoltés? Il était certainement à Paris en 1283, car il fut un des cinq docteurs qui examinèrent les écrits de Pierre-Jean Olive. C'est tout ce que l'on possède comme chronologie à son sujet; on veut qu'il soit mort, au couvent de Paris, dans les environs de 1300. Avant de rendre l'âme, il était resté de longues heures sans parole; quand il reprit ses sens ce fut pour dire : « Mon jugement est rendu; je m'en vais dans ma patrie. » Barthélemy de Pise rapporte qu'on l'avait qualifié *Arbor vitæ* et que l'on grava un arbre de vie sur la pierre de son tombeau. Trithème lui donne encore le surnom de Trismégiste, ce qui nous apprend qu'elle avait été la réputation de ce professeur. Écrivain d'une extraordinaire fécondité, Jean de Galles laissa de nombreux ouvrages, qui ont exercé la sagacité des bibliographes, et le grand nombre des manuscrits témoigne de l'estime dont il jouit pendant longtemps. La meilleure étude sur lui nous paraît être celle de M. Hauréau, dans l'*Histoire littéraire de la France*; nous la suivons dans l'indication de ses ouvrages. 1° *Summa collectionum* ou *Collationum, sive Communiloquium ad omne genus hominum.* C'est un recueil d'extraits, où l'on trouve des leçons et des exemples pour tous les hommes et toutes les conditions de la vie humaine, souvent imprimé, seul ou avec d'autres ouvrages : sans date ni lieu, Cologne? sans lieu, 1472; Augsbourg, 1475; Ulm, 1481, 1493; Strasbourg, 1489, 1550; Venise, 1496; Lyon, 1511; Paris, 1516, 1556. L'édition de Venise, 1496, sous le titre de *Summa Joannis Valensis de regimine vitæ, seu Margarita doctorum ad omne propositum*, renferme le *Communiloquium* avec les quatre ouvrages

suivants : 2° *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum:* 3° *Compendiloquium*, dit aussi *Florilegium, de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorumdem ac exemplis imitabilibus;* 4° *Breviloquium de philosophia sive sapientia sanctorum;* 5° *Ordinarium vitæ religiosæ, sive alphabetum*, divisé en trois parties, dont on a fait quelquefois des ouvrages séparés, *Dietarium, Locarium, Itinerarium;* 6° *Summa de vitiis et virtutibus*, dite aussi *Moniloquium*, non imprimée, ainsi que les suivants : 7° *Summa justitiæ vel tractatus de septem vitiis:* 8° *Tractatus de decem præceptis* dit aussi *Legiloquium;* 9° *Tractatus de pænitentia*, édité par François Harold à Mayence, 1673; 10° *Manipulus florum*, demeuré inachevé et complété par le dominicain Thomas d'Irlande et souvent imprimé sous son nom; 11° *Tractatus de pœnis inferni:* 12° *Expositio super Pater noster;* 13° *Declaratio regulæ fratrum minorum*, éditée dans le *Firmamentum ordinis minorum*, Venise, 1513; 14° *Collectio versuum;* 15° *In IV libros Sententiarum*, que l'on dit avoir été publié à Lyon, 1511, mais dont l'authenticité paraît douteuse et qui peut appartenir au suivant; 16° *Postillæ in Evangelium Joannis*, qui furent attribuées à saint Bonaventure et insérées dans l'édition vaticane de 1589, des œuvres du docteur séraphique, ainsi que 17° *Collationes in Johannem;* 18° *Commentarii in omnes epistolas Pauli*, absolument inconnus aujourd'hui comme les autres 19° *commentarii in Apocalypsim:* 20° *De origine progressu et fine Mahumetis et quadruplici reprobatione prophetiæ ejus*, Strasbourg, 1550, Cologne, 1651, douteux; 21° *Sermones de tempore et sanctis*, qui existent en manuscrit à la Bibliothèque nationale et à celle de Charleville. Wadding a édité Rome, 1655, Viterbe, 1656, *De Oculo morali aureus libellus Joannis Gualensis*, dont il défendait l'authenticité; cet opuscule avait déjà paru à Venise, 1496, en latin et italien; le P. Théophile Raynaud le publia à Lyon, 1641 et l'attribua au célèbre Idiota, Raymond Jourdain; l'accord n'est pas encore fait sur l'auteur. On a souvent attribué à Jean Waleys des ouvrages de Thomas Waleys, dominicain et de Jean de Rideval, franciscain du siècle suivant, comme on a fait des ouvrages distincts, par suite de la diversité des titres, d'un seul et même traité. Cette étude nous entraînerait trop loin. Résumons ce que dit Hauréau de la méthode et du caractère des livres en question. « Jean de Galles n'est pas métaphysicien, c'est peut-être le docteur de son temps le plus étranger à la métaphysique; et s'il observe assez fidèlement dans la composition de ses ouvrages les préceptes de la logique, il ne les enseigne pas; ce n'est pas non plus comme on disait, un logicien. C'est un théologien moraliste. Ce qu'il se propose, ce n'est pas de faire des leçons de morale, c'est d'instruire les jeunes prédicateurs qui doivent discourir en chaire des vices et des vertus. Pour bien prêcher, il faut avoir beaucoup lu, et les livres sont rares. Il n'a pas seulement une instruction très variée, mais quelque esprit et assez de goût, ce qui le distingue des compilateurs de son temps. L'utilité de ses livres fit leur succès qui fut durable. » Au témoignage de l'éditeur vénitien de 1496, le bienheureux Bernardin de Feltre, grand prédicateur franciscain, mort en 1494, ne partait jamais en mission, sans emporter avec lui la *Summa* de Jean de Galles.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Hauréau, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, p. 177 sq.; Lecoy de la Marche, *La Chaire française au moyen âge*, Paris, 1877; Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, Paris, 1895, t. II; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 517.

P. Édouard d'Alençon.

44. JEAN DE GALLES, appelé Jean Welle dans les documents contemporains, frère mineur, avait fait ses études à Exeter, Londres et Oxford. En 1368, le chapitre provincial l'ayant désigné pour enseigner les Sentences au couvent de Londres, un bref pontifical, donné le 12 septembre de la même année, déléguait le provincial de Toscane pour lui conférer, après examen, les facultés et les privilèges des docteurs, *ac si in studio Parisiensi magistratus esset.* On le trouve qualifié de chapelain pontifical dans une lettre citée par Wadding, à l'année 1372. Un fort curieux brevet royal, en date du 22 février 1378, ordonnait de faire rendre à frère Jean Welle *equi, calices, libri, moneta, vasa argentea ac diversa alia bona et catalla*, qui lui avaient été dérobés par un serviteur infidèle. C'est le dernier document daté que nous ayons à son sujet. On lui attribue comme ouvrages demeurés manuscrits : *Lectura in IV libr. sententiarum: Liber disputationum; De vitis sanctorum Wallensium.*

Wadding, *Annales minorum*, t. VIII; Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Eubel, *Bullarium franciscanum*, t. VI; A. G. Little, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892.

P. Édouard d'Alençon.

45. JEAN DE GOCH, voir Puppen.

46. JEAN DE JANDUN († 1328) est surtout connu comme philosophe ; mais il appartient également à la théologie par sa collaboration au *Defensor pacis* de Marsile de Padoue.

Né au bourg de Jandun, *de Janduno, de Genduno, de Ganduno* (Ardennes), dans la seconde moitié du XIIIe siècle, et, de ce chef, parfois confondu avec Jean de Gand, il dut faire ses études à l'université de Paris, où il enseignait avec éclat la philosophie vers le commencement du XIVe siècle. Deux de ses ouvrages sur Aristote sont datés de 1300 et 1310. Un acte de 1316 le signale comme *magister artistarum* au collège de Navarre. Le 13 novembre de la même année, il est pourvu par Jean XXII d'un canonicat au chapitre de Senlis : ce qui prouve qu'il appartenait au clergé séculier.

Sa doctrine philosophique verse dans l'aristotélisme aigu, tel que l'enseignait Averroës. Pour l'accorder avec la foi catholique, Jean de Jandun n'a pas d'autre ressource que le fidéisme. Qu'il s'agisse de combattre l'unité d'intellect dans tous les hommes, de faire de l'âme la forme substantielle unique du corps humain ou d'affirmer son libre arbitre, il ne se détermine que par un acte de foi contre toutes les évidences de sa raison : *Has ego conclusiones assero simpliciter esse veras sola fide, quia credo potentiam Dei omnia posse facere... Quod si quis demonstrare sciat et principiis philosophorum concordare, gaudeat in illo; et ego ei non invideo, sed eum dico meam capacitatem excellere. Quæst. super tres libros Aristotelis de Anima*, III, 29, cf. III, 12 et 41. Cité dans Noël Valois, p. 550-551. Jean de Jandun est un des premiers témoins de cette école nominaliste où s'est définitivement rompu l'équilibre harmonieux établi par le thomisme entre nos deux sources, naturelle et surnaturelle, de vérité. Voir Ét. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 51-76.

Lorsque, vers 1311, Marsile de Padoue vint enseigner à Paris, de communes préoccupations scientifiques et philosophiques rapprochèrent les deux maîtres. Entre eux s'établit peu à peu une collaboration intellectuelle, qui aboutit, en 1324, à la publication du *Defensor pacis*, où se développait la théorie régalienne d'une complète subordination de l'Église à l'État. Sans doute le nom de Marsile figure seul en tête de l'ouvrage ; mais tous les contemporains sont d'accord pour l'attribuer concurremment à Jean de Jandun. Voir les continuateurs de Guillaume de Nangis, dans *Recueil des hist. de France*, t. XX, p. 622 et 642; les chroniques de Saint-Denis, *ibid.*, p. 721; la suite de la chronique de

Géraud de Frachet, *ibid.*, t. xxi, p. 68. Les condamnations successives de Jean XXII ont toujours frappé simultanément ces deux « détestables hérétiques ». Pour l'exposé de la doctrine et les actes de l'Église qui la concernent, voir MARSILE DE PADOUE et JEAN XXII, col. 637.

On a voulu parfois ne faire de Jean qu'un simple copiste : Em. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Kirche und Staat*, Leipzig, 1874, t. II, p. 25. C'est méconnaître la puissance de sa personnalité. « A y regarder d'un peu près, il n'est pas impossible de trouver dans le *Defensor pacis* des marques du style de Jean de Jandun. On y reconnaît surtout sa tournure d'esprit philosophique, sa façon de distinguer le domaine de la foi de celui de la science et son habitude d'invoquer l'autorité d'Aristote. Une grande partie du *Defensor* n'est qu'un commentaire de la *Politique*, ouvrage sur lequel Jean de Jandun ne paraît pas avoir laissé de glose, mais qu'il cite à plusieurs reprises dans ses divers traités... Il ne serait pas surprenant que Marsile de Padoue eût eu recours à son ami pour donner à son système politico-religieux une base philosophique. » N. Valois, p. 572. Abandonné plus tard à lui-même dans son *Defensor minor*, Marsile ne cite presque plus Aristote, *ibid.*, p. 607 : ce qui laisse entrevoir le genre de concours que Jean de Jandun lui avait apporté.

Prévoyant avec raison le scandale qu'allait soulever leur doctrine, nos deux réformateurs prirent le parti, aussitôt que leur œuvre se fut un peu répandue, de se réfugier à la cour de Louis de Bavière, alors en conflit ouvert avec Jean XXII. Ce fut sans doute en 1326. L'empereur semble tout d'abord les avoir reçus avec défiance; mais ils devinrent bientôt ses conseillers. Ils le suivirent à ce titre dans sa campagne d'Italie et prirent une part active au coup d'État ecclésiastique qui, au printemps de 1328, prononça la déchéance du « prêtre Jacques de Cahors » et lui substitua l'antipape Nicolas V. Jean de Jandun fut récompensé de ce zèle par une nomination à l'évêché de Ferrare, qu'il obtint de l'empereur le 1er mai. Mais, enveloppé dans la débâcle des troupes impériales, il ne put même pas prendre possession de son siège et mourut à Todi, probablement du 10 au 15 septembre 1328. Son nom reste associé à l'une des plus audacieuses révolutions théoriques et pratiques que le moyen âge ait entreprises contre la constitution de l'Église et de la papauté.

Étude biographique et bibliographique très complète par Noël Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIII, Paris, 1906, p. 528-623. Notice dans Hurter, *Nomenclator* 3e édit., t. II, col. 529.

J. RIVIÈRE.

47. JEAN DE JÉRUSALEM, prêtre et procureur, avec son confrère Thomas, de l'épiscopat d'Orient au septième concile général, second de Nicée (787). Avant cette époque, il avait été syncelle ou vicaire général, d'abord du patriarche de Jérusalem, vers 760, puis de celui d'Antioche, vers 780. Entre ces deux dates, probablement vers 764, à l'occasion du synode tenu par l'épiscopat oriental contre Cosmas, évêque iconoclaste, à Épiphanie, il composa un *Synodicum* contre le conciliabule iconoclaste de 754. Cette pièce, qui lui est expressément attribuée dans un grand nombre de manuscrits, comme les *Mosquenses 201* (Wladimir), fo 131-139, et *197*, fo 192-199, tous deux du IXe siècle, a été ensuite légèrement modifiée par l'auteur lui-même ou par un anonyme, à l'époque du concile de 787, et publiée, sous le nom fautif de Jean Damascène, par Combefis dans le t. II de son *Auctarium*, reproduit par Migne, *P. G.*, t. XCV, col. 309-344. Dans le manuscrit *1115* de Paris, on trouve, à côté du Synodicum, un récit des progrès de l'iconoclasme en Syrie absolument identique à l'exposé fait par Jean lui-même, au cours du VIIe concile, à la fin de la cinquième session. La paternité de Jean de Jérusalem relativement à ce traité semble donc solidement établie. Mais ce que l'on ignorait, c'est qu'il n'a guère fait, dans ce pastiche, que reproduire une *Nouthesia* ou *Exhortatio* sur le culte des images contenue dans le *Mosquensis 197*, fo 142-171 vo. En effet, ce document correspond, dans sa 2e et 3e partie, au discours cité plus haut du pseudo-Damascène, mais avec cette différence qu'il n'y est fait aucune allusion au conciliabule de 754; il a donc dû être composé entre 750 et 754, tandis que le discours du pseudo-Damascène est postérieur à la mort de Constantin Copronyme (775) et antérieur au concile de 787, qui n'y est pas encore mentionné. On s'accorde à attribuer la *Nouthesia* à Georges le Chypriote, l'antagoniste de l'évêque hérétique Cosmas, celui-là même qui eut l'honneur d'être condamné en 754 avec Germain et Jean Damascène. Jean de Jérusalem, bornant son travail à quelques retouches, aura donc fait sienne l'œuvre de Georges, quitte à être pillé à son tour non seulement par le pseudo-Damascène, mais par d'autres encore. On a, en effet, du patriarche de Constantinople Méthode, un discours sur les saintes images, publié par Arsénij d'après le *Mosquensis 412*, fo 143-147, qui n'est dans sa majeure partie qu'un centon du pseudo-Damascène.

B. Mélioranskij, *Georges de Chypre et Jean de Jérusalem, deux champions peu connus de l'orthodoxie au VIIIe siècle*, Saint-Pétersbourg, 1901, XXXIX-131 p. in-8o (en russe); *Byzantinische Zeitschrift*, 1902, t. XI, p. 538-543.

L. PETIT.

48. JEAN DE JÉRUSALEM, patriarche, controversiste grec, sur la vie duquel plane la plus grande obscurité. Tandis que Cave, *Scriptores ecclesiastici*, 1745, t. II, p. 11-12, en fait un auteur du IXe siècle, Fabricius le place après Photius, *Bibliotheca græca*, t. XI, p. 656, et Oudin, aux alentours de 1430, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2366. Dosithée, patriarche de Jérusalem, dans sa *Dodecabiblos*, p. 752, comme dans son Τόμος ἀγάπης, p. 504, l'identifie avec ce patriarche Jean qui assista au concile de Constantinople contre Panteugénès en 1156-1157. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 91, dit simplement qu'il vécut au XIIe siècle. Est-il possible de préciser davantage? D'abord il faut résolument écarter, non seulement l'absurde affirmation de Oudin, mais encore celle de Dosithée. En effet, dans ce même synode de 1156, parmi les textes que l'on oppose à Panteugénès, il s'en trouve précisément un tiré du 1er discours de Jean sur les azymes. A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. X, p. 51. L'auteur du discours n'est donc pas le prélat que nous voyons siéger comme patriarche. Dans deux manuscrits de Moscou, portant les n. *239* et *240* dans le catalogue de Wladimir, ces discours sont attribués à Eustrate de Nicée, l'antagoniste de l'archevêque de Milan à Constantinople en 1112. Cette mission de Pierre Grossolano suscita en effet une telle éclosion de libelles anti-latins, qu'on ne saurait être surpris de rencontrer parmi les polémistes d'alors un patriarche de Jérusalem. Il est vrai que ni Lequien, *Oriens christianus*, t. III, p. 500, ni les Bollandistes, *Acta Sanctorum maii, propylæum*, p. XLV-XLVI, ne mentionnent sur le siège de la ville sainte, vers cette époque, de patriarche Jean, mais les documents récemment découverts signalent un prélat de ce nom comme successeur de Siméon, le dernier patriarche grec qui ait résidé à Jérusalem avant l'occupation latine (1099). A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. I, p. 125, 133, 140, 142. Et comme on attribue à ce Siméon un traité sur les azymes, nul doute que son successeur n'ait eu à soutenir des discussions analogues.

Et ceci n'est pas une simple hypothèse. Deux manuscrits de Milan, l'*Ambrosianus 1*, f° 131 v°, et l'*Ambrosianus 303*, f° 230, contiennent la pièce suivante : *Synodicum editum Constantinopoli a Joanne beatæ memoriæ patriarcha Hierosolymitano*. Inc. Μέχρι μὲν Σεργίου τοῦ εὐσεβοῦς πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὁ πάπας Ῥώμης. Les premiers mots de l'*incipit* se rapportant au patriarche Sergius (999-1019), le patriarche Jean, auteur de l'opuscule, est nécessairement postérieur à 1019; et comme après cette date aucun patriarche de ce nom n'occupa le siège de Jérusalem avant le successeur de Siméon, il s'en suit que le Jean de l'opuscule milanais doit être identifié avec le premier patriarche *in partibus* qui ait suivi l'occupation de la ville sainte par les croisés. Simple patriarche titulaire, Jean ne pouvait qu'être mal disposé pour les latins, et il dut ne manquer aucune occasion d'exhaler sa mauvaise humeur. C'est donc à lui, et à nul autre des nombreux patriarches hiérosolymitains du nom de Jean, que doivent appartenir les opuscules théologiques qui nous sont parvenus sous le nom de *Jean, patriarche de Jérusalem*. Ce sont : 1° *Narratio de Latinorum innovationibus* : c'est l'opuscule contenu dans les deux manuscrits milanais cités ci-dessus, et dans le *Parisinus 1295*, f° 26, où le nom de l'auteur n'est pas indiqué; il y est surtout question de la suppression du nom du pape dans les diptyques; 2° *Sermones duo de azymis*, publiés depuis longtemps par le patriarche Dosithée de Jérusalem, Τόμος ἀγάπης, Iassi, 1698, p. 504-527; quelques manuscrits, comme nous l'avons fait observer, attribuent cet ouvrage à Eustrate de Nicée; 3° *Disceptatio de azymis, quam in urbe Hierosolymitana cum philosopho quodam italo habuit*, publiée également par Dosithée, *ibid.*, p. 527-538. On la trouve dans un grand nombre de manuscrits, par exemple, le *Vindob. theol. 166* (Nessel), f° 144-147, le *Palatinus 356* (aujourd'hui à Heidelberg), f° 88, et le *Palatinus-Vaticanus 361*, f° 86. C'est sans nul doute d'après ce dernier manuscrit, où manque l'introduction au dialogue, que l'opuscule a été cité par Allatius, *Ioannes Henricus Hottingerus fraudis et imposturæ manifeste convictus*, Rome, 1661, p. 526. Le *Canonicianus 21* contient, avec le traité sur les azymes de Siméon, prédécesseur de Jean, les trois opuscules de ce dernier sur le même sujet, f° 104-136; mais le troisième y est réduit à la dernière page; il commence, en effet, à la p. 537, ligne 4, de l'édition de Dosithée. Dans l'introduction mise en tête du dialogue, l'auteur rappelle qu'il a écrit beaucoup d'autres traités contre les latins : *itaque post alias et alias adversus illos (Latinos) orationes, quas supra digessimus, non multi præteriere dies*. Il a en vue, en parlant de la sorte, d'abord les deux traités sur les azymes, qui précèdent immédiatement celui-ci dans les manuscrits complets, et peut-être aussi, 4° un traité *sur la Procession du Saint-Esprit*, cité par Allatius, *ibid.*, sans indication de manuscrit, mais avec cet *incipit* qui permettra de le reconnaître à l'occasion : Γέγονεν ἐν Ἐφέσῳ κατὰ τὴν ὑπατίαν Φλαβίου Θεοδοσίου τὸ τρισκαιδέκατον. C'est encore à ce Jean qu'appartient très probablement, 5° le très court opuscule du *Parisinus 947*, f° 109 v°, ainsi libellé : *Joannis, Hierosolymitani patriarchæ, adversus illos, qui aquam calidam in mysteriorum celebratione negant esse adhibendam*. Une discussion de cette nature n'a pu se produire qu'après l'occupation latine.

L. Petit.

49. JEAN DE LA CROIX (Saint), carme déchaussé, un des plus célèbres théologiens mystiques (1542-1591). — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Troisième fils de Gonzalès de Yépès et de Catherine Alvarez, Jean naquit en 1542, à Fontibéros, dans la Vieille-Castille, et mourut à Ubeda, en Andalousie, le 14 décembre 1591. Clément X le béatifia en 1675, et Benoît XIII le canonisa en 1726. Il revêtit l'habit dans l'ordre du Carmel le 24 février 1563 et prit alors le nom de Jean de Saint-Mathias, qu'il porta jusqu'au jour de sa profession dans la nouvelle observance, le 28 novembre 1568. Outre son éminente sainteté, deux œuvres l'ont rendu célèbre : ses écrits mystiques et la restauration de la règle primitive du Carmel, entreprise de concert avec sainte Thérèse de Jésus. Il n'y a pas lieu de détailler ici les admirables vertus de Jean de la Croix. Elles parurent avec un caractère d'héroïcité inouïe dans les souffrances que lui valut de toutes parts sa courageuse initiative. Nous ne signalerons de sa vie que ce qui intéresse sa qualité de théologien mystique. — Jean de Yépès fit ses premières études à Médina del Campo. Le cycle de sa formation sacerdotale s'étend de 1556 à 1568. Il fut élève au collège de la Compagnie de Jésus à Medina del Campo jusqu'en 1562. L'année suivante il reçut le saint habit; en 1564, après sa profession, on l'envoya au collège Saint-André, des Carmes, à Salamanque, où il fréquenta la célèbre université jusqu'à la fin de l'année académique 1567. Nous manquons de renseignements positifs pour fixer plus exactement la chronologie et l'ordre de ses études; les données fournies par les biographes anciens ne se concilient pas aisément avec celles que nous recueillons dans un historien récent, Jean Dominguez Berrueta, *Sta Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1915. Un fait est acquis et a été vérifié sur place : le saint est immatriculé sur les registres de l'université de Salamanque. On y lit : Juan de Santo Mathia, del monasterio de Nuestro Señor San Andrès, natural de Hontiveros (*op. cit.*, p. 43). Tous les contemporains s'accordent pour reconnaître au jeune religieux les plus éminentes qualités d'esprit. Le manuscrit *13 488* de la Bibliothèque nationale de Madrid nous apprend que ses supérieurs, constatant ses progrès et sa grande capacité, lui confièrent la charge de préfet des étudiants; et dans des Constitutions que le Père Rubeo écrivit pour le collège Saint-André, Jean est nommé maître des étudiants, avec la charge « d'enseigner une leçon et de présider aux thèses ». Wenceslas del S. Sacramento, O. C. D., *Fisionomia de un Doctor*, 2 vol. Salamanque, 1913, t. I, p. 67. Il était très versé dans la théologie morale, et très perspicace en casuistique. C'est lui qui introduisit dans l'ordre la coutume des conférences des cas de conscience. Au couvent de Baeza, il obligeait chaque confesseur à résoudre un cas de conscience par semaine, et cela en présence de tous les religieux choristes. Lorsque se trouvait dans le couvent quelque religieux ancien professeur ou réputé savant, le saint présidait lui-même, expliquait le cas, le résolvait, et invitait ses auditeurs, surtout les plus instruits, à lui faire des objections; il y répondait avec précision et clarté; tous reconnaissaient qu'à Alcala comme à Salamanque, sa façon de présider méritait l'admiration. Par ordre du commissaire apostolique, il organisa le premier collège de la Réforme, à Alcala; les religieux fréquentaient l'université. On a peu de données sur les lectures de Jean et les sources de sa science, un historien contemporain affirme que pour la composition de ses ouvrages, il n'utilisait que la sainte Écriture; en outre, il n'avait habituellement sous la main qu'un *Flos sanctorum* et le livre de saint Augustin, *Contra hæreses;* ses écrits ne contiendraient donc que des réminiscences de saint Thomas, saint Augustin, saint Bernard, saint Grégoire, le pseudo-Denis, Aristote. A propos des études que le saint fit à Salamanque le P. José de Jésus-Marie nous dit qu'aux matières de scolastique « il joignait l'étude particulière des auteurs mystiques, notamment de saint Denis et de saint Grégoire. » *His-*

toria de la vida y virtudes del Ven. P. Fray Juan de la Cruz, Bruxelles, 1628.

II. Œuvres. — Les préliminaires de la dernière édition espagnole en trois volumes publiée par Gerardo de San Juan de la Cruz, *Obras del mistico doctor San Juan de la Cruz*, edición critica, Tolède, t. I et II, 1912, t. III, 1914, font amplement connaître les écrits de saint Jean de la Croix et leur histoire, passablement mouvementée.

1° *Description des œuvres de saint Jean.* — On possède de lui : 1. *Subida del Monte Carmelo y Noche oscura* (La Montée du Carmel et la Nuit obscure). — 2. *Llama de amor viva* (La vive flamme d'amour). — 3. *Cantico espiritual* (Le cantique spirituel). — 4. *El Tratado de las espinas de espiritu o Coloquios entre Cristo y la Esposa* (Le traité des épines de l'esprit ou colloques entre le Christ et l'Épouse). — 5. *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios afirmativo y negativo y modo de unirse el alma con Dios por amor* (Bref traité de la connaissance obscure, affirmative et négative de Dieu, et moyen pour l'âme de s'unir à Dieu par amour). L'authenticité de ces deux derniers écrits est controversée, mais le P. Gerardo de San Juan de la Cruz, *op. cit.*, la croit certaine et donne des raisons valables en faveur de l'authenticité. — 6. Divers écrits moindres : *Instrucción y cautelas para ser verdadero religioso; Avisos á un religioso; Avisos y sentencias espirituales; Cartas espirituales; Dictamen sobre el espiritu de una religiosa; Poesias misticas; Una oración à la santissima Virgen*; *Relación de la fundación del convento de las Carmelitas descalzas de Malaga.* (Instructions et précautions pour être un vrai religieux; Avis à un religieux; Avis et sentences spirituels; Lettres spirituelles; Décision sur l'esprit d'une religieuse; Poésies mystiques; Prière à la très sainte Vierge; Relation de la fondation du couvent des carmélites déchaussées de Malaga.) — Quelques lettres seulement et quelques poésies sont parvenues jusqu'à nous. —7. Enfin, il faut signaler des *Additions* à la première Instruction que l'on imprima pour les novices carmes déchaussés. — Le P. Gerardo, *op. cit.*, ajoute une liste d'écrits attribués au saint, mais dont l'authenticité est douteuse. Parmi eux se trouve un traité intitulé *Comunicación del Espiritu de Dios en su Yglesia* (Communication de l'Esprit de Dieu dans son Église). Dans les préliminaires de son édition critique, le P. Gerardo le dit perdu; plus tard il le découvrit à la Bibliothèque nationale de Madrid, cod. *12 713*, où nous avons constaté nous-même que ce ms. répond au signalement qu'en donne le P. Andrés de la Encarnación (Cod. *13 482* de la même bibliothèque). Le nom de l'auteur est barré et absolument illisible. Cet ouvrage contient une doctrine très élevée et d'une particulière utilité en théologie mystique. — Notons, pour terminer, une œuvre apocryphe : *Breve compendio de la eminentissima perfección cristiana* (Bref compendium de la très éminente perfection chrétienne). Le P. Gerardo y relève de graves erreurs en mystique; à la suite du P. Andrés de la Encarnación, carme (1716-1795), le P. Gerardo en rejette l'authenticité, et dans une note complémentaire, *op. cit.*, t. II, Adiciones al t. I, il affirme que l'auteur est Ferdinand de Matha (1554-1612). — Un mot des autographes : Il n'existe pas d'original de *la Montée du Carmel*, de *la Nuit Obscure*, de *la Vive flamme d'amour.* On conserve au monastère des carmélites déchaussées de Sanlúcar de Barrameda, un ms. de la première rédaction du *Cantique spirituel.* Cette copie, que le saint auteur appelle *borrador* (brouillon) est corrigée et annotée de sa main. Cf. Gerardo de San Juan de la Cruz, *Los autógrafos que se conservan del mistico doctor San Juan de la Cruz*, edición foto-tipografica, Tolède, 1913. On y donne les Avis et Sentences, quelques lettres et documents, tout ce qui nous reste de tant de trésors.

2° *Histoire de la publication.* — Les écrits de saint Jean de la Croix eurent, nous l'avons dit, une existence très tourmentée. Pendant près de trente ans, les copies se succèdent, et aussi les plagiats; le P. Gerardo, *loc. cit.*, en signale deux nommément : 1. *Mistica Teologia y doctrina de perfección evangelica à la que puede llegar el alma en esta vida, sacada del espiritu de los sagrados doctores*, (Théologie mystique, et doctrine de la perfection évangélique à laquelle peut atteindre l'âme en cette vie, tirée de l'esprit des docteurs sacrés), par le P. Jean Breton, de l'ordre de Saint-François de Paule, imprimé à Madrid en 1614, soit quatre ans avant la première édition des œuvres du saint. Ce Père a copié, au pied de la lettre, des paragraphes entiers de *la Montée du Carmel* et de *la Vive flamme d'amour*, sans jamais citer le nom de saint Jean de la Croix. — 2. *Mistica Teologia*, publiée en 1641 par le Père Gabriel Lopez Navarro lequel a transcrit, sans indication de sources, des chapitres entiers de sainte Thérèse et de saint Jean, et les aurait extraits de José de Jesús-Maria (Quiroga), O. C. D., *Tratado de la oración y contemplación sacado* etc.

3° *Édition des œuvres.* La première parut en 1618 à Alcalá : *Obras espirituales que encaminan un alma á la perfecta unión con Dios. Por el Venerable Padre Fray Juan de la Cruz, primer descalzo de la Reforma de Nuestra Señora del Carmen..., Con una resunta de la vida del autor, y unos discursos por el Padre Fray Diego de Jesús, carmelita descalzo, prior del convento de Toledo.* Elle contenait trois traités: *La Montée du Carmel*, *la Nuit obscure*, et *la Vive flamme d'amour.* On ne publia pas alors le *Cantique spirituel*, œuvre pourtant déjà connue; nous y reviendrons en son lieu.—La 2e édition identique à la première, fut imprimée à Barcelone en 1619. Le P. Gerardo y signale de nombreux défauts : suppressions, mutilations, interpolations, modifications du sens, du style et des expressions. Suit l'édition de Madrid, 1630, qui donne le *Cantique spirituel.* Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, on se borna à reproduire cette troisième édition, en y ajoutant diverses poésies, de nouvelles lettres, une centaine de *Sentences spirituelles*, et les *Précautions.* On compte dix éditions jusqu'en 1701 : Barcelone, 1635; Madrid, 1649, 1671, 1679; Barcelone 1693; Madrid 1694, 1700. On considère comme onzième édition celle de Séville, 1701; en réalité elle est un compendium des œuvres du saint, auquel est joint le traité des *Épines de l'esprit.* — Une douzième édition, plus parfaite que les autres, vit le jour à Séville en 1703, sous la direction du Père Andrés de Jesús-Maria. Vers 1730, 1740, les supérieurs chargèrent un religieux de la province de la Nouvelle-Castille, de publier les œuvres en les corrigeant; ce religieux n'accomplit pas sa tâche. Un autre religieux de la même province exposa au Définitoire général les motifs en faveur d'une édition définitive, et le 6 octobre 1754, les supérieurs ordonnèrent cette entreprise, et la confièrent à un homme éminent, le P. Andrés de la Encarnación, auquel s'adjoignit le P. Manuel de Santa Maria. De plus, par un ordre daté de Madrid, janvier 1760, le P. José de Jesús-Maria, ex-définiteur général, rédigea de doctes explications à insérer dans la nouvelle édition projetée. Le travail achevé fut présenté au Définitoire général qui décida de surseoir à la publication et de suspendre les travaux. Madrid, Bibl. nat., ms. *3653.* Le P. Andrés put néanmoins continuer ses études, et rassembler des matériaux, mais il mourut sans en rien livrer au public. — Éditions postérieures à celle de Séville : Barcelone, 1724, est un compendium identique à celui de Séville 1701, cité plus haut; Pampelune 1774, in-folio; Madrid 1853, dans la *Biblioteca de Autores españoles;* édition de la Compania de

Libreros, 1872; Barcelone, 1883; Madrid, 1906 œuvre des religieuses de l'Asile de la T. S. Trinité, Toutes ces éditions reproduisent celle de Séville 1703.

La dernière édition espagnole est celle du P. Gerardo de San Juan de la Cruz, carme déchaussé de la province carmélitaine de Vieille-Castille († 1922), citée plus haut. Elle contient : t. I, *Preliminares; Compendio de la vida de San Juan de la Cruz; Subida del Monte Carmelo;* Appendice 1er, *Algunos puntos cuyo textó es dudoso;* App. 2e, *Biografias de los Padres Andrés de la Encarnación y Manuel de Santa Maria;* t. II, *Noche óscura; Cantico espiritual* de segunda escritura (ms. de Jaën); *Cantico espiritual* de primera escritura (ms. de Sanlúcar de Barrameda); *Llama de amor viva* de la segunda escritura, y de la primera escritura; t. III, tous les autres écrits mentionnés plus haut, en outre : *Tratado de la transformación del alma en Dios,* por la Madre Cecilia del Nacimiento; *Tratado de la unión del alma con Dios,* por la Madre Cecilia del Nacimiento; *Apuntamientos y advertencias,* del Padre Diego de Jesus; *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios,* por el Padre José de Jesús-Maria; *Indice de una obra importante* del Padre Fray Andrés de la Encarnación. — On voit que cette édition est surabondante. Il faut reconnaître ses mérites incontestables et apprécier la somme de travail qu'elle représente. L'éditeur a utilisé une multitude de documents qu'ont laissés le P. Andrés de la Encarnación et le P. Manuel de Santa-Maria, documents qui sont presque tous à la Bibl. nat. de Madrid. Il s'est servi de nombreuses copies anciennes, des écrits du P. José de Jesús-Maria, et de la *Théologie mystique* du P. Breton. Mais il faut tenir compte aussi des critiques qu'on a formulées et qui paraissent fondées. M. J. Baruzi, dans le *Bulletin hispanique,* t. XXIV, n. 1, janvier-mars 1922, *Le problème des citations scripturaires en langue latine dans l'œuvre de saint Jean de la Croix,* écrit : « Si elle (l'édition critique) a le mérite de nous apporter une exacte liste des manuscrits autographes, et de retrouver, d'une manière générale, par delà les éditions fautives, le texte des anciennes transcriptions, (elle) ne nous indique pas avec rigueur pourquoi telle leçon est préférable à telle autre; elle n'est nulle part conçue selon les règles du travail technique. Elle apparaît particulièrement contestable dans les procédés qu'elle adopte en ce qui concerne l'organisation des citations scripturaires. » Il s'en suivrait que « le texte des œuvres de saint Jean de la Croix est encore très mal établi » et que, les mss autographes faisant défaut pour trois des traités authentiques, « en de nombreux cas des leçons sûres ne seront pas facilement obtenues. » Dans le même *Bulletin hispanique,* t. XXIV, n° 4, octobre-décembre 1922, le P. Ph. Chevallier, *Le cantique spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé?* constate que le P. Gerardo ignorait certaines éditions ou ne les a pas consultées; il lui reproche d'avoir mis en place d'honneur les interpolations de la rédaction B (ms. de Jaën) et relégué à la fin de l'ouvrage *el primer cantico espiritual* (ms de Sanlúcar de Barrameda). Seule la rédaction A (cette dernière) avait droit de paraître en 1912, puisqu'elle est la seule authentique. Le P. Ph. Chevallier appuie sa conclusion sur le fait suivant. Une traduction française du Cantique spirituel, la plus ancienne, faite par René Gaultier, fut publiée à Paris en 1622. En 1627 parut, à Bruxelles, la première édition espagnole du même traité, due aux soins de la vénérable Mère Anne de Jésus (morte à Bruxelles le 4 mars 1621); le saint avait composé cette œuvre à sa demande, et il est certain qu'elle emporta d'Espagne en France et en Belgique le précieux ms. Or la traduction de 1622 est la seule qui s'accorde avec les nombreux mss de la rédaction A (Ms. Sanlúcar) et l'édition princeps donnée à Bruxelles en 1627. Par contre les deux éditions publiées à Rome en 1627, et Madrid en 1630, et la rédaction B (ms. de Jaën) imprimée à Séville en 1703 et universellement répandue depuis, ne donnent qu'un texte interpolé, de plus en plus interpolé. » Chevallier, *loc. cit.*, p. 340. Le même critique ajoute, p. 342 : « Qu'il nous soit permis d'indiquer, sans le prouver sur l'heure, que la *Subida del Monte Carmelo,* et la *Noche oscura,* telles qu'elles nous sont offertes par le P. Gerardo, donnent lieu à des problèmes jusqu'ici insolubles. Quant à la seconde rédaction de la *Llama de Amor viva,* pour la première fois publiée en 1912, plus d'un passage suspect éveille en l'esprit du lecteur attentif une trop juste méfiance. Les *Sentencias espirituales* elles-mêmes ne nous satisfont pas : trois parmi elles ont l'astérisque qui ne le méritent pas, et 69 en sont privées qui auraient dû l'avoir. » Nous sommes tenu de citer ici ces opinions, laissant à la critique d'en faire justice dans la suite, s'il y a lieu.

Au présent catalogue, il faut joindre l'édition partielle de Bruxelles 1627 *(Cantico espiritual).* Les éditions étrangères seront signalées dans la bibliographie.

III. Doctrine. — Pour avoir une notion de la pensée de saint Jean de la Croix, on peut se borner à l'étude de ses quatre grands traités : la *Montée du Carmel,* la *Nuit obscure,* la *Vive flamme d'amour,* le *Cantique spirituel.* Nos références se rapportent à l'édition espagnole de Tolède, 1912-1914, dont les divisions sont communes à toutes les éditions.

1° *Montée du Carmel* et *Nuit obscure.* — Ces deux traités constituent une seule œuvre, et on doit les examiner ensemble. Notre saint a condensé sa doctrine en un poème, qu'il interprète ensuite en l'appliquant d'abord à *ló activo* dans une partie de *la Montée,* et à *ló passivo* dans la *Nuit obscure.* Malheureusement des huit strophes de ce cantique, les deux premières seulement sont appuyées d'un commentaire; le reste ne nous est pas parvenu. Un dessin du Mont symbolique, tracé par le saint lui-même, sert d'aide-mémoire; il est accompagné d'une série de maximes, devenues célèbres, réparties en quatre strophes, où il n'est question que du Tout et du Rien (*Todo y Nada*).

1. *Idée générale et plan.* — Le dessein de l'auteur est indiqué en tête : « *La Montée du Carmel* traite de ce que l'âme peut faire pour se disposer à parvenir promptement à l'union avec Dieu. Elle donne des avis et des conseils tant aux commençants qu'aux avancés, afin qu'ils sachent se débarrasser de tout ce qui n'est pas spirituel, et ne pas s'embarrasser de ce qui est spirituel, et ainsi demeurer dans l'absolue nudité et liberté d'esprit, comme il est requis pour l'union divine. » P. Gerardo, édit. crit., p. 27. Saint Jean veut conduire l'âme jusqu'au sommet de la montagne, qui est le plus haut état de perfection, et qu'ici il appelle l'union de l'âme avec Dieu. Il lui fait donc chanter l'heureuse fortune qu'elle eut de traverser la Nuit obscure de la foi, où elle se dépouille et se purifie, pour parvenir à l'union parfaite d'amour, dans la mesure où le comporte la vie présente.

L'objet de son traité sera donc, nous dit le Prologue, de faire connaître sous tous ses rapports cette « *nuit obscure* ». Il s'y rencontre tant de ténèbres, d'angoisses, de tentations, de difficultés, de souffrances, que l'âme ne voit pas clair en elle-même; elle est exposée à ne pas discerner l'action divine; dès lors elle est tentée d'y résister; tantôt faute de courage, tantôt manque de lumière, elle piétine sur place; et alors même que Dieu interviendrait par faveur spéciale, toujours est-il qu'elle parvient au but tardivement, avec plus de peine et moins de mérite, parce que sa volonté n'était pas assez soumise. D'autre part il est des confesseurs et des directeurs spirituels qui n'entendent rien à ces voies secrètes; ils accumulent les obstacles au lieu d'aider; ils affolent les âmes et les tourmentent, en leur prescrivant des pénitences et des confessions

générales. Pour remédier à ces maux et les prévenir, le saint auteur dira quelle doit être la conduite de l'âme et celle du confesseur, les indices de la nuit des sens et de celle de l'esprit, et de plus, l'usage qu'il faut faire des faveurs divines. Une telle matière, bonne en elle-même, pourra paraître obscure, surtout au début; mais, en continuant la lecture, en la répétant, ce qui suit éclairera ce qui précède. Cette spiritualité n'a pas les attraits que beaucoup d'âmes recherchent; substantielle et solide pour tous, elle ne convient qu'à ceux qui consentent à passer par la nudité d'esprit. D'ailleurs l'auteur ne s'adresse pas à tout le monde, mais à quelques personnes, religieux et religieuses de l'ordre du Carmel de la primitive observance, qui lui en ont fait la demande.

La Montée comprend trois livres divisés en chapitres. Le l. I explique la première strophe du poème; les deux autres se rapportent à la seconde strophe. *La Nuit obscure* contient deux parties : *la Nuit des sens*, et *la Nuit de l'esprit;* la première commente la première strophe du même poème; elle est partagée en vers et en paragraphes. La seconde reprend encore le même chant lyrique pour en exposer les deux premières strophes et indiquer la troisième; elle est également divisée en vers et en paragraphes.

Au premier chapitre de la *Montée*, saint Jean dresse le plan des deux traités. Pour parvenir à l'état parfait, l'âme doit ordinairement passer par deux sortes de « nuits », que les auteurs spirituels appellent « purgations » ou « purifications ». *La primera Noche... es de la parte sensitiva del alma, de la cual se trata en la presente Canción, y se tratará en la primera parte de este libro. La segunda es de la parte espiritual, de la cual habla la segunda Canción que se sigue; e de esta también trataremos en la segunda parte cuanto á lo activo; porque cuanto a lo pasivo, será la tercera y la quarta parte.* Il fallait reproduire ce texte, à cause des interprétations différentes qu'on peut en donner. Quoi qu'il en soit nous constatons, que l'auteur a réalisé son plan comme suit : *Montée du Carmel :* L. I, Nuit des sens (un seul chapitre, le XIII, est d'ordre pratique et concerne *lo activo*, c'est-à-dire, enseigne ce que l'âme peut faire de sa propre initiative pour se procurer la nuit des sens; le reste a une portée doctrinale, sans distinction d'actif ou de passif et convient à la voie passive autant qu'à l'active; il est donc inexact d'assigner comme objet, au l. I pris en bloc, la purification active). L. II et III, Nuit de l'esprit, purification active. — *Nuit obscure*, en deux sections : Nuit passive des sens, nuit passive de l'esprit. Les quatre parties annoncées par l'auteur seraient donc : 1re, l. I; 2e, l. II et III de la *Montée*; 3e et 4e, les deux sections de la *Nuit obscure*.

2. *Analyse de la Montée du Carmel.* — Qu'est-ce que le saint entend par « Nuit obscure ? » Il s'en explique dès le début: nous entrons ainsi en contact avec sa doctrine dont il pose dès l'abord les principes. L. I, c. II. L'union divine est considérée comme le terme vers lequel l'âme doit tendre. Il y a comme une distance à franchir, un passage à traverser : ce passage s'appelle nuit pour trois raisons : *a*) à cause du point de départ, car l'âme doit être libérée de l'appétit naturel inhérent à toutes ses puissances; de ce chef elle sera donc dans la nuit, ne goûtant plus rien de créé; — *b*) à cause de la route elle-même qu'elle suit dans sa marche; cette route c'est la foi, obscurité pour l'intelligence; — *c*) à cause du terme lui-même, Dieu, qui reste toujours ici-bas incompréhensible pour l'âme. L'amertume de cette nuit est bien mise en relief par la comparaison avec la nuit naturelle. La nuit des sens, la nuit de l'esprit dans la foi, et Dieu lui-même, dans l'état d'union parfaite ici-bas, ces trois nuits sont entre elles comme le crépuscule qui voile d'ombre les objets sensibles, minuit ou les ténèbres totales, l'aurore enfin qui précède immédiatement la lumière du jour.

La privation du goût que l'on trouve dans l'exercice naturel des puissances, doit d'abord affecter la partie sensible de l'âme. C. III. C'est la première partie de la nuit des sens, absolument indispensable vu la nature même de l'union divine. C. IV et V. Car les appétits abandonnés sans frein à eux-mêmes engendrent dans l'âme des effets gravement dommageables, qui mettent obstacle à l'union parfaite, c. VI à X, quelque faibles que soient ces appétits. Le grand mystique précise. Il s'agit de mortifier les appétits dans ce qu'ils auraient de volontaire; en eux-mêmes, s'ils ne dépassent pas un premier mouvement, et s'ils ne sont pas consentis, leur nuisance est nulle ou très minime; il est impossible dans la vie présente de les mortifier totalement. Même il arrivera que durant l'union de quiétude très élevée, ils agissent indépendamment de la volonté absorbée dans l'oraison. Le mal ne réside pas en ce que l'appétit sensitif goûte son objet connaturel, mais en ce que la volonté s'y délecte, s'y repose comme dans son terme. Aussi notre saint docteur souligne-t-il que la mortification des sens doit viser à un profit spirituel; mais telle est l'ignorance de plusieurs : ils s'adonnent à des pénitences et à des exercices désordonnés, sans se mettre en peine de gouverner leurs appétits; voilà pourquoi ils ne progressent pas dans la vertu. Le principal souci des maîtres spirituels doit donc être de mortifier leurs disciples. C. XI et XII. Nous arrivons ainsi aux principes proprement ascétiques du saint. Le c. XIII est très important. Les éditions antérieures à l'édition critique portent des variantes, que le P. Gerardo dit avoir été introduites pour expliquer la doctrine du saint. « L'auteur va donner des avis pour entrer dans la nuit des sens; jusqu'ici il en a simplement fait la description et prouvé la nécessité. Deux voies ordinairement y acheminent: l'une active, l'autre passive. Est dite active la voie où l'âme fait ce qui est en son pouvoir. (Ici, les éditions antérieures ajoutent: « aidée de la grâce », *ayudada de la gracia.*) Dans la passive, l'âme ne fait rien d'elle-même ou par sa propre industrie; mais Dieu agit en elle. » (Nouvelle addition dans les textes anciens : « Dieu agit en elle, moyennant des secours plus particuliers, *con mas particulares auxilios* et elle se tient passive, consentant librement *consintiendo libremente.* L'on appréciera la portée de ces ajoutés, et l'on découvrira aisément les préoccupations qui les inspirèrent.) L'ascèse de saint Jean tient en quelques avis substantiels, méditer, imiter Jésus-Christ; par amour pour Lui, renoncer à tout ce qui ne tend pas purement à la gloire de Dieu; dans ce but mortifier l'attrait, en pratiquant les maximes *Todo y nada.* A noter que saint Jean admet de la méthode dans les exercices : *obrando ordenada y discretamente.* Pour réaliser cette œuvre, il faut à l'âme une flamme d'amour plus ardente, produisant des « anxiétés » capables de surmonter celles de l'appétit sensitif. C'est l'amour du divin époux; source d'angoisses délicieuses et indescriptibles.

Le l. II de la *Montée* « traite du moyen prochain pour parvenir à l'union divine; ce moyen est *la Foi.* » On y trouve l'exposé de toute la doctrine de la nuit de l'esprit. L'âme est plus heureuse d'avoir traversé celle-ci que la nuit des sens; son cantique décrit les caractères et les avantages du chemin de la pure foi. L'âme dit notamment que grâce à la foi, sa maison, c'est-à-dire la partie rationnelle et spirituelle, est en paix, parce qu'elle est dépouillée des mouvements et anxiétés sensibles. Ce n'était pas le cas dans la nuit précédente; alors, en effet, l'amour, quoique spirituel de sa nature, était accompagné d'angoisses d'amour sensiblement expérimentées; et il le fallait

pour contrebalancer l'attrait, quelquefois violent, vers les créatures. (Comparer ici la traduction Hoornaert, t. II, p. 57, avec celle des carmélites de Paris). Mais la foi opère d'une façon purement spirituelle, imperceptible aux sens. Et l'âme pour s'adapter à cette influence, et dans la mesure où elle peut et doit coopérer d'une manière active, doit simplement consentir, fixer ses facultés avec tous ses goûts et appétits spirituels dans la foi pure. L'auteur dira aussi comment l'âme se dispose activement à la nuit par l'exercice de la foi. Quant à l'opération divine que l'âme reçoit passivement, il en sera question plus tard. Remarquons ici encore les expressions « nuit active » et « nuit passive », elles désignent deux attitudes à l'égard d'une seule et même nuit causée par la foi.

Jean établit d'abord que la foi est pour l'âme une nuit obscure, c. II; puis il indique la coopération positive à fournir à la divine lumière. Par manière de parenthèse, il explique la nature de l'union de l'âme avec Dieu, c. IV. Ensuite il montre en détail la collaboration active, laquelle consiste dans l'exercice des trois vertus théologales. c. V. Cette voie ou façon de procéder, est la « voie étroite » car elle exige un complet dépouillement. c. VI. Voici maintenant la coopération (dispositive toujours), que l'on peut appeler négative, parce qu'elle consiste à rejeter toute connaissance autre que la foi. A cet effet, l'auteur expose en général, c. VII, que ni créatures, ni connaissances distinctes quelconques ne peuvent servir de moyens prochains à l'union divine, et, au c. VIII, il prouve que cette fonction appartient en propre à la foi.

Tout le reste du l. II, et le l. III de la *Montée* traitent des *connaissances distinctes* et enseignent à en tirer bon parti, en évitant les écueils. Vient d'abord, c. IX, la classification complète des connaissances que l'entendement peut acquérir par voie naturelle et surnaturelle. Les notions provenant par voie naturelle des sens extérieurs ont fait l'objet du l. I de la *Montée*. Le c. X, s'occupe donc des *perceptions d'ordre surnaturel des sens extérieurs*. Au c. XI, nous rencontrons les perceptions acquises par l'exercice naturel de l'imagination; elles entrent en jeu dans la *pratique de la méditation*, dite pour ce motif « discursive ». Pour parvenir à l'union divine, ce discours doit cesser, car il trouble l'exercice du pur amour dans la foi. La question est de déterminer le temps opportun où l'âme peut et doit renoncer à l'activité naturelle, l'arrêter; il faut savoir à quel moment le discours n'est plus pour l'âme le moyen apte qui lui fut utile jusqu'ici, moyen naturel et premier qu'il n'est pas permis de délaisser aussi longtemps que d'autres besoins de l'âme ne le rendent pas inutile ou même nuisible. C'est ici, c. XII, que Jean explique les trois signes auquel l'homme spirituel peut s'apercevoir qu'il doit sans crainte abandonner la méditation; c'est *a*) l'impuissance à méditer; *b*) l'inappétence totale de l'imagination et des sens à l'égard de tous leurs objets repectifs; *c*) l'attrait vers l'attention amoureuse et solitaire à Dieu, dans la paix, la quiétude, le repos total, à l'exclusion de tout travail discursif des facultés. Les trois signes doivent exister simultanément. Quelle attitude conseiller alors ? Le docteur mystique répond : Que ces âmes apprennent à s'appliquer à Dieu dans une attention amoureuse, en toute quiétude, sans recourir à l'imagination. Et il ajoute : Si parfois les puissances de l'âme agissent, que ce ne soit pas avec effort, ni par discours laborieux, mais en suavité d'amour, mues par Dieu plutôt que par l'initiative personnelle, comme nous le dirons dans la suite. C'est en effet l'action spéciale de Dieu qui cause dans l'âme les trois effets par où se décèle sa présence. Il convient aussi de remarquer qu'au début, l'amour est si subtil et si délicat qu'on l'aperçoit à peine, d'où une tendance à retourner à l'ancienne habitude. L'auteur explique magistralement pourquoi la contemplation est ténèbres pour l'âme, pourquoi il faut la posséder avant d'abandonner le discours, son intensité variable, la part qu'y prennent tantôt l'entendement, tantôt la volonté, le motif pour lequel on l'appelle connaissance générale et amoureuse, comment l'âme n'y est pas inactive quoiqu'il y paraisse, enfin, c. XIII, qu'il est utile, au début, de reprendre parfois l'opération naturelle des facultés. Signalons encore un point de doctrine important. L'amour contemplatif est un don que Dieu accorde soit par l'intermédiaire des actes de méditation, soit immédiatement; en tout cas, l'activité spontanée de l'âme est une cause dispositive, et non efficiente par rapport à la contemplation.

Notre mystique continue ensuite l'examen des perceptions distinctes. Les *visions imaginatives*, c. XIV, ne sont pas un moyen prochain d'union, mais le Seigneur les utilise parfois pour communiquer des biens spirituels, parce qu'il adapte son action à la nature; quoiqu'il lui plaise en d'autres cas de passer outre à ses exigences. L'âme ne peut ni les rechercher, ni s'y attacher; en cela, elle ne s'oppose pas à la volonté de Dieu; au contraire, pour se conformer à l'intention divine, l'âme doit retenir l'avantage spirituel produit passivement et qu'elle ne saurait empêcher, mais elle doit renoncer à la vision elle-même en toute humilité et respect, sans quoi, son imperfection neutraliserait le bon effet de la vision. De plus, l'âme s'expose à perdre du temps, rencontre des difficultés, lorsqu'elle veut faire le départ entre les visions bonnes et les mauvaises, c. XV. Certains directeurs spirituels manquent ici de discernement, c. XVI; leur attitude encourage le pénitent à s'occuper de ses visions, ou même ils se servent de lui comme d'intermédiaire auprès de Dieu; ils ouvrent ainsi la porte à de graves erreurs, car les révélations et paroles divines n'ont pas toujours le sens que l'homme y découvre; on ne peut ni s'y appuyer, ni les admettre aveuglément, alors même que leur authenticité serait indubitable; nous pouvons en effet les interpréter faussement, c. XVII, faute d'apprécier exactement les causes qui les ont provoquées, c. XVIII. Quoique Dieu daigne parfois répondre à qui l'interroge, Il n'aime pas qu'on use de ce moyen, et s'en montre souvent irrité, c. XIX. C'était licite sous l'ancienne Loi, mais depuis que Dieu nous a parlé par son Fils Jésus-Christ, Il n'a plus rien à nous dire et c'est une exigence injustifiable, et injurieuse à Dieu que de ne pas s'en contenter. D'autre part les confesseurs éviteront l'excès contraire; puisque ces communications sont un instrument de Dieu, ils n'en seront ni effrayés, ni scandalisés; mais écouteront bénignement les confidences, et au besoin les imposeront, puis persuaderont leur disciple qu'un seul acte de charité est plus précieux devant Dieu que toutes les communications du ciel; nombre d'âmes en manquent, qui pourtant sont incomparablement plus avancées que d'autres abondamment favorisées sous ce rapport, c. XX.

Le saint docteur passe ensuite aux *perceptions purement spirituelles*, produites sans l'intervention des sens, et reçues dans l'âme passivement : visions, révélations, paroles et sentiments spirituels, c. XXI. Les *visions* peuvent porter sur des substances corporelles, et sur des substances immatérielles : Dieu, les anges, les âmes. Elles requièrent une lumière supérieure, incompatible avec la vie présente si ce n'est par exception. Ces visions de substances spirituelles ne sont pas reçues ici-bas de façon claire et nette; elles peuvent néanmoins se faire sentir dans la substance de l'âme, au moyen d'une connaissance amoureuse accompagnée de touches très suaves; ceci appartient

à la catégorie des sentiments spirituels, dont le saint traitera au moment opportun, lorsqu'il s'agira de la connaissance obscure d'amour, qui est la foi, et qui d'une certaine manière sert en cette vie à l'union divine, comme la lumière de gloire sert à la claire vision dans l'autre. A l'égard des visions intellectuelles de la première espèce, l'âme doit observer les règles données aux chapitres précédents concernant les perceptions surnaturelles sensibles, c. XXII. — Les *révélations* d'ordre purement spirituel, dont quelques-unes appartiennent à l'esprit de prophétie, ont pour objet, ou la notification claire de quelque vérité, ou la manifestation de mystères. Les premières diffèrent absolument des perceptions dont traite le c. XXII. Elles consistent à comprendre des vérités concernant Dieu et les créatures, et cela au-dessus de ce qui est, a été, et sera; connaissances très savoureuses, elles apportent au cœur une joie inexprimable; elles sont réservées à l'âme parvenue à l'état d'union, car elles sont cette union même : Dieu y est senti et goûté, non aussi clairement que dans la gloire, mais pourtant par une touche vive et haute qui pénètre la substance de l'âme. Le démon ne peut s'entremettre ici. L'âme se trouve enrichie de vertus et comblée de jouissances. Elle ne peut que recevoir avec humilité, et ne doit pas renier ces perceptions, comme on l'a recommandé pour les précédentes, car elles sont des faveurs accordées à l'âme détachée de tout, et font partie de l'union. Les perceptions concernant les créatures sont inférieures, et presque sans utilité pour le progrès spirituel; il faut se soumettre au jugement du directeur, et les repousser, s'il le juge convenable, c. XXIV. Les révélations ayant pour objet de découvrir des secrets et des mystères font connaître Dieu en soi, ou Dieu révélé dans ses œuvres, naturelles et surnaturelles. On doit se prémunir contre les contrefaçons diaboliques, et en général se garder prudemment afin d'avancer sans erreur dans la nuit de la foi, c. XXV. — Les *paroles intérieures* peuvent se ramener à trois espèces : les *successives*, c. XXVII, les *formelles*, c. XXVIII et les *substantielles*, c. XXIX. L'auteur fournit dans chaque chapitre une doctrine abondante, théorique et pratique, ramenant toujours son enseignement au but qu'il poursuit. En résumé on ne doit faire aucun cas des paroles successives et formelles, mais se gouverner en tout par la raison et par l'enseignement de l'Église. Dans les paroles substantielles, qui, peut-on dire, opèrent ce qu'elles signifient, il n'y a ni à désirer, ni à rejeter, mais à s'abandonner; pas d'illusion à craindre, ni de l'âme ni du démon. — Les *sentiments spirituels*, c. XXX, sont d'ordre absolument passif; ils opèrent dans la volonté et dans l'intelligence. L'activité de l'âme n'y intervient nullement. Ce sont des touches de l'union opérée passivement dans l'âme.

Le livre III a pour sujet la purification active de la *mémoire* et de la *volonté* par les vertus d'espérance et de charité. L'auteur avertit de nouveau qu'il ne s'adresse pas aux commençants, mais à ceux qui progressent vers l'union divine par la contemplation. Le c. I nous apprend à ne pas retenir les connaissances acquises naturellement par les sens extérieurs; elles font toujours obstacle à l'union, n'étant pas proportionnées à l'être divin; aussi arrive-t-il que l'union vide la mémoire, jusqu'à provoquer la sensation du vertige. Et que l'on ne dise pas que c'est détruire la nature; au début les distractions sont inévitables, mais elles cessent dans l'état d'union habituelle; le fonctionnement des facultés s'en trouve au contraire perfectionné, les œuvres et prières des âmes arrivées à cet état sont toujours efficaces; comme ce fut le cas pour la vierge Marie, élevée dès le principe à ce haut état d'union. Il appartient à Dieu seul de placer l'âme dans cet état surnaturel où la mémoire se vide; on demande simplement à l'âme de s'y disposer dans la mesure de ses capacités, selon les conseils donnés plus loin. Les c. II-IV exposent les dommages causés par les notions distinctes et naturelles, le c. V explique les avantages de l'oubli. La présente doctrine s'applique également aux perceptions naturelles de l'imagination. Du c. VI au c. XII, l'auteur s'occupe de la mémoire imaginative en tant qu'elle retient des notions reçues par voies surnaturelles : visions, révélations, paroles intérieures, sentiments. L'âme doit veiller à ne pas s'en embarrasser; divers dommages pourraient s'en suivre : erreur, vanité, illusion diabolique, obstacle à l'union par l'espérance, le plus souvent notions impropres sur Dieu. Au c. XIII, on signale simplement les connaissances que l'intelligence conserve; l'auteur les place parmi celles de la mémoire, bien qu'elles n'appartiennent pas à la fantaisie. Mais il n'entre pas dans le détail, pour ne pas faire double emploi avec le c. XXIV du l. II où ces connaissances ont été traitées comme perceptions de l'entendement. Saint Jean, à l'encontre d'une opinion qu'on a parfois émise, n'admettrait donc pas la mémoire comme faculté distincte de l'intelligence. En résumé, c. XIV, que l'homme spirituel se tienne dans le vide de tout le créé, faisant usage des maximes exposées l. I, c. XIII et s'élance affectueusement vers Dieu. Mais qu'il ne laisse pas de penser et de se rappeler ce qu'exige son devoir; pourvu qu'il ne s'y attache pas avec esprit de propriété, aucun dommage n'en résultera. Bien entendu, cette doctrine n'a rien de commun avec celle qui prétend supprimer totalement les images de Dieu et des saints.

Nous arrivons à la *nuit obscure de la volonté*, c. XV-XLIV. L'âme doit garder toutes ses forces pour Dieu, les gouvernant par la volonté, et exclure toutes les affections déréglées : joie, espérance, douleur et crainte doivent servir et non commander. En premier lieu vient la jouissance, en tant qu'active et volontaire, provenant de choses distinctes et clairement perçues. Six genres d'objets peuvent la provoquer : temporels, naturels, sensibles, moraux, surnaturels et spirituels. Chaque catégorie est traitée à part, les diverses classes d'objets, étudiées séparément avec leur puissance respective et l'art de s'en servir sans dommage pour l'âme. Ici se place une description magnifique, en un style éloquent et vigoureux, des maux qu'entraîne la jouissance des biens naturels, surtout des charnels. Puis viennent des lumières sur la pratique du renoncement et ses avantages, sur l'humilité et l'amour du prochain : « Nul ne mérite d'être aimé si ce n'est à cause de sa vertu; aimer ainsi c'est aimer selon Dieu et en toute liberté; plus alors l'affection grandit plus aussi croît l'amour de Dieu. » C. XXII. Avec quelle discrétion le saint enseigne l'usage des biens sensibles! Quelle sagesse, quelle science dans ces conseils, sur la manière de distinguer entre la saveur sensible utile et la nuisible, car il en existe dont certaines âmes ont besoin, pour aller à Dieu, c'est conforme à l'ordre établi par Dieu même, qui veut par là être mieux connu et aimé. Celui qui ne sentirait pas cette liberté d'esprit par rapport aux objets et goûts sensibles, mais y attacherait sa volonté, devrait absolument s'en priver, c. XXIII. Plus loin, l'auteur explique comment le sensible, dans l'âme purifiée, étant soumis à l'esprit, devient un docile instrument, au point que l'âme arrive à goûter le spirituel même par ses puissances sensitives, c. XXV. Les vertus naturelles (biens moraux), reçoivent une récompense d'ordre naturel, car Dieu aime tout ce qui est bon, même dans le barbare et le païen. Le chrétien peut donc s'en réjouir à ce titre, mais ne doit pas en rester là; son devoir est de mettre sa joie dans la vertu par motif d'amour de Dieu et en vue de la

vie éternelle, c. XXVI. Les biens surnaturels sont donnés pour l'utilité de tous, à la différence des biens spirituels, qui font l'objet d'un commerce intime et privé entre Dieu et l'âme. Ils procurent un double avantage, temporel d'une part, spirituel et éternel de l'autre, on ne doit s'en réjouir qu'à ce dernier titre. Dieu permet sans doute à la nature et au démon d'imiter ses œuvres. Celles qui sont authentiquement divines sont reconnaissables au profit qu'elles apportent à qui les opère, c. XXIX. Ceci amène l'auteur à développer sa pensée en parlant des sorciers, magiciens, etc., qui ont pactisé avec le démon, c. XXX. Voici enfin la sixième et dernière classe de biens, les spirituels destinés à acheminer l'âme vers l'union divine. On peut en faire une double classification : *a*) biens pénibles et biens agréables, partagés de part et d'autre en obscurs et confus, clairs et distincts; *b*) biens intellectifs, affectifs, imaginatifs. Il ne sera question ici que des biens spirituels agréables, dont l'objet est clair et distinct. L'étude du reste est réservée à la nuit passive On en compte quatre espèces : *a. emotifs* : images et statues des saints, oratoires, cérémonies du culte, lieux et exercices de dévotion. Avec beaucoup de sens théologique, l'auteur combat les superstitions et les pratiques vaines et indiscrètes; et par ailleurs, avec beaucoup de sens artistique, il disserte sur les églises et les lieux de prière, c. XXXII-XLIII. — *b. Provocatifs* : c. XLIV, la prédication, considérée au double point de vue du prédicateur et des auditeurs. Le saint proclame la valeur de l'art de la parole, qui, dit-il, sauve les causes en péril, comme l'absence de rhétorique perd les meilleures causes... La *Montée du Carmel* se termine ici sur une phrase inachevée. Deux espèces de biens spirituels ne sont pas expliqués : les *directifs*, et les *perfectifs*. Le P. Gerardo opine que par directifs, Jean entend ce qui concerne la direction spirituelle; les perfectifs seraient les vertus et les grâces divines. Le saint se proposait aussi de traiter l'espérance, la douleur et la crainte. Voir l. III, c. XV. Nous ignorons si ces plans ont été réalisés.

A la suite de la *Montée*, l'édition critique publie deux fragments inédits, et les attribue à saint Jean : *La jouissance, première affection de la volonté. Nul objet de l'appétit n'est un moyen proportionné à l'union divine par la volonté. — Pour s'unir à Dieu, la volonté doit être vide de tout appétit naturel.* On retrouve dans ces textes le style et la doctrine de notre saint.

3. *Analyse de la Nuit obscure.* — Le livre intitulé *Nuit obscure* a pour thème le cantique déjà commenté dans la *Montée du Carmel*. Les deux premières strophes exposent les effets des deux purifications spirituelles, des sens et de l'esprit; les six autres comprennent les effets multiples et merveilleux de l'illumination spirituelle et de l'union d'amour avec Dieu. Notons de suite que cette dernière partie nous manque; la *Nuit obscure*, comme la *Montée*, contenue dans les mss que nous possédons, est inachevée. Conformément au dessein annoncé, *Montée*, l. I, c. I, l'auteur va expliquer le second *aspect* de la « Nuit » des sens et de l'esprit et non pas, qu'on le remarque bien, une autre *partie* de cette nuit. Il s'agira de *lo pasivo* c'est-à-dire de ce que Dieu fait dans l'âme sans autre concours positif de sa part que son libre consentement.

Et d'abord, pourquoi cette action spéciale de Dieu ? Parce que l'âme est incapable par sa propre industrie de se purifier autant que le requiert l'union d'amour; sans doute convient-il qu'elle travaille de son mieux à s'y disposer, mais Dieu doit y mettre la main pour parachever l'œuvre. Strophe I, vs. 1, § IV. D'où description des imperfections propres aux commençants, ramenées aux sept péchés capitaux. Str. I, § I-VIII. Le saint docteur, en psychologue averti, fouille tous les replis de la nature humaine déchue avec une pénétration extraordinaire, encore avoue-t-il n'avoir signalé que le plus important. Dieu fait donc progresser en opérant l'universelle suppression des goûts et saveurs à l'endroit du créé. C'est la Nuit dite « passive ».

Et par quel moyen opère-t-il ? Par la nuit de contemplation, qui produit deux sortes de ténèbres ou purifications, selon les deux parties de l'âme, la sensitive et la spirituelle. On débute par la nuit des sens qui est très commune. Celle de l'esprit est le propre des avancés; elle est très rare, § IX. L'auteur entre en matière en donnant les trois signes auxquels le spirituel discerne expérimentalement la nuit des sens, § X, puis il indique la conduite à tenir, § XI. On rencontre ici le texte, ayant trait à l'appel à la contemplation : *porque no à todos los que se ejercitan de proposito en el camino del espiritu lleva Dios à contemplación ni aun à la mitad : el porqué, el se lo sabe.* « Dieu n'élève pas à la contemplation tous ceux qui s'exercent délibérément dans le chemin de l'esprit, pas même la moitié; le pourquoi, Lui seul le sait. » Ce texte fait difficulté pour les tenants de « la contemplation accessible à tous » (cf. Arintero, O. P., *Cuestiones misticas*, Salamanque, 1920, 2e édit.). Notons aussi que certains écrivains distinguent les « signes » donnés dans la *Montée*, l. II, c. XI et XII, de ceux de la *Nuit obscure*. D'autres y voient des notions qui se complètent mutuellement.

A la purification passive des sens succède celle de l'esprit, mais pas toujours immédiatement; cette purification est nécessaire pour achever de spiritualiser l'âme, encore appesantie par le corps. Celle-ci reçoit des communications qui produisent des faiblesses, fatigues, ravissements, extases, secousses des os, preuve que les communications ne sont pas purement spirituelles, comme le requiert l'union. Le traitement par la nuit de l'esprit fait graduellement disparaître ces imperfections, et d'autres encore, habituelles et actuelles. L'auteur observe ici que les deux parties de l'âme ne se purifient jamais bien l'une sans l'autre. La nuit des sens devrait s'appeler réforme, et cohibition de l'appétit, plutôt que purgation, car les désordres de la partie sensitive tiennent de l'esprit leur origine et leur force. Mais avant de les soumettre conjointement à une même action purifiante, il fallait accommoder les sens à l'esprit.

En quoi consiste cette action spéciale de Dieu ? C'est la contemplation infuse, ou *Théologie mystique*, dans laquelle Dieu instruit secrètement l'âme en perfection d'amour, sans que celle-ci agisse de son propre mouvement, ni même comprenne cette divine influence. Elle est cette sagesse amoureuse de Dieu, disposant l'âme par purification et illumination à l'union d'amour, celle-là même qui purifie les esprits bienheureux. En cette vie, à cause de la disproportion, elle est cependant nuit obscure, pénible, affligeante. Les extrêmes, le divin et l'humain, sont appelés à s'unir étroitement, intimement; l'humain doit subir une transformation radicale que saint Jean désigne par les expressions les plus fortes : désassimilation intérieure, destruction expérimentée dans la substance de l'âme, sécheresse, vide, pauvreté, nudité etc. Cet état est un véritable purgatoire anticipé, et l'âme qui le subit maintenant ne séjournera pas plus tard, ou du moins ne sera que peu de temps, dans celui d'outre-tombe, car une heure de ce purgatoire ici-bas est plus efficace que plusieurs heures dans l'autre vie. La volonté, § III. a aussi sa grande part de terribles souffrances; malgré certains soulagements, certaines consolations intermittentes, l'âme sent qu'elle n'est pas au bout de ses peines. A propos du purgatoire le saint docteur ne dit pas que les âmes y doutent

positivement de leur salut; mais elles ignorent la durée de leurs peines et surtout, ne voient pas en elles-mêmes une cause qui les ferait cesser; elles n'ont l'expérience que de leur misère, et non de l'amour que cependant elles donnent à Dieu consciemment et de tout leur pouvoir. Une telle douleur s'explique par la nature de l'amour, et l'absence de l'Aimé.

Après le tableau des souffrances, voici les effets admirables d'illumination intérieure, § v; ce n'est pas Dieu qui torture intentionnellement, c'est l'âme qui pâtit de sa propre résistance, § vi.

Le second vers de la première strophe célèbre le commencement d'une véhémente passion d'amour divin, fruit des rigoureuses épreuves, qui pourtant ne sont pas terminées. L'auteur annonce les règles pour discerner les mouvements naturels des surnaturels; il énumère les propriétés de la contemplation ou théologie mystique, d'après saint Thomas. Elle est secrète, ignorée des créatures, même du démon; l'état qu'elle détermine est sujet à des fluctuations, d'où l'image « *Par l'escalier secret je suis sortie déguisée,* » str. II, vs. 1; la contemplation est science d'amour, connaissance infuse et amoureuse de Dieu, illuminant l'âme et l'embrasant pour l'élever graduellement jusqu'à Dieu son créateur. Str. II, vs. 2. Les degrés de l'escalier se reconnaissent aux effets, on ne peut les voir en eux-mêmes par voie naturelle; ces effets sont, d'après saint Bernard et saint Thomas, les dix degrés de l'échelle mystique; noter que sans l'humilité on ne peut se maintenir sur aucun degré. Celui qui meurt lorsqu'il se trouve sur le neuvième, ne passe point par le purgatoire. Le dixième degré appartient au ciel. L'auteur achève sa matière en expliquant la « cachette » de l'âme; « Quand Dieu la visite par l'intermédiaire du bon ange, l'âme ne marche pas encore totalement dans l'obscurité et en secret. Mais lorsque Dieu la visite par lui-même, elle est cachée à l'ennemi; la Divine Majesté demeure substantiellement dans l'âme; ni ange, ni démon ne parviennent à connaître leurs communications réciproques; ce sont les touches substantielles de divine union entre l'âme et Dieu, le degré suprême d'oraison. » Str. II, vs. 4. L'âme est établie dans un état de paix semblable à l'état d'innocence d'Adam, quoique n'étant pas tout à fait délivrée de toutes les tentations de sa partie inférieure, vs. 5. La *Nuit obscure* se termine ici par une très brève exposition de la strophe 3ᵉ, sans commentaire développé.

2° *La Vive flamme d'amour* commente les quatre strophes du cantique chanté par l'âme parvenue à l'état de transformation en Dieu, mais dans un degré d'amour plus consommé, plus parfait, qui lance des étincelles et des flammes. Sous l'influence des profondes et délicates douceurs de l'amour, elle dit quelques-uns de ses merveilleux effets. Ici surtout saint Jean de la Croix se révèle docteur mystique par excellence; mais il est aussi à l'occasion, théologien de la mystique.

Le traité de la *Vive flamme* se refuse au résumé analytique. Il est tout entier descriptif. Un souffle de vie intense anime la pensée; le style est enflammé, enthousiaste, d'une éloquence fortement communicative. « On a dit à juste titre que pour parler de l'amour divin avec plus de pénétration, il faudrait avoir joui de la béatitude même. Les pages écrites par sainte Thérèse sur ce sujet, pour admirables qu'elles soient, n'atteignent pas la profondeur de vues, ni la puissance d'expression de saint Jean. Se trouvant en présence de l'infini obscur, puisque l'amour de Dieu c'est Dieu même, le saint ne fait que décrire les impressions qu'il a reçues, seul moyen qui reste à la disposition de l'intelligence dans cet état exceptionnel. Bien qu'il s'en défende, et c'est l'opinion du P. Gerardo, il fait le récit de son expérience personnelle, et nous a donné ainsi une sublime contemplation de l'*amour le plus qualifié* plutôt qu'un traité. » Hoornaert, *op. cit.*, t. iii, avant-propos, p. xxxiv

L'objet de la *Vive flamme* est, nous l'avons dit, l'état de transformation en Dieu par l'amour. La première strophe expose le fait que l'âme étant toute à Dieu par l'amour, et blessée à mort, désire l'union parfaite, éternelle et immuable. La seconde strophe décrit les effets produits dans l'âme par cet amour; ils sont figurés par le cautère, la plaie, la touche, la main. La troisième chante l'amour que l'âme, dans cet état, rend au Bien-Aimé, capable qu'elle est de connaître et d'aimer; l'amant n'est satisfait que lorsque toutes ses capacités s'occupent dans l'Aimé. Et dans la quatrième il s'agit des retours ineffables de Dieu vers l'âme. Notons simplement, au courant de la lecture, quelques points de doctrine.

C'est à l'Esprit-Saint, l'esprit de Jésus, que saint Jean attribue toute l'œuvre. Ce même feu divin qui glorifie au ciel, purifie ici-bas, et par là dispose à l'union transformante. L'Esprit-Saint est le principe moteur de tous les actes et opère dans le « centre » de l'âme. Il n'y avait pas jusqu'ici acte d'amour proprement dit, quand l'âme agissait *como de suyo* « par elle-même »; alors c'était *disposition* à cet amour, c'est-à-dire dispositions en désirs et sentiments successifs, *que nunca llegan à ser actos perfectos,* « qui n'arrivent jamais à être des actes parfaits. » (La première rédaction de la *Vive flamme* porte : *que muy pocos llegan à ser actos perfectos de amor à contemplación* « dont bien peu arrivent à être des actes parfaits d'amour de contemplation, » nuance qu'il importait de signaler, *op. cit.*, t. ii, p. 406, str. I, vs. 6). Les actes spirituels sont infusés par Dieu (*ibid*). L'âme doit s'exercer ici-bas à l'amour. Peu d'âmes parviennent à un état si élevé, et il est accordé principalement à ceux dont l'esprit et la vertu doit passer à des disciples, Dieu donnant les prémices aux chefs dans la mesure proportionnée à la postérité qu'Il leur destine. Str. II, vs. 2, p. 414. Dieu permet que le corps même porte les traces des blessures de l'âme, comme en saint François d'Assise. Les délices sont plus intenses, et saisissent plus subitement, lorsque l'âme seule est blessée, et non la chair; néanmoins un puissant effet spirituel peut se répercuter dans le sens. Qu'est-ce que la « touche » mystérieuse ? « Vous m'avez touché de la splendeur de votre gloire et de la figure de votre substance, qui est votre Fils; c'est Lui qui est cette touche délicate dont vous m'avez atteint avec la force du cautère », touche substantielle, de la substance de Dieu à la substance de l'âme; beaucoup de saints l'ont expérimentée ici-bas. Elle contient une saveur de vie éternelle, non au degré parfait, mais très réelle cependant; l'âme en jouit selon ses puissances et selon sa substance; le corps lui-même s'en ressent, quelquefois jusqu'aux extrêmes articulations des pieds et des mains. Saint Jean revient ici sur un de ses thèmes favoris : la nécessité de porter la croix de Jésus. « C'est le moment de dire pourquoi il en est si peu qui arrivent à ce haut état de perfection; le motif n'en est pas en ce que Dieu désire qu'il y ait peu d'âmes élevées, » ... *que no es, porque Dios quiera que haya pocos espiritus levantados;* Il voudrait au contraire que toutes fussent parfaites, mais Il trouve peu de vases capables d'une œuvre si sublime : on refuse toute souffrance, et en même temps on désire devenir parfait. (La variante du ms. de Burgos présente le même sens : *No es porque no quiera que hubiese muchos de los espiritus levantados.* « Ce n'est pas qu'il ne désire qu'il y ait beaucoup d'âmes élevées. Str. II, vs. 5. Nous l'avons notée ici cependant, vu l'importance doctrinale de ce texte. Comparer avec la *Nuit obscure*, str. I, § ii,

cité plus haut : pourquoi Dieu n'introduit pas dans la « Nuit de l'esprit » tous ceux qui s'exercent à la vie spirituelle.)

La strophe III découvre les attributs divins révélés à l'âme dans l'union d'amour et qui sont autant de « lampes de feu ». C'est la plus haute connaissance de Dieu possible en cette vie. L'âme purifiée complètement éprouve la soif insatiable de l'union; mais Dieu la fait attendre encore; état douloureux s'il en fût, où l'âme souffre d'une privation infinie, où son amour ne soulage nullement sa peine, car elle ne possède Dieu que par grâce, et pas encore par union; par la grâce il y a amour réciproque, comme entre fiancés, qui tout en s'aimant, ne se possèdent mutuellement qu'en désir et en promesse, se font des cadeaux et des visites; ce sont les préparatifs; mais dans l'union il y a l'amour comblé, satisfait, complété par la communication et la possession réciproque; c'est le mariage spirituel. L'âme n'en est encore qu'au désir, disposition préalable à l'union, § III. Le saint docteur revient ici avec complaisance sur sa matière préférée : la direction spirituelle des âmes contemplatives, § IV-XVI. Que l'âme marche par le chemin de la foi, où Dieu seul est un guide sûr, et qu'elle ne se confie pas à la direction des « trois aveugles », le maître spirituel incompétent, le démon et elle-même. L'auteur répète les signes de l'état contemplatif, et les justifie longuement, il décrit la notion générale et amoureuse de Dieu « reçue passivement dans l'âme selon le mode surnaturel de Dieu, et non selon le mode naturel de l'âme, » § VI, ses rapports avec les actes spécifiés, l'attitude opportune de l'âme, le rôle du directeur spirituel, les maux que peut engendrer son ignorance, et leur cause. Le style est ici singulièrement combatif; on devine au mot *alumbramiento* « illuminisme » l'adversaire que le grand mystique a en vue. Les § VI-XIII rappellent avec fermeté les devoirs du directeur spirituel. Puis vient l'étude des ruses et des efforts du démon, celle enfin des erreurs possibles de l'âme elle-même. Le § XVII et les suivants continuent le commentaire interrompu. En parlant de l'élimination de l'appétit naturel, à propos du vs. 4, saint Jean montre que le désir même de Dieu peut n'avoir aucune valeur surnaturelle. Les « cavernes du sens » étant toutes baignées et imprégnées de la lumière des « lampes de feu », elles rendent au Bien-Aimé tout ce qu'elles ont reçu de Lui. Il semble difficile de pénétrer plus au fond dans le mystère de notre vie divine. « Par le moyen de cette transformation substantielle, l'âme est comme l'ombre de Dieu et elle « agit » en Dieu et pour Dieu ce qu'Il « agit » en elle pour soi-même et à sa manière, car les deux volontés n'en font qu'une. » C'est la possession en commun de la divine essence. La doctrine développée ici est un vrai commentaire de saint Thomas : *Caritas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicationem beatitudinis æternæ*, IIa, IIæ, q. XXVI, a. 2; le docteur mystique approfondit toutes les excellences et merveilles de l'amitié entre Dieu et l'âme. La quatrième strophe met le comble à cette sublime doctrine, en célébrant les « réveils » et l'aspiration de Dieu habitant en secret dans l'âme comme dans sa propre maison, et ne se découvrant qu'à elle. Quant à « l'aspiration », saint Jean renonce à en parler tant elle est inexprimable.

3° *Le cantique spirituel.* — Nous ne pouvons faire ici une étude approfondie de la valeur des deux séries de mss déjà signalées, qui nous transmettent le *cantique spirituel.* Il faudrait vérifier de près les conclusions du P. Gerardo dans son édition critique, où il donne en entier les deux rédactions. La seconde (ms. de Jaën), placée en tête, contient de nombreuses additions attribuées au saint, notamment, au début, un *argumento*, qui synthétise les strophes d'après la division traditionnelle des trois voies purgative, illuminative et unitive. Cet « argumento » n'existe pas dans le ms. de Sanlúcar de Barrameda (première rédaction), ms. que l'auteur a pourtant revu, ainsi qu'en font foi les nombreuses notes écrites de sa main, et cette mention suivie de sa propre signature : « Ceci est le brouillon qui a été mis au net depuis. » *Este libro es el borrador de que ya se sacó en limpio. fr. Ju*[n] *de la* [illegible]. — Il n'existe pas davantage dans la traduction française de René Gaultier, 1622, traduction faite d'après un ms. que possédait la vénérable Mère Anne de Jésus. Voir plus haut, col. 771. Or en comparant l'*argumento* avec le *prologo* identique dans les deux rédactions, on peut se demander dans quel sens la division des trois voies est applicable au *Cantique spirituel.* D'après ce prologue il s'agit d'un tableau à décrire, d'un état d'âme à manifester par un dialogue entre l'âme et l'Époux, dans une forme visiblement inspirée du *Cantique des cantiques.* Saint Jean essaye de révéler ce que l'Esprit Saint fait comprendre aux âmes amoureuses où Il habite; leurs sublimes sentiments et leurs aspirations. Ses commentaires, dit-il, ne sont que l'accessoire des strophes, ils n'en épuiseront pas le sens, et l'on n'est pas tenu de s'y attacher exclusivement; chacun pourra trouver dans le Cantique lui-même la nourriture appropriée à ses capacités et à ses dispositions; s'il fallait confiner l'interprétation dans les limites de concepts déterminés, cela ne serait pas du goût de tout le monde, ni conforme à la sagesse mystique, qui provoque l'amour à la manière de la foi, sans connaissance distincte. Cependant, chemin faisant, selon que l'exigera la matière, il touchera brièvement certains points relatifs à l'oraison; non les plus communs, mais les plus extraordinaires. « Ce ne sera pas en vain, que j'aurai traité un peu de la théologie scolastique qui concerne le commerce intérieur entre Dieu et l'âme; bien que Votre Révérence (la Vén. Anne de Jésus) n'ait pas la pratique de cette théologie grâce à laquelle on pénètre les vérités divines, vous possédez cependant l'exercice de la théologie mystique, qui s'acquiert par l'amour; et en lui, non seulement on comprend, mais de plus on goûte. » — Il faudrait examiner du même point de vue l' « anotación » qui ouvre le commentaire de la seconde rédaction; elle semble s'inspirer du même esprit que l' « argumento ». — Ajoutons encore une donnée à l'exposé de la question. La « Declaración » de la « Canción I » dit expressément : « L'âme énamourée du Verbe Fils de Dieu, son Époux, désirant s'unir à Lui dans la claire vision de son essence, exprime des anxiétés d'amour, et se plaint de son absence, d'autant plus que l'Époux l'a blessée de cet amour *qui l'a fait sortir de toutes les créatures* et d'elle-même... » L'auteur suppose évidemment que la purification initiale est un fait accompli au moment où l'âme commence à chanter le *Cantique.* Celui-ci dépeindrait donc des états mystiques. Il faudra donc s'assurer du texte, et serrer de près la doctrine avant de risquer un jugement. Les idées théologiques et philosophiques des autres traités se retrouvent dans le *Cantique.* Jean a utilisé ici en vrai maître la forme lyrique. « Constatons aussi que la mystique spéculative y intervient à peine, et laisse dominer la mystique expérimentale. L'intérêt spécial du *Cantique* est là. Hoornaert, *op. cit.*, t. IV, p. XII.

4° *Appréciation générale.* — Durant sa vie, saint Jean fut persécuté à cause de sa doctrine et déféré plusieurs fois à l'Inquisition; une nouvelle tempête se déchaîna lors de la publication de ses œuvres; mais il fut brillamment défendu et avec succès. Voir la bibliographie. L'Église s'est prononcée elle aussi : *Apostolicæ Sedis judicio divinitus instructus, libros de mystica theologia cælesti sapientia refertos conscripsit,*

dit de lui le Bréviaire romain, 24 nov. Cet éloge les contient tous. Saint Jean de la Croix était philosophe, théologien, poète, artiste, directeur spirituel, écrivain; dans tous ces domaines il s'affirma avec une incontestable supériorité dont tous ses contemporains ont laissé des témoignages impressionnants.

Il était particulièrement versé dans la sainte Écriture. « Le texte biblique est intimement mêlé à l'œuvre de Jean de la Croix... Les témoignages confirment ici ce que l'étude des écrits eût suffi à nous faire deviner. Ils nous apprennent que Jean de la Croix faisait de la Bible sa lecture ordinaire, qu'il savait d'ailleurs l'Écriture presque entièrement de mémoire, comme il était possible de s'en assurer en l'entendant faire dans les chapitres ou au réfectoire, des leçons improvisées, improvisations qui prolongeaient un travail intérieur. C'est ainsi qu'un témoin attentif signale l'étude silencieuse que Jean de la Croix entreprend des Livres saints dans les coins les plus solitaires du couvent de Grenade. Le même témoin note que Jean de la Croix excellait à commenter l'Écriture et, en particulier, le Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, les Proverbes, les Psaumes. Un manuscrit fait allusion à ces entretiens spirituels où Jean de la Croix expliquait jusqu'à trois ou quatre fois, et comme en des plans de croissante profondeur, le même évangile ou le même psaume. Ce dernier renseignement est précieux puisqu'il nous fait surprendre, à la source, la technique que nous retrouvons dans l'œuvre composée... Ces documents suffisent à nous faire pressentir de quelle manière Jean de la Croix introduit en son œuvre les textes bibliques. Les passsages allégués ne se surajoutent pas à la page composée; sans doute ne sont-ils pas le plus souvent cherchés à travers un livre que l'écrivain consulte. Ils nourrissent sans cesse la pensée créatrice et ne s'en peuvent séparer. Il est certain que saint Jean de la Croix a suivi le texte de la Vulgate... Il est sûr que la traduction que Jean de la Croix donne des textes qu'il choisit est bien sienne. Cette assertion peut être prouvée. » J. Baruzi, *op. cit.*, *Le problème des citations scripturaires*, etc.

Le saint docteur s'était assimilé de même façon toutes ses lectures; il cite peu, et sans références : saint Augustin, saint Grégoire, saint Bernard, saint Thomas, le pseudo-Denis, Boèce, et Aristote. Ses œuvres portent le cachet de la plus profonde originalité. Mgr Waffelaert, évêque de Bruges estime qu'il a dû connaître le grand mystique brabançon, le bienheureux Rusbroeck. *Collationes Brugenses*, t. XV-XVIII, *pass.* Le P. Wenceslao del S. Sacramento, O. C. D., relève pourtant une dissemblance marquée d'avec la doctrine de ce mystique. *Fisionomia de un Doctor*, p. 69.

S'il l'on veut résumer en un mot la spiritualité de saint Jean de la Croix, on dira que cet auteur veut enseigner ce que l'âme peut et doit faire soi pour correspondre à l'action mystique divine, soit pour s'y disposer. Selon lui, renoncement ne signifie pas seulement répression de l'appétit sensitif et de tout appétit désordonné, mais *négation* de l'appétit; c'est là son *rien*, son *vide*. Jean n'exige pas la suppression de l'appétence, elle est impossible, et d'ailleurs contre nature, il l'affirme. Il n'impose plus, d'une façon immédiate, de *régler* l'appétence; il tend directement à faire prédominer l'esprit par la *négation* de l'appétence, par le vide et le silence intérieur, par la « nuit ». Le procédé est radical : s'attaquer au fond, dénier à l'appétit son mouvement vital naturel, c'est la condition favorable, indispensable, d'après lui, à la domination effective de la vie surnaturelle; le discernement dans l'usage des créatures, objets de l'appétit, s'en suivra par la logique même des choses. Telle est la spécialité de l'ascèse de saint Jean de la Croix : *Tout* et *Rien*. Voilà ce qu'il appelle « s'exercer dans la voie de l'esprit » ; là est pour lui la disposition qui rend apte à la voie contemplative. Et sans doute l'on ne remarque pas, dans ses écrits, qu'il exige une grâce d'ordre spécial pour pratiquer son ascèse, du moins en ce qui concerne la « nuit des sens ». Mais au début de la « nuit active » de l'esprit, *Montée*, l. II, c. v, nous lisons qu'il s'adresse principalement à ceux qui ont commencé à entrer dans l'état de contemplation. Ailleurs saint Jean affirme que Dieu n'élève pas à la contemplation tous ceux qui, d'initiative personnelle, s'exercent dans « la voie de l'esprit ». Il affirme en outre que Dieu n'exige pas toujours cette préparation active, d'initiative personnelle, car il arrive que Dieu place d'emblée certaines âmes dans la voie passive; elles ne seront pas de ce chef dispensées de « s'exercer dans la voie de l'esprit », mais elle ne le feront pas activement, d'initiative personnelle — redisons-le — « *como de suyo* ». — La doctrine du « rien » suscita de nombreuses et âpres contradictions; elle heurtait de front la tendance à matérialiser l'ascèse; elle provoqua les objections de ceux qui estimaient trop large, et incontrôlable, prêtant à l'illusion, la part faite à l'action divine. Peu à peu ces objections se sont évanouies, saint Jean de la Croix aura autant d'admirateurs qu'il comptera de fidèles disciples. Puisse la sainte Église combler leurs vœux, et les vœux de l'ordre du Carmel, en décernant, officiellement, à notre saint, le titre de « docteur mystique ».

I. Éditions. — *Éditions latines :* Cologne, 1622, 1639, 1710; la traduction est due au P. André de Jésus, carme déchaussé polonais. — *Éditions italiennes :* Rome, 1627 et 1637; neuf éditions à Venise, 1643, 1658, 1671, 1682, 1707, 1719, 1729, 1739 et 1748; Gênes, 1858; Milan, 1912. — *Éditions flamandes.* Anvers, 1637; Gand, 1693; Gand, t. I, 1916, t. II, 1917, par le P. Henri de la Sainte-Famille, traduction de l'édition du P. Gerardo : *Bestijging van den Karmel, Donkere Nacht, Levendige Liefdevlam, Geestelijke Liefdezang.* — *Éditions allemandes.* Prague, 1697 et 1725; Augsbourg, 1753; Soulzbach, 1830; Ratisbonne, 1858 et 1859. — *Éditions anglaises.* Londres, 1864, 1888, 1906. — *Éditions françaises.* La première est de René Gaultier, Paris, 1621; elle contient la *Montée du Carmel*, *La Nuit obscure*, et la *Flamme d'amour*. Le traducteur y mit la main avant que ne parût la première édition espagnole de 1618. En 1622, à Paris, René Gaultier publia le *Cantique d'amour divin entre Jésus-Christ et l'âme dévote*, qui est le *Cantico espiritual*. Rappelons que la première édition espagnole dudit traité est postérieure : Bruxelles 1627. J'ai sous les yeux la réimpression, Paris, 1627, du travail de Gaultier, de 1621, « revue et corrigé sur l'espagnol pour la deuxième édition », comprenant les trois grands traités du saint; le *Cantique spirituel* est absent. En tête de la *Vive flamme d'amour* on lit : « reveuë et corrigée sur l'original pour la dernière édition ». — Traductions du R. P. Cyprien de la Nativité, O. C. D., Paris, 1641 et 1665; du R. P. Maillard, S. J., Paris, 1694; Avignon, 1834; Besançon, 1846, Paris, 1850 et 1864; de l'abbé Gilly, 1865, *La Montée et la Nuit obscure*, Nîmes, 1893; Le *Cantique* et la *Vive flamme*, de la Mère Marie-Thérèse de Jésus, Paris, 1875; édition des carmélites de Paris, œuvres complètes, Poitiers, 1880, 1890, 1903, 1910, avec préface par le R. P. Chocarne, dominicain. — Traduction faite par le chanoine H. Hoornaert, sur l'édition du P. Gerardo, Desclée, Paris. 1re édition en trois volumes : t. I, 1915; t. II, 1916; t. III, 1919, 2e édition en quatre volumes, t. I et t. II, 1922; t. III et IV, 1923. Ce travail a le mérite d'être complet. Les différentes introductions accusent la compétence dans les appréciations d'ordre littéraire, et il faut les retenir. Mais sous d'autres rapports, nous devons faire quelques réserves. M. Hoornaert accepte, sans la vérifier du point de vue critique, l'édition du P. Gerardo. Dans les textes qui lui sont personnels, et même dans la traduction il semble parfois être sous l'influence d'idées préconçues, celle par exemple de voir dans la *Montée du Carmel* un livre destiné à la voie active, ou, comme il s'exprime, à l'*état actif* parce que le saint auteur y traite de la purification de l'âme *quanto a lo activo*. Il confond *voie active* avec *nuit active*. Voir l'exposé de la doctrine. Après soigneuse confrontation, il faut aussi constater que la traduction n'est pas fidèle en beaucoup d'endroits, malgré les quelques cor-

rections importantes apportées à la seconde édition. — Fr Idelphus, des frères des Écoles chrét. († 1922), *Poèmes mystiques de saint Jean de la Croix*. Traduction en vers français avec texte espagnol en regard, Paris, 1922.

II. Travaux. 1° *Biographie*. — Cosmas de Villiers, *Bibl. carmelitana*, Orléans, 1752, t. i, col. 829 sq ; Jeronimo de S. José, O. C. D., *Historia del venerable Padre fr. Juan de la Cruz*, Madrid, 1618, 1641 : abrégé du même ouvrage, Bruxelles, 1674 ; José de Jesus-Maria (Quiroga), O. C. D., *Historia de la vida y virtudes del Ven. P. fr. Juan de la Cruz*, Bruxelles, 1628 et 1632, traduction française par Élisée de Saint-Bernard, O. C. D., Paris, 1638; Dosithée de Saint-Alexis, O. C. D., *Vie de saint Jean de la Croix*, Paris, 1727, avec une dissertation « où l'on fait voir que la doctrine de saint Jean de la Croix est opposée à celle des faux mystiques ; *Respuesta a algunas razones contrarias a la contemplacion afectiva y oscura que nuestro Padre F. Juan de la Cruz... enseña en sus escritos*. Madrid, Bibl. nat., ms. *8273*; Anonyme; *Compendio della mistica Theologia di San Giovianni della Croce*, Sienne, 1886 ; Man. Muñoz Garnica, *San Juan de la Cruz, ensayo historico*, Jaën, 1875 ; Mgr Demimuid, *S. Jean de la Croix*, Paris, 1916, collect. *Les Saints* ; Wenceslao del S. Sacramento, O. C. D., *Fisionomia de un doctor*, Ensayo critico, Salamanque, 1913, 2 vol.

2° *Études sur la doctrine*. — Diego de Jesus, O. C. D., *Apuntamientos y advertencias en tres discursos, para mas facil intelligencia de las frases misticas, y doctrina de las Obras espirituales, de nuestro beato Padre San Juan de la Cruz*, dans l'édition d'Alcala, 1618, et celle de Séville, 1703; traduction française de René Gaultier, dans l'édition du P. Cyprien de la Nativité, O. C. D., Paris, 1641; Jeronimo de San José, O. C. D., *Dibujo del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, dans l'édition de Barcelone 1883, ainsi que dans d'autres plus anciennes ; José de Jesus-Maria, O. C. D., (Quiroga) *Subida del alma a Dios y entrada en el paraiso*. 2 vol., Madrid, 1656, 1659; *Apologia mistica en defensa de la contemplación divina*, Madrid, Bibl. nat., ms. *4478*; anonyme et inédit, *Una defensa brevissima de la doctrina de santa Teresa de Jesus y de san Juan de la Cruz*, Madrid, Bibl. nat., ms. *8273*; Louis de Ste-Thérèse, O. C. D., *Explication de cet énigme* (le dessin du Mont symbolique) *qui comprend succinctement toute la doctrine mystique des œuvres spirituelles du R. P. Jean de la Croix*, dans l'édition française de Paris, 1641; Fr. Antonio Arbiol, O. M., *Mistica fundamental de Cristo Senor Nuestro explicada por el glorioso y beato Padre San Juan de la Cruz*, Madrid, 1761 ; Basilio Ponce de Léon, O. S. A., *Respuesta... a las notas y objecciones que se hicieron a algunas proposiciones del libro de Fray Juan de la Cruz por los Calificadores del Santo Oficio*, 1622, l'original n'est pas retrouvé; deux censures favorables au saint, l'une du P. Antolinez, O. S. A., 4 septembre 1623, l'autre du P. de Araujo, O. P., 12 juillet 1623; Nicolas de Jésus Maria, O. C. D. (Centurioni), *Elucidatio theologica circa aliquas phrases et propositiones theologiæ mysticæ... quæ in spiritualibus libris venerabilis Parentis nostri Joannis a Cruce... reperiuntur*, 1re édit. à Alcala de Hénares, 1631; traduction française du P. Cyprien de la Nativité dans l'édition des œuvres, Paris, 1641; traduction nouvelle dans les *Études Carmélitaines*, années 1911, 1912, 1913 et 1914; Bossuet disait de l'auteur « qu'il était le plus savant interprète de saint Jean de la Croix » ; le P. Gerardo cite encore plusieurs apologies et commentaires. Voir aussi : anonyme, *Compendio della mistica teologia di san Giovanni della Croce*, Sienne, 1886; A. Poulain, S. J., *La mystique de S. Jean de la Croix*, Paris, 1893; Berthier, S. J., *Analyse sommaire en onze lettres*, dans l'edition du P. Maillard, S. J., Besançon, 1846; Ludovic de Besse, O. M., *Eclaircissements sur les œuvres mystiques de saint Jean de la Croix*, Paris, 1893; P. Angel Maria, O. C. D., *Suma espiritual de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1904; Mme Carré Chataignier, *Essai sur les images dans l'œuvre de saint Jean de la Croix; thèmes directeurs et classes d'images*, thèse, Bordeaux, 1923; cf. *Bulletin hispanique*, t. xxv, n. 3, juillet-septembre 1923, p. 265; Claudio de Jesus Crucificado, O. C. D., *San Juan de la Cruz y el Doctor angelico*, article du périodique *El monte Carmelo*, 1917, Burgos, t. xxi, p. 302; Gabriel de Jesus, O. C. D., *La subida del Monte Carmelo es ascetica o es mistica?* article du périodique *La Vida sobrenatural*, janvier 1923; M. V. Bernadot, O. P., *Le texte authentique du Cantique spirituel de saint Jean de la Croix*, article du périodique. *La vie spirituelle*, mars, 1923, supplément

F. Pascal du S. Sacrement O. C. D.

50. JEAN DE LA CRUZ, d'origine espagnole revêtit l'habit dominicain à Madrid, au couvent de Sainte-Marie de Atocha. Il travailla avec Louis le Grenade, à rétablir en Portugal, la discipline religieuse. Il mourut vers 1560, après avoir rempli l'office de prieur en plusieurs couvents. On a de lui écrits en langue vulgaire : 1° *La historia de la Iglesia, que llamen ecclesiastica y tripartita*, in-fol., Lisbonne, 1541 ; Coïmbre, 1554; 2° *Dialogo sobre la necessitad, obligacion, y provecho de la oracion vocal, y de las obras virtuosas, y sacras ceremonias que usan los christianos : con un sermon de San Chrisostomo sobre el psalmo XLI : y un tratado de Vincentio Lirinense, que hazen al proposito del dialogo, trasladado por el misma autor*, in-4°, Salamanque, 1555; 3° *Suma de los misterios de la Fee de Fray Francisco Titelman de la Orden de los franciscos, transladada dal latino por el Fray Juande la Cruz*, etc., Louis de Grenade a réuni cet ouvrage à sa *Guia de peccadores;* 4° *Cronica de la Orden de predicadores de su principio y successo hasta nuestra edad, y compilada de historias antiquas*, in-fol. Lisbonne, 1567.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. ii, p. 174; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. ii, col. 1540; Nicolao Antonio, *Bibliotheca Hispana*, in-4°, Rome, 1672, t. i, p. 517.

R. Coulon.

51. JEAN DE LA CRUZ embrassa la vie religieuse au couvent dominicain de Talavera de la Reina (province de Tolède), sa ville natale. On a de lui : 1° *De statu religionis et de privilegiis regularium quibus a summis pontificibus decorati sunt epitome*, in-8°, Madrid, 1613; in-fol. 1648; Cologne, 1619; in-8°, Venise, 1620; 1628; 2° *Directorium conscientiæ in duas partes divisum* : i. *De præceptis agitur decalogi ;* ii, *De sacramentis*, in-4°, Madrid, 1624; Tolède, 1624-1628; in-fol., Madrid, 1648. Le même ouvrage fut réédité plus tard par le P. Louis Bertrand Loth, O. P., avec le *Computum annorum ab Adam usque ad Christum ex sacra Scriptura collecto ejusdem Johannis de Cruce opera*, in-8°, Douai, 1649; in-fol., Madrid, 1666; in-8°, Paris, 1673.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. præd.*, t. ii, p. 433; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit. t. iii, col. 896; Nicolao Antonio, *Bibliotheca Hispana*, in-4°, Rome, 1672, t. i, p. 517.

R. Coulon.

52. JEAN DE LA ROCHELLE, franciscain (1200-1245), naquit vraisemblablement dans la vill dont il porte le nom, vers l'an 1200. Il semble assez difficile d'admettre qu'il y ait pris l'habit des frères mineurs, car ceux-ci ne s'établirent à La Rochelle qu'en 1229, et à cette date Jean devait être déjà à l'université de Paris. Alexandre de Halès y enseignait depuis plusieurs années, quand il entra lui aussi chez les mineurs, 1231-1232. Autorisé à présenter pour maître auxiliaire le premier de ses frères en religion, qui aurait accompli les années prescrites pour les études, Alexandre hésitait quand une nuit, pendant qu'il priait, il vit une lumière éclatante briller sur la tête d'un de ses confrères également en prière. C'était le frère Jean; il le présenta donc et le fit admettre pour bachelier. L'époque est imprécise, mais ce devait être avant 1235, car trois ans après, Jean était maître régent, et en cette qualité prenait part à la discussion ordonnée par l'évêque de Paris sur la question de la pluralité des bénéfices. Sa réputation égala bientôt celle de son maître; les contemporains les comparent à deux flambeaux éclatants qui illuminaient le monde; leurs ouvrages étaient pareillement recherchés. Ils moururent aussi la même année 1245 et le martyrologe franciscain rapporte la mort de Jean au 3 février. A la suite d'Alexandre, il fut défenseur ardent de la philosophie d'Aristote et sa *Summa de anima* est une preuve de la haute estime en laquelle il tenait la philosophie et de l'intelligence qu'il en avait. Il ne crai-

gnait pas de dire, dans un sermon public, que Satan était l'instigateur de la lutte engagée alors dans l'université contre la philosophie : « il ne veut pas que les chrétiens fidèles aient l'esprit pénétrant. » L'autorité dont il jouissait dans son ordre n'était pas moindre. Avec Alexandre, il prenait la tête du mouvement qui allait amener la démission de frère Élie, 1237-1238. On les trouve encore tous les deux parmi les quatre maîtres en théologie, auxquels le nouveau ministre général demandait une exposition de la règle franciscaine, qui devait être présentée au chapitre de Bologne en 1242. Après un long oubli, Jean de la Rochelle fut assez étudié au siècle dernier. L'abbé Cholet, chanoine de la Rochelle et l'abbé Th. Grasilier recherchaient et recopiaient ses ouvrages pour les publier, H. Luquet, un autre compatriote, faisait paraître un *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'âme*, Paris, 1875, et il avait préparé deux autres essais sur le traité des vertus ou du bonheur et sur celui des vices ou du malheur, qui n'ont pas vu le jour.

Ouvrages de Jean de la Rochelle. Imprimés : *Summa de anima di F. Giovanni della Rochelle*, éditée par le P. Th. Domenichelli, Prato, 1882 ; *Expositio quatuor magistrorum in regulam*, publiée dans des diverses éditions des *Monumenta* et du *Firmamentum ordinis minorum*. — Manuscrits. Voici la liste donnée par Domenichelli : *Commentarium in IV libros sententiarum*, non encore retrouvé ; *Summa theologica, seu de Articulis fidei ; Summa de vitiis ; Summa virtutum et vitiorum ; De decem præceptis ; Postillæ super Danielem ; Commentaria in Evangelium Matthaei ; Postillæ in Marcum, in Lucam, in epistolas Pauli, in Apocalypsim*. Il faut y ajouter des *Sermones de tempore et de sanctis*, dont Luquet a donné des extraits et un *Processus sive negociandi modi themata sermonum*, ou *Ars conficiendi sermones* ou encore *Forma prædicandi*. Jean de la Rochelle avait en effet la réputation d'être le premier prédicateur de son époque.

Bernard de Besse, *Liber de laudibus B. Francisci*, Rome, 1897, et *Analecta Franciscana*, t. III ; Du Boulay, *Histoire de l'université de Paris*, t. III ; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880 ; Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, Paris, 1894, t. I ; Hilarin de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*, Paris, 1908 ; Hurter, *Nomenclator*, 3e éd., t. II, col. 261.

P. ÉDOUARD d'Alençon

53. JEAN DE MARIENWERDER, théologien et directeur de conscience (1343-1417). Jean naquit à Marienwerder en 1343. Il fit là ses premières classes, aux écoles de la cathédrale. Puis il se rendit à Prague où il passa une grande partie de sa vie, soit comme étudiant, soit comme professeur. En 1369, reçu maître ès-arts, il explique Aristote dans des leçons publiques. Ordonné prêtre en 1370, doyen de la faculté de philosophie en 1374, il est promu au doctorat en théologie en 1384 par le célèbre professeur Henri de Oytha. Très estimé dans son milieu, on le tenait pour un homme de caractère, de jugement droit et doué de l'esprit scientifique. Il professa la théologie à Prague jusque vers l'an 1388, époque où les étudiants et les professeurs de nationalité allemande, très nombreux en l'université de cette ville, ne furent plus supportés. Avec le chanoine Rymann, docteur en droit canonique, son compatriote et ami, il regagna sa ville poméranienne. Comme Rymann aussi, qui avait la charge de prévôt, il entra au chapitre de Marienwerder en qualité de doyen. Les loisirs que lui laissaient ses nouvelles fonctions, il les employa à prêcher, à confesser, à visiter les malades ainsi qu'à poursuivre sans relâche ses études de théologie.

En l'année 1393, la direction spirituelle de la pieuse Dorothée de Montau dont il se chargea, donna à ses travaux une orientation nouvelle. Il n'eut pas de peine à reconnaître que Dieu conduisait cette femme par des voies extraordinaires. Ne se fiant pas à ses propres lumières, il avait volontiers recours aux conseils autorisés de Rymann et de son évêque. Contrairement à la pratique de son temps, il permit à la servante de Dieu la communion quotidienne et il l'entendait chaque jour en confession. Il notait en outre avec soin tout ce qu'elle lui communiquait de sa vie intérieure, et il avait pour principe de tout soumettre au contrôle de l'Écriture, de l'enseignement de l'Église et d'une saine raison. Ainsi que son ami Rymann, il avouait avoir acquis plus de lumières sur nos mystères et les opérations de l'Esprit de Dieu dans le commerce de cette âme bénie, que dans tous les traités de théologie scolastique. La pieuse Dorothée mourut en l'année 1394. Sans perdre de temps, Jean aidé de Rymann, rédigea une vie abrégée de la pieuse servante de Dieu, qu'il fit précéder d'une introduction sur la théologie mystique. Cependant il expédiait à Rome une relation plus courte en vue de la canonisation de sa pénitente. Deux ouvrages plus considérables suivirent : le *Liber de Festis* et le *Septililium*. L'un est une vie de Dorothée, considérée surtout dans ses rapports avec les jours et les mystères de l'année ecclésiastique ; l'autre est un traité de la vie spirituelle d'après les communications de Dorothée et qui comprend sept parties.

La direction et la doctrine spirituelle du théologien de Marienwerder lui firent rencontrer la contradiction. Vers la fin du XIVe siècle, un hérétique qu'il qualifiait d'homme grossier et bestial, apporta de Bohême au pays de l'Ordre un nouveau symbole, où il tournait en ridicule la vie ascétique et proscrivait tout effort vers la sainteté. Jetant le discrédit sur les saints il n'épargnait ni la pieuse Dorothée ni ses guides spirituels. A cet hérétique qui avait réussi à séduire beaucoup de monde, le doyen Jean opposa son *Explication du symbole des Apôtres*. Sa connaissance approfondie de la vie spirituelle donnait à sa polémique une lumière et une force nouvelles, et lui valut le titre de *professeur émérite*. Il parut avec évidence que rien n'est efficace pour garantir le peuple de l'erreur autant qu'un exposé lumineux de la vérité divinement révélée. Par ailleurs, l'intime pénétration des enseignements scolastiques et des expériences mystiques, dont Jean avait été le témoin, devait faire de ce livre un des ouvrages préférés du XVe siècle à ses débuts.

Dans une visite que Jean de Marienwerder fit à Montau où vivait encore la mère de la pieuse Dorothée, les bonnes gens et les chevaliers de l'Ordre le prièrent d'écrire en allemand une vie de la servante de Dieu. Ce fut l'occasion d'un petit livre que ce théologien écrivit avec son cœur, plein d'originalité, de fraîcheur et de vie, la première œuvre en prose allemande parue en Prusse, et que les germanistes estiment un trésor de leur langue. Souvent transcrit, il fut imprimé en 1492. Une invasion des États de l'Ordre par le roi de Pologne, au commencement du XIVe siècle, ruina tout le pays ; Marienwerder fut mise à sac et l'argent et l'or de ses églises pillés. Il ne pouvait plus être question de poursuivre en cour de Rome le procès de canonisation de la pieuse servante de Dieu. Jean abreuvé de chagrin, mourut le 19 septembre 1417.

L'*Exposition du Symbole* de Jean de Marienwerder ne fut jamais éditée, au moins en entier. La *Vie abrégée* de la pieuse Dorothée de Montau fut éditée au monastère d'Oliva, en 1702, puis à Dantzig en 1715, et dans les *Acta Sanctorum* au 30 octobre, t. XIII, p. 499-560. *Le Septililium* a paru pour la première fois, en notre temps, dans les *Analecta Bollandiana*, 1883, et aussi séparément en 1885, à Bruxelles, par les soins de l'éditeur F. Hipler. On trouve le septième traité de cet ouvrage, qui contient du VIIe au XXe chapitre les

confessions de la pieuse servante de Dieu en langue allemande, dans Fr. Hipler, *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und in Preuss. Ordenstaate während des Mittel-Alters*, Braunsberg, 1877.

Fr. Hipler, *Meister Johannes von Marienwerder, Professor der Theologie zu Prag*, Braunsberg, 1865; *Acta Sanctorum*, octobre, t. XIII, Paris, 1883, p. 473-477; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. II, p. 783-784; Hauck, *Realencyclopadie fur prot. Theologie*, t. XXIII, p. 694.

A. THOUVENIN.

54. JEAN DE MONTENERO, dominicain, ainsi appelé du nom de son village natal en Étrurie, l'un des théologiens les plus actifs et les plus experts des conciles de Bâle et de Florence. Provincial de Lombardie dès 1432, il demeura toujours dans les hautes charges de son ordre; mais il ne fut jamais général, comme on l'a dit par inadvertance, art. IMMACULÉE-CONCEPTION, t. VII, col. 1110. Envoyé par Eugène IV au concile de Bâle, il se signala en particulier au cours des débats sur l'Immaculée Conception, en 1435-1436; il fut un des principaux opposants au privilège, et rédigea une *Relatio sive Allegationes de conceptione beatæ Virginis*, dont on peut reconstituer l'ensemble grâce au *Tractatus de veritate conceptionis* de son confrère Jean de Torquémada, qui menait la lutte avec lui, et grâce à la réponse de son adversaire Jean de Ségovie, *Septem allegationes et totidem avisamenta... circa immaculatam conceptionem*. Il y a d'ailleurs à la Bibliothèque nationale de Paris, dans le ms. latin *1519*, provenant de Bâle, cette *Relatio*, à lui attribuée. Après avoir quitté Bâle, lorsque les Pères se séparèrent du pape, Jean assista au concile de Ferrare, en 1438, où il fut un des théologiens préposés à la discussion avec les Grecs. Mais ce fut surtout à Florence, après le transfert du concile dans cette ville, qu'il joua un rôle de premier plan dans les débats qui amenèrent l'adhésion de la plupart des prélats grecs présents. Ceux-ci d'ailleurs rendirent le meilleur témoignage à la science et à la charité de leur adversaire : *Contra validos fratris Joannis syllogismos dicere non valebas*, rappelait Joseph de Méthone à l'irréductible Marc d'Éphèse, *Apologia*, Mansi, *Concil.*, édit. Welter, t. XXXI *b*, col. 1229, etc. Voir le résumé des séances dans les actes du concile, en particulier, sess. XVIII-XXV, et ses *disputationes* sur la primauté du pape, Mansi, *ibid.*, col. 1666 sq., 1676 sq. Jean avait publié aussi lors du concile de Bâle un *Tractatus contra impugnantes privilegia ordinis prædicatorum*, ms. Bâle, *A. X. 130*, fᵒ 147.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. I, p. 799-801; t. II, p. 823; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, 1735, t. IV, p. 305; Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de S. Dominique*, 1746, t. III, p. 287-313; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. II, col. 820-821; Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs*, 1907, t. IV, p 280, 315, 316.

M. D. CHENU.

55. JEAN DE MONZON, dominicain, XIVᵉ siècle, adversaire de la doctrine de l'Immaculée Conception. Il était d'origine catalane. Entré dans l'ordre des frères prêcheurs, il fut distingué par ses supérieurs qui lui confièrent l'enseignement de la théologie dans divers couvents. Le chapitre général, tenu à Florence en 1374, le jugea digne du titre de maître et lui délégua les pouvoirs de commenter le livre des Sentences à Oxford. Mais Jean ne put traverser la Manche, et Grégoire XI autorisa le chancelier de Paris à lui donner la *licentia docendi*, 3 avril 1376, Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. III, p. 229, n. 1408. La permission d'enseigner ne lui fut concédée qu'en 1387. Cette année-là, dans son premier cours, il émit quatorze propositions dont quatre avaient trait à la conception de la sainte Vierge. S'il s'était contenté de soutenir la thèse maculiste, il n'aurait pas suscité d'émotion parmi les maîtres de l'université de Paris: mais il eut la témérité de prétendre que nier que la Vierge eût été conçue avec la tache originelle était une opinion contraire à la foi. Le faculté de théologie lui donna la réplique. Elle censura les quatorze propositions le 6 juillet 1327 et les déféra au tribunal de l'évêque de Paris. Le 23 août 1387, une ordonnance épiscopale défendit, sous peine d'excommunication, de soutenir la doctrine contenue dans les quatorze propositions et décréta la prise de corps contre Jean de Monzon. Cf. Baluze-Mollat, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1922, t. IV, p. 304-308.

Jean de Monzon appela aussitôt de cette sentence au Saint-Siège (en l'espèce au pape d'Avignon) et affirma hautement que celui-ci pouvait seul juger sa cause, à l'exclusion de l'évêque de Paris. Il attaqua, de plus, la nominalisme qui, d'après lui, régnait en maître à l'université de Paris. Clément VII saisit de l'affaire trois cardinaux. Une enquête fut commencée. Pierre d'Ailly représenta la faculté de théologie, en Avignon (mai-juillet 1388). L'ordre fut signifié à l'appelant de ne s'éloigner de la cour qu'avec l'autorisation du pape. Jean, désespérant d'obtenir une sentence en sa faveur, s'enfuit le 3 août 1388. Le 27 janvier 1389, l'excommunication et l'aggrave étaient prononcées contre lui. Cf. Baluze-Mollat, *op. cit.*, t. IV, p. 302-318.

Condamné par Clément VII, Jean de Monzon passa dans l'obédience urbaniste. Il fit preuve de zèle en composant un *Tractatus informatorius de electione papæ*, où il attaqua violemment la validité de l'élection de Robert de Genève; le traité, achevé à Aix-en-Provence, en 1389, est contenu dans le ms. latin *1466* de la Bibliothèque nationale de Paris, p. 611-707, et dans le ms. *Barberini XVI, 79*, fol. 135-149. Boniface IX voulut dans la suite utiliser les talents du dominicain et le chargea de convertir à sa cause ses confrères de la province d'Aragon. Mais Jean de Monzon craignit de recevoir mauvais accueil; il se contenta de rédiger un *Dialogus*, en faveur de la thèse urbaniste et de la réunion d'un concile général. Son dialogue, terminé le 14 août 1391, se trouve dans le ms. latin *1466*, p. 1-610.

Denifle et Châtelain, *Chartularium*, t. III, p. 486-515; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 691-694; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896, t. II, p. 212, 217, 366, 402; Baluze-Mollat, *Vitæ paparum Aven.*, t. I, p. 501-503 et ancienne édit., t. I, col. 1375-1376; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1909, t. IV; art. IMMACULÉE CONCEPTION, t. VII, col. 1084 sq.

G. MOLLAT.

56. JEAN DE MYRE, prédicateur et exégète grec de la fin du XVIIIᵉ siècle. Né à Lindos, petite ville de l'île de Rhodes, il entra de bonne heure dans le clergé et se fit un grand renom comme prédicateur. On l'entendit tour à tour à Scopélos, à Thessalonique, dans l'île de Chio, et surtout à Smyrne, où le métropolitain Procope et les notables lui prêtèrent tout leur appui pour la publication de ses livres. Quand Procope devint patriarche en 1785, il emmena avec lui à Constantinople son protégé et en fit le prédicateur officiel de la capitale. L'année suivante, il rétablit en sa faveur l'ancien évêché de Myre, en y rattachant Libyso et Castellorizo, achetés par le candidat 1.000 piastres à Athanase Comnène Hypsilanti, qui les détenait jusque-là à titre d'exarchie. Voir ce qu'en dit Hypsilanti lui-même dans la partie publiée de ses Mémoires : Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν, Constantinople, 1870, p. 643-644. Mais le nouveau prélat ayant voulu mettre fin aux dilapidations dont était le théâtre le monastère de Saint-Ni-

colas, encourut la disgrâce de ses diocésains qui le chassèrent honteusement. Grâce à l'entremise du patriarche Procope, il y eut une réconciliation, mais de courte durée. En 1789, à l'avènement du patriarche Néophyte, Jean dut se retirer au monastère des Ibères, à l'Athos; il put cependant au bout de trois ans, retourner dans son ancien diocèse, mais pour en être chassé de nouveau; il finit ses jours en Roumanie, dans un monastère voisin de Bucarest, au mois d'avril 1796. Voir *Allgemeiner litterarischer Anzeiger* de 1796, p. 280 et 285. Voici les titres de ses ouvrages imprimés : 1° Τὸ ἱερὸν ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος, ἐξηγηθὲν μέν, καὶ κατὰ δύναμιν διασαφηθέν, in-4°, Venise, 1785, 16-334 p.; — 2° Ἱερὰ βίβλος ἡ καλουμένη Ἀποστολικὴ σαγήνη, ἧς τὰ μέρη δύο, ὧν τὸ μὲν πρῶτον περιέχει διδαχὰς λίαν ψυχωφελεῖς, τὸ δὲ δεύτερον ἐρωταποκρίσεις πνευματικὰς καὶ πάνυ ὡραίας μετὰ καί τινων παραινετικῶν ἐπιστολῶν ἐν τῷ τέλει, in-4°, Venise, 1785, 24-352-128 p.; 2e édition, in-4°, Hermopolis, 1873, 312-96 p. La première partie comprend 31 homélies prononcées à Scopélos et à Salonique; la seconde, des réponses à diverses questions d'ordre religieux, des lettres de spiritualité, et une profession de foi de l'auteur. Cette seconde partie a été prise à tort pour un ouvrage distinct par plus d'un historien de la littérature grecque moderne; — 3° Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τόμος πρῶτος Χρυσοπηγὴ καλούμενος, ἐν ᾧ περιέχεται ἡ ἐξήγησις καὶ διασάφησις τῆς κοσμογενέσεως τοῦ προφήτου Μωϋσέως, in-f°, Venise, 1786, VIII-500 p., 1 fig. C'est la traduction néo-grecque des 65 premières homélies de saint Jean Chrysostome sur la Genèse; — 4° Ἑρμηνεία τοῦ θείου καὶ ἱεροῦ μεγάλου κανόνος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου ἀρχιεπισκόπου Κρήτης τοῦ Ἱεροσολυμίτου. Τόμος Α', περιέχων τὴν πρώτην, δευτέραν τε καὶ τρίτην ᾠδήν, in-4°, Vienne, 1796, 224-28 p., 4 fig. Le tome second n'a jamais paru. L'appendice contient le commentaire sur le chapitre Ier de l'Apocalypse. Ce commentaire très étendu se trouve en entier dans l'*Athous 5778*. Parmi les autres œuvres inédites de notre auteur, il convient de signaler, pour son originalité, son panégyrique des trois saints Macaires contenu dans l'*Athous 6366*.

L. PETIT.

57. JEAN DE NAPLES ou, d'après certains actes notariés, **JEAN DE REGINA**, dominicain du XIVe siècle. — Issu d'une noble famille napolitaine, il prit l'habit dans sa ville natale au couvent de San Domenico Maggiore. De 1315 à 1317 il enseigna à Paris les *Sentences* de Pierre Lombard. Le chapitre général de Pampelune l'assigna, en 1317, à son couvent d'origine pour y enseigner la théologie et c'est pendant ce temps de professorat que le 1er août 1319 il fut appelé à témoigner dans la première information sur la vie et la sainteté de frère Thomas d'Aquin. Toute sa déposition montre bien que Jean de Naples ne connut pas personnellement l'illustre maître; il ne fait que rapporter ce que des frères plus anciens lui avaient dit. Jean de Naples n'est donc pas disciple immédiat de saint Thomas; il appartient à la seconde génération d'élèves du maître. En 1323 nous le trouvons à Avignon avec le titre de procureur pour la canonisation de frère Thomas. Comme tel, il devait prêcher devant le pape le 14 juillet 1323, mais la maladie l'en empêcha. En 1324 il prend part au chapitre général de Bordeaux et à l'élection de Barnabé de Verceil. Dans son testament du 14 mars 1325, Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du royaume de Naples, le désigne comme l'un de ses exécuteurs testamentaires. Enfin la dernière donnée relative à Jean de Naples est un document notarié du 9 juin 1336 visant la liquidation dudit testament. Jean mourut au couvent de Naples.

L'activité littéraire de ce théologien paraît avoir été assez considérable soit pendant son séjour à Paris, soit à Naples. Il composa un *Commentaire sur les Sentences* : deux *Quodlibeta* (Bibl. de Toulouse ms. *744 I. 96*); un *Traité de la pauvreté du Christ* (Venise, Bibl. de Saint-Marc, cl. *VIII*, cod. *176*, XVe siècle, f° 258 r°-295 v°) ; des *Quæstiones disputatæ*, et des *Sermons*. De tous les écrits de Jean de Naples, seules, les *Quæstiones disputatæ*, ont été éditées à Naples, en 1618, par le P. Dominique Gravina, O. P. Très fidèle adhérant de la doctrine de saint Thomas, Jean ne s'en écarte à peu près pas. Cf. Dr. C.-J. Jellouschek, O. S. B., *Johannes von Neapel und seine Lehre vom Verhältnisse zwischen Gott und Welt.*, Vienne, 1918. — Jean de Naples publia à part le second *quodlibet : Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomæ quoad omnes conclusiones ejus?* et le fit précéder d'une courte introduction de façon à en faire un petit traité spécial sur le sujet. Paris, Bibl. nat., mss. lat. *14 549*, f°. 130-131.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. præd.*, Paris, 1719-1721, t. I, p. 464; Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1913, t. VII, p. 255-258. Une bibliographie complète se trouve dans Jellouschek, *op. cit.*, p. XIII-XVI.

P.-M. SCHAFF.

58. JEAN DE PARME (LE BIENHEUREUX), septième ministre général des frères mineurs, était fils d'Albert Buralli, surnommé l'Oiseleur. Il naquit vers 1208 et comme il était demeuré de petite taille, on ne l'appela longtemps que *Johanninus*, le petit Jean; on ajoutait à ce nom le distinctif de *sancto Lazaro*, parce qu'il avait été élevé dans l'hôpital de Saint-Lazare, dont son oncle était chapelain. Jean étudia avec ardeur et il professait la logique, dans sa ville natale, quand il entra, à l'âge de vingt-cinq ans, dans l'ordre des frères mineurs, vers 1233, sous le généralat de frère Élie. Prédicateur recherché, lorsqu'il passait par Rome, la cour pontificale aimait à l'entendre parler ou disserter. La joie se lisait sur ses traits angéliques, il connaissait la musique et chantait agréablement, il était encore bon copiste. Après sa profession, il remplit les fonctions de lecteur à Bologne et à Naples. Salimbene, compatriote et contemporain de Jean de Parme, ainsi que son grand admirateur, auquel ces détails sont empruntés, rapporte que le ministre général Crescence de Jési, invité par Innocent IV au concile de Lyon, 24 juin 1245, s'excusait sur sa vieillesse et se faisait représenter par notre bienheureux. Le chroniqueur est ici en défaut; le remplaçant de Crescence était frère Bonaventure d'Iseo, qui signa avec les Pères du concile la bulle de déposition de Frédéric II, *frater Bonaventura, vicarius ministri generalis ordinis fratrum minorum.* C'était d'ailleurs l'information donnée par un autre contemporain, frère Pellegrino de Bologne. Cette même année 1245, Jean de Parme était envoyé à l'université de Paris, pour y occuper la chaire laissée vide par la mort d'Alexandre de Halès. Il y commentait l'Écriture sainte et les Sentences jusqu'à ce que le chapitre général, réuni à Lyon en 1247, l'élevât à la dignité suprême, en remplacement de Crescence. Depuis lors, sa vie ne fut guère qu'un voyage continuel, car il entreprit la visite de l'ordre, ce que n'avait encore fait aucun de ses prédécesseurs. On le trouve en Angleterre au mois de mai 1248, présidant le chapitre de cette province, au couvent d'Oxford. Dès le mois suivant il était de retour en France, pour le chapitre réuni à Sens, où il se rencontra avec saint Louis, qui partait pour la croisade. Ses visites terminées, il se rendait en Espagne, quand il fut rappelé, au mois de mai 1249, par le pape, qui l'envoyait

en Grèce, sur la demande de l'empereur Vatace et du patriarche Manuel, pour travailler à ramener ce pays à l'union romaine. Innocent IV le qualifiait d'« ange de paix », mais cette mission n'eut pas les résultats que l'on attendait. La France devait revoir Jean de Parme : en 1254 il était à Paris, où il s'employait à ramener la concorde entre les maîtres de l'université et les moines mendiants, dont l'ouvrage de Guillaume de Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum*, avait envenimé les vieilles querelles. De là il se rendait à Metz, où il célébrait le chapitre général, à la suite duquel il est vraisemblable qu'il visita l'Allemagne. L'ordre franciscain était dès cette époque assez divisé, par suite des agissements des spirituels, qui le voulaient ramener à une plus stricte observance de la règle. Homme très austère pour lui-même et de très sainte vie, Jean de Parme inclinait plutôt de leur côté, sans pour cela approuver leurs excès. Il était d'autre part, fervent admirateur du fameux abbé Joachim de Flore; à diverses reprises Salimbene le qualifie de *magnus Joachita*. C'était par ailleurs le moment où son confrère, Gérard de Borgo-San-Donnino, venait d'écrire son *Introductorius evangelii æterni*, inspiré par les ouvrages de l'abbé, mal interprétés. Pourquoi fut-il attribué à notre bienheureux? probablement à cause de ses opinions joachimites et de sa bienveillance pour les spirituels, qui les partageaient. Comme tous n'approuvaient point les actes de son gouvernement, ce qui était en sa défaveur devenait une arme contre lui; on l'accusa auprès du pape Alexandre IV, qui, au dire de certains chroniqueurs, lui aurait imposé de donner sa démission. Le général réunit donc le chapitre, le 2 février 1257, au couvent de l'Ara Cœli, que le souverain pontife venait de donner aux mineurs. Jean de Parme renonça à sa charge en indiquant saint Bonaventure au choix des électeurs. Il fut ensuite soumis à une enquête sévère au sujet de ses doctrines, par le cardinal Jean Gaétan Orsini et le général son successeur. Les charges étaient si graves qu'il n'échappa à une condamnation que grâce à la protection du cardinal Ottoboni, le futur Adrien V. Jean se retira à l'ermitage de Greccio, où il mena une vie solitaire et contemplative. Il jouissait toujours néanmoins d'une haute considération dans les milieux ecclésiastiques et Salimbene nous rapporte que Jean XXI avait pensé à le créer cardinal, ainsi que Nicolas III. Ce dernier l'envoya de nouveau en Grèce, pour les affaires de l'union et déjà il s'était mis en route, quand la mort le surprit au couvent de Camerino, le 19 mars 1279. Des miracles s'accomplirent sur son tombeau et il était en réputation de bienheureux. Toutefois la fausse imputation d'être l'auteur de l'*Introductorius* arrêta longtemps la reconnaissance officielle de ce titre. Le témoignage de son ami Salimbene, quand ses chroniques furent mises en lumière, fit disparaître cet obstacle et, le 25 février 1877, la Sacrée Congrégation des Rites confirmait le culte du bienheureux Jean de Parme.

La question des écrits, qui lui sont attribués, demeure toujours fort obscure. Salimbene n'en indique aucun. Barthélemy de Pise, dans les *Conformités*, composées entre 1385 et 1390, dit : *scripsit in theologia*, (*super Sententias*), *super totam Bibliam*, *Officium Passionis compilavit, scilicet Regem Christum crucifixum*, *et de Beneficiis creatoris*. Wadding, qui confond notre bienheureux avec son compatriote Jean Genès Quaglia, ne fait qu'embrouiller la question. Sbaraglia ajoute aux ouvrages indiqués par les *Conformités*, le *Commercium beati Francisci cum domina paupertate*, un traité *de conversatione religiosorum*, des *Sermones ad fratres* et des *Epistolæ pastorales*. Le P. Affò, dans sa vie du bienheureux, regarde toutes ces œuvres comme douteuses, mais il semble les admettre dans son ouvrage sur les écrivains de Parme. Pour les écrits *super Sententias* et *super Bibliam*, faute d'avoir su lire Trithemius, il lui fait dire plus qu'il ne dit en réalité. Le *reperi* de cet auteur ne signifie nullement qu'il les ait vus, comme le suppose Affò. Trithemius donne l'*incipit* des ouvrages qu'il a vus, il ne le fait pas pour ceux de Jean de Parme, donc il ne les connaît que pour les avoir trouvés mentionnés. L'*Officium Passionis* semble bien être celui que composa saint Bonaventure sur la demande de saint Louis, et qui dans plusieurs manuscrits commence par l'invitatoire *Regem Christum crucifixum*. Les traités *De beneficiis Creatoris* et *De conversatione religiosorum* demeurent introuvables. En fait de sermons on n'en connaît qu'un seul, que nous ont conservé les *Chroniques de Marc de Lisbonne*. On ne connaît également que la lettre pastorale qu'il écrivit conjointement avec Humbert de Romans, général des frères prêcheurs, en 1255, et que reproduit saint Antonin. Reste le *Sacrum commercium beati Francisci cum domina paupertate*. Différents manuscrits portent un *explicit* avec la date de 1227. Si l'indication est exacte, l'opuscule ne saurait être de Jean de Parme. Hubertin de Casal, qui se fait gloire d'avoir connu le bienheureux, cite un long passage du *Commercium*, mais il en ignore l'auteur, *quidam sanctus doctor*, écrit-il. *La chronique des vingt-quatre généraux*, composée avant 1369, l'attribue à Jean de Parme tandis que Barthélemy de Pise, qui lui aussi a fait usage de l'opuscule, ne le mentionne pas au nombre des écrits de Jean. Quand, en 1900, nous avons édité le *Sacrum commercium*, nous n'avons pu élucider complètement la question de l'auteur, tout en écartant l'attribution de la chronique citée. Par conséquent le seul ouvrage que nous ayons encore de ceux que l'on dit avoir été composés par le bienheureux, ne nous paraît pas de lui.

Irénée Affò, *Vita del b. Gioanni di Parma*, Parme, 1777; *Memorie degli scrittori Parmigiani*, Parme, 1789, t. I; Saint Antonin, *Chronicorum opus*, pars II, tit. XXIII, c. XIII; tit. XXIV, c. IX; Barthélemy de Pise, *De conformitate vitæ b. Francisci ad vitam domini Jesu*, dans *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1906, t. IV; Bernard de Besse, *Liber de laudibus b. Francisci*, édit. Hilarin de Lucerne, Rome, 1897, *Analecta franc.*, Quaracchi, 1897, t. III; *Chronica 24 generalium*, *ibid*; Denifle et Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I; Hilarin de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre de Saint-François*, Paris, 1908; Holzapfel, *Manuale historiæ ordinis fratrum minorum*, Fribourg, 1909; Hubertin de Casal, *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, Venise, 1485; Luigi da Parma, *Vita del b. Giovanni da Parma*, Quaracchi, 1909; Marc de Lisbonne, *Croniche dell' ordine di Saint Francesco*, part. II, lib. I, c. XXXVII-LXII; René de Nantes, *Histoire des spirituels*, Paris, 1909; Rousselot, *Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'évangile éternel*, Paris, 1867; Salimbene de Adam, *Chronica*, édit., Holder-Egger et Oswald, dans *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, t. XXXII; Thomas d'Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, édit. Little, Paris, 1909; Trithemius, *De scriptoribus ecclesiasticis;* Wadding, *Annales ordinis minorum*, t. III, ad ann. 1247-49, 1253, t. IV, ann. 1256; Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806.

Sacrum commercium b. Francisci cum domina Paupertate, Milan, 1539; édit. Alvisi, *Note al canto XI del Paradiso*, Città di Castello, 1894; édit. Édouard d'Alençon, Rome, 1900; *Meditazione sulla povertà di S. Francesco*, Pistoie, 1847; Minocchi, *Le mistiche nozze di S. Francesco e madonna Povertà*, Florence, 1901; Carmichael, *The lady poverty*, Londres, 1901; Rawnsley, *The converse of Francis with holy Poverty*, Londres, 1901; Ubald d'Alençon, *Les noces mystiques du B. François avec madame la Pauvreté*, Paris, 1913.

P. Édouard d'Alençon.

59. JEAN DE PARIS. — Il faut distinguer deux dominicains de ce nom. Voir Jean Pointlâne et Jean Quidort.

60. JEAN DE POLEMAR, ou DE PALOMAR, théologien espagnol, qui se signala au concile

de Bâle. Archidiacre de Barcelone, chapelain d'Eugène IV, auditeur du Sacré Palais, on le voit arriver au concile dès le 13 juillet 1431 avec Jean de Raguse. Le cardinal Julien Cesarini, légat apostolique, occupé à la préparation de la malencontreuse campagne contre les hussites les avait délégués tous deux pour présider en son nom le concile, dont les membres se réunissaient lentement. Après le retour de Cesarini, Polémar passe à l'arrière-plan; on le trouve en 1433 discutant avec les Tchèques *de temporalitate Ecclesiæ*, c'est-à-dire sur le droit de l'Église à posséder des biens et des juridictions temporelles. Il soutient les mêmes idées lors d'une mission en Bohême, où il est chargé de négocier le rattachement des hussites à l'Église. Quand la majorité conciliaire eut pris parti contre Eugène IV, Polémar fut du petit groupe, qui, autour de Cesarini prit énergiquement la défense du pape contre les entreprises schismatiques. Il suivit à Ferrare, puis à Florence les Pères qui se ralliaient autour du pontife romain, et continua de polémiquer par la plume et la parole contre les synodalistes; c'est ainsi qu'en 1443 le concile de Bâle reçut communication d'un traité de Polémar *contra veritatem agnitam conscriptus* (il s'agit de la supériorité du concile sur le pape), dont il entreprit la réfutation. — De l'œuvre de Polémar il n'y a d'édité que : 1° *De temporalitate Ecclesiæ*, intitulé aussi *de civili dominio clericorum*, publié par Canisius à Ingolstadt en 1503, et qui est passé dans les diverses collections conciliaires, Labbe, t. XII, Hardouin, t. VIII, Mansi, t. XXIX, col. 1105-1168. — 2° *Quæstio Dni Joannis Polemar, cui parendum est, an sanctissimo domino papa Eugenio IV, an concilio Basileensi tanquam superiori*, publié par I. Döllinger dans les *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte*, Ratisbonne, 1863, t. II, p. 414-441; c'est, une excellente dissertation sur le point si discuté alors, de la supériorité du pape sur le concile. Polémar y pose en principe, l'axiome que *prima sedes a nemine judicatur*. Comme tant de juristes de l'époque, il excepte, il est vrai, le cas où le pape tomberait dans l'hérésie, mais il montre qu'Eugène IV, ne peut pas être considéré comme hérétique par le seul fait qu'il aurait rejeté les décrets conciliaires de Constance relatifs à la supériorité du concile, la question étant justement de savoir quelle est la valeur de ces décrets. — 3° L'écrit contre la concile de Bâle, *Scriptum contra Basileense concilium*, contenu dans le ms. lat. *1442* de la Bibliothèque nationale est sans doute le traité qui a été signalé plus haut comme ayant suscité la réprobation du concile. — 4° La *Schedula oblata per Joannem de Polemar in generale congregatione, anno 1437, adversus cardinalem Arelatensem et alios*, est dans le ms. latin *1502* de la même Bibliothèque. — 5° Plusieurs sermons de Jean prononcés au concile sont contenus dans le *Vatic. palat. lat. 596*, f° 161, 133, 137 v°, 233 v°. — 5° Trithème connaissait aussi un traité de Jean intitulé *De abstinentia carnium*, et des *Sermones et quæstiones* qu'il n'est pas facile d'identifier.

Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Cologne, 1546, p. 236; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, 2e édit., t. II, Madrid, 1788, p. 223 sq ; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. IV, p. 347; Noël Valois, *La papauté et le concile*, t. I et II, voir la table alphabétique.

E. AMANN.

61. JEAN DE POUILLY (de Polliaco), ainsi nommé d'après son village natal (dans le Beauvaisis ou le Laonnois) était vers la fin du XIIIe siècle *socius* de la maison de Sorbonne, et professait certainement la théologie à l'université de Paris dès 1301. Il fut mêlé, en cette qualité, au procès des Templiers en 1308; persuadé de la validité des aveux arrachés par la torture aux chevaliers accusés, il exprima l'avis que tous ceux d'entre eux qui, une fois réconciliés, avaient rétracté leurs aveux devaient être considérées comme relaps et dès lors abandonnés au bras séculier. En 1310, on le voit aussi siéger parmi les vingt et un docteurs qui jugèrent hérétique le livre mystique d'une pauvre illuminée, Marguerite Porrette laquelle fut, de ce chef, condamnée au bûcher.

Mais notre docteur allait être entrepris lui aussi sur son enseignement. Élève de Godefroy des Fontaines, lequel avait pris vivement parti pour les séculiers, dans la querelle déjà ancienne entre l'université de Paris et les ordres mendiants, Jean exprima à plusieurs reprises, soit dans son enseignement, soit dans un concile provincial tenu à Senlis, des propositions que les mendiants relevèrent avec beaucoup d'aigreur. Le docteur de Sorbonne en voulait surtout aux pouvoirs extraordinaires accordés pour la confession aux mineurs et aux prêcheurs. Ces pouvoirs que la bulle de Benoît XI *Inter cunctas* du 11 février 1304 avait encore renforcés lui semblaient porter atteinte au droit exclusif des curés d'absoudre leurs paroissiens, tel qu'il ressortait du canon *Omnis utriusque sexus* de Latran. Ces facultés avaient été, il est vrai, quelque peu restreintes par le concile de Vienne; mais comme les réguliers ne semblaient pas se presser de tenir compte de ces restrictions, Jean parla très haut et très fort. En 1318 il était dénoncé au pape Jean XXII pour ses « énormes excès de langage »; cité à comparaître en cour d'Avignon, il se mit en route immédiatement, et présenta lui-même sa défense, tout en déclarant qu'il se soumettait par avance au jugement du Saint-Siège. Son procès traîna en longueur. L'accusation principalement soutenue par le dominicain Pierre de la Pallu avait relevé contre lui treize chefs d'erreurs. Jean, disait-elle, aurait prétendu en substance que la juridiction des curés sur leurs paroissiens, étant d'origine divine, ils la tenaient immédiatement de Jésus-Christ, que, dès lors, il était impossible de se passer de leur entremise dans la rémission des péchés; le pape, les évêques n'étaient pas d'après lui, les supérieurs immédiats des fidèles; la constitution *Inter cunctas* de Benoît XI était nulle, puisqu'elle avait accordé une dispense contraire au droit naturel et au droit divin. La discussion de ces divers chefs d'accusation en fit réduire le nombre à neuf, sur lesquels trois seulement furent retenus par le jugement définitif porté le 24 juillet 1321 par le pape Jean XXII dans la bulle *Vas electionis*. Cet acte condamnait comme des « erreurs dangereuses » les propositions suivantes de Jean de Pouilly : 1. Les fidèles déjà confessés à des moines autorisés à entendre toutes les confessions, n'en sont pas moins tenus à répéter leur accusation au propre curé; 2. le canon *Omnis utriusque sexus* du concile de Latran demeurant en vigueur, le pontife romain ne peut dispenser les paroissiens de confesser leurs péchés une fois l'an à leur propre curé; Dieu même, ajoutait-il, ne le pourrait pas davantage sans se contredire; 3. le pape, et Dieu non plus, ne peut octroyer un pouvoir général d'entendre les confessions et dispenser les fidèles, qui se sont confessés à quelqu'un muni de ce pouvoir, de redire leurs fautes au propre prêtre ou curé.

En somme la cour d'Avignon ne tranchait pas la question de l'institution divine des curés, elle condamnait seulement la manière dont le docteur de Sorbonne d'accord avec beaucoup d'autres auteurs prétendait restreindre les pouvoirs juridictionnels des ordres mendiants. On a essayé de faire de Jean de Pouilly un des précurseurs du gallicanisme. De certaines accusations dirigées contre lui on tirerait assez aisément la thèse que l'autorité des pontifes romains serait d'institution non pas divine, mais simplement ecclésiastique. Mais Jean mit à néant ces accusations et

l'on remarquera que la bulle *Vas electionis* n'y fait pas la moindre allusion. Jean reconnaissait expressément le pape comme étant, de droit divin, le chef suprême de la hiérarchie, le docteur, le juge de toute l'Église. Il prit, sitôt condamné, l'engagement de désavouer ses erreurs; ce qu'il fit avec quelque solennité à l'université de Paris. Il continua donc son enseignement, sans plus être inquiété. On ignore la date de sa mort.

Outre les diverses pièces relatives à son procès, qui sont conservées dans deux mss, Bâle, *B, VII, 9*, et Vienne, Biblioth. imp., *2168*, Jean a laissé deux volumineux ouvrages, encore inédits : d'une part des *quodlibeta* (le nombre et la division varient d'après les mss) qui touchent aux questions les plus diverses, depuis celles de la métaphysique la plus abstruse, jusqu'aux cas de conscience de la morale la plus terre à terre; d'autre part des *quæstiones*, dont le contenu est sensiblement analogue à celui de l'ouvrage précédent. Jean de Pouilly, malgré son antagonisme contre les prêcheurs est généralement thomiste, encore que plusieurs de ses solutions aillent dans la direction du nominalisme. Sur la question de l'Immaculée Conception, il est nettement opposé à la thèse scotiste et va jusqu'à la qualifier de téméraire et même d'hérétique. *Quodlib.*, l. III, c. IV.

I. Sources. — Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*, t. IV, p. 187; Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, p. 221-222, 243-246; les œuvres inédites de Jean de Pouilly sont contenues dans les mss : Biblioth. nat., lat. n. *14565*, *Quodlibeta et Quæstiones*; *15371*, *Quæstiones*; *15372*, *Quodlibeta*; Florence, ms. *II, 1, 117*, *Quodlibeta*; on trouvera l'indication exacte des divers chapitres dans la notice de Noël Valois, p. 260-265, 267-270. Le texte de la bulle *Vas electionis* est inséré au *Corpus Juris, Extravag.*, l. V, tit. III, c. 2; voir aussi Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 491-493.

II. Travaux. — Notices dans Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, au mot *Pouilli*; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus eccles.*, t. III, col. 801; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, IIe part., t. II, p. 278-281; Féret, *La faculté de théologie de Paris*, 1896, t. III, p. 229-231; Noël Valois, dans *Histoire littéraire de la France*, 1915, t. XXXIV, p. 220-281.

A. Thouvenin.

62. JEAN DE RADA, frère mineur de l'observance, était originaire de Tauste en Aragon († 1606). Il dit lui-même qu'il avait étudié à l'université de Salamanque, où il avait été nourri des doctrines de saint Thomas. Plus tard, devenu franciscain, il connut celles de Scot, pour lesquelles il ne cache pas son enthousiasme. Leur étude lui fit voir que souvent on condamnait le docteur subtil sans l'avoir entendu. Aussi, dans son enseignement, comme lecteur de théologie au couvent de Salamanque, il suivait une méthode différente. Partant de ce principe qu'on ne peut bien comprendre la doctrine de saint Thomas, si on ne connaît également celle de Scot, et réciproquement, il exposait successivement, sur les points controversés, la thèse thomiste et la thèse scotiste, avec les arguments en faveur de chacune, puis il s'attachait à répondre aux objections soulevées contre la seconde. Ses élèves le pressaient de publier ses leçons, ses supérieurs lui en faisaient un devoir : de là l'ouvrage dont le titre a varié suivant les éditions. *Sancti Thomæ et Scoti controversarum theologicarum quæstionum resolutio*. La dédicace étant du mois de septembre 1586, nous croyons que le volume parut cette même année, à Salamanque. On trouve une édition de Paris, 1589, in-8°. Elle ne renferme que les vingt premières questions des trente qui se trouvent dans les éditions postérieures. A une date que nous ignorons l'auteur publia une seconde partie et l'ouvrage était plusieurs fois réimprimé : Salamanque 1598, Venise, 1601 et Paris, 1604, par le franciscain Augustin Gothuzi, dit Sbaraglia. Au mois de mai 1600 Jean de Rada était arraché à ses études par le chapitre de son ordre, qui le nommait procureur général et le fixait ainsi à Rome. Dès la fin de l'année, Clément VIII l'adjoignait aux consulteurs de la célèbre congrégation *de Auxiliis*. Le 17 août 1605 Paul V le préconisait archevêque de Trani et, le 26 janvier suivant, sur la demande de Philippe III, roi d'Espagne, il le transférait au siège épiscopal de Patti, en lui conservant le titre archiépiscopal. Le P. de Rada mourut au couvent de Saint-François, à Paule, dans les Calabres, comme il était en route pour aller prendre possession de son diocèse en Sicile. En 1614, son ancien disciple, le P. Rodrigue de Portillo, trouvait à Naples un manucrit de son professeur que l'on se disposait à publier sous un faux nom. C'était le troisième partie des *Quæstiones controversæ*. Il s'occupa sans retard de la faire paraître, *Controversiarum theologicarum inter sanctum Thomam et Scotum super tertium Sententiarum, tertia pars*, in-4°, Rome, 1614. Peu d'années après un autre de ses confrères, Barthélemy Cimarelli, donnait une nouvelle édition renfermant quatre parties *super quatuor libros Sententiarum*, 4 in-4°, Venise, 1617.

Wadding-Sbaraglia, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, 1783; Meyer Livinus, *Libri sex controversiarum de auxiliis*, Anvers, 1705; Hurter, *Nomencl.*, 3e éd., t. III, col. 396.

P. Édouard d'Alençon.

63. JEAN DE RAGUSE, voir Stojkowic.

64. JEAN DE RAITHU, destinataire de l'*Échelle* de saint Jean Climaque et auteur de scolies importantes sur ce grand ouvrage ascétique. Dans son *Liber ad pastorem*, Climaque fait de son ami le plus bel éloge, sans nous fournir pourtant aucun renseignement précis sur ses antécédents. On sait seulement qu'il fut higoumène ou supérieur du couvent de Raïthu. Il faut sans doute l'identifier avec ce Jean le Cilicien, dont il est question dans le *Pratum spirituale*, c. 115 et 177, et qui avait déjà passé à Raïthu soixante-seize années de sa vie, lors de la visite de Moschus. Ses scolies, encore inédites dans le texte original, ont été imprimées en une mauvaise traduction latine dans les diverses éditions de la *Bibliotheca Patrum*, Paris, 1589 et 1654, t. V; Cologne, 1618, t. VI; Lyon 1677, t. X, p. 507-520, d'où elles ont passé dans Migne, *P. G.* t. LXXXVIII, col. 1211-1249. Quant au monastère de Raïthu, on l'identifie communément avec celui de Tor ou Tour, port solitaire sur le canal de Suez, presque à l'extrémité méridionale de la péninsule sinaïtique, à l'entrée du désert onduleux et dénudé d'el Kâa, qui le sépare des imposantes montagnes du Sinaï. Mais si l'on se rappelle que *el-Tor* n'est que la transcription arabe des mots grecs τὸ ὄρος, qui servaient à désigner non la ville, mais la montagne d'el-Tor, à savoir le Sinaï lui-même, on devra plutôt reconnaître l'ancienne Raïthu dans le village de Râyah, que Pococke a retrouvé encore existant près de la moderne Tor. *Description of the East*, t. I, p. 142. Dans des temps relativement récents, le *t* final aura cessé de se prononcer, comme dans Aïla, l'ancienne Aïlat. Au rapport d'Eutychius ou Ca'îd ibn Batrîq, *Annales*, édit. Cheikho, t. I, p. 202-204, le couvent de Raïthu aurait été bâti par Justinien. Cf. J. Maspéro et G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, Le Caire, 1914, p. 98.

L. Petit.

65. JEAN DE ROQUETAILLADE (de Rupescissa), franciscain, † 1362. On discute fort sur son lieu d'origine. L'anglais Tanner le fait naître près de Gammages, dans le Devonshire; Torrès Amat l'inscrit parmi les écrivains catalans. Nous le croyons plutôt gascon. Appartenait-il à la famille noble, qui donna un évêque à Rodez au XIIe siècle ou bien était

il né simplement à l'ombre de son vieux château, sis entre Bazas et Langon de Roquetaillade? Fodéré vante la noblesse et la puissance de sa parenté; mais que vaut son témoignage? Il le veut profès du couvent de Villefranche-en-Beaujolais, auquel il aurait fait don de sa seigneurie, quand lui-même disait être du couvent d'Aurillac en la custodie de Rodez, province d'Aquitaine. Il a écrit, dans son traité de la Quintessence, qu'avant d'entrer chez les mineurs, il avait perdu plus de cinq ans « au désir et envie de philosophie mondaine en la très renommée étude de Toulouse, » et il ajoute qu'après sa profession, il en perdit encore plus en « disputations vaines, grand bruit de paroles, louanges, lectures de divers auteurs. » C'est probablement quand il renonça à ces vanités qu'il reçut du ciel ce don d'interpréter les prophéties, qui lui valut la réputation de prophète. Prophète, il se défend bien de l'être, mais néanmoins il parle souvent de ses révélations et, pour confirmer ses pronostics, il rappelle que plusieurs se sont déjà réalisés. On lui rendait d'ailleurs ce témoignage et Froissart, son contemporain, le fait remarquer dans ses chroniques. Prophète ou non, Roquetaillade prétendait bien lire dans l'avenir et n'hésitait pas à annoncer, même à jour fixe, des événements futurs. Il se trompa souvent, ajoutons-le, par exemple quand il annonçait que, le 15 juillet 1362, les cardinaux s'enfuiraient d'Avignon. C'est que l'objet le plus fréquent de ses prophéties était les châtiments réservés à la cour romaine en punition des abus qui s'y commettaient. Il était venu à Avignon en 1349, « *ad denunciandum et dicendum* », aussi Clément VI l'avait jeté en prison. Déjà pareil désagrément lui était arrivé, quand il était encore dans sa province; en 1345, écrit-il, Guillaume Farinier, son provincial et futur général de l'ordre, l'avait fait enfermer au couvent de Figeac. Il subit encore la même peine sous le pontificat d'Innocent VI (1352-1362). Duplessis-Mornay affirme, mais sans preuves, que ce prophète de malheur périt sur le bûcher. Fodéré le dit mort et enseveli dans le même couvent de Villefranche et Sbaraglia donne la date de 1362, sous le pontificat d'Urbain V, élu le 27 septembre, tandis que Torres Amat, après l'avoir envoyé comme missionnaire à Moscou, le fait revenir en Catalogne pour y mourir nonagénaire.

Roquetaillade occupait les loisirs de sa prison à écrire ses visions et ses révélations et aussi à étudier le Grand œuvre, dans le but, disait-il, de se rendre utile à l'Église romaine, quand elle aurait été dépouillée de ses biens. Il y composait aussi, toujours d'après des révélations, son traité sur les vertus et propriétés de la quintessence de toutes choses, afin d'apprendre aux pauvres du Christ et aux hommes évangéliques les moyens de se soigner à peu de frais et de prolonger leur existence. Faut-il dire que la première quintessence dont il préconise l'emploi, est celle qu'il nomme l'eau ardente, âme ou esprit du vin, ou eau-de-vie? On trouve dans ce traité les remèdes les plus étranges, même contre les possessions, et ils n'ont rien de commun avec les exorcismes, qu'il mentionne cependant, si les autres ne réussissent pas.

On a de Roquetaillade, *Visiones et revelationes*, publiées, dit Sbaraglia, par Jean Ergon, ermite augustin, dans ses *Compilationes vaticiniorum*. Une lettre à Guillaume de Curte, cardinal des Quatre-Saints-Couronnés, éditée par Édouard Brown dans l'Appendice au *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* d'Orduin Graes, Londres, 1690, avec le *Librunculus dictus Vade mecum in tribulatione*, composé en 1356, dans lequel il annonçait les événements qui devaient suivre jusqu'en 1362. Dans cet ouvrage il fait mention de quelques-uns de ses autres écrits prophétiques, *Libri quatuor de speculis temporum; De reserationibus arcanorum Scripturæ sacræ; Ostensor quod adesse festinant tempora*, et il qualifie ce dernier *volumen magnum;* il y indique aussi un *Libellus quem intitulavi : Ut non erubescant detractoribus laudatores*, adressé à son neveu maître Anselme. La Bibliothèque nationale de Paris possède en outre un *Commentarium super prophetiam Cyrilli eremitæ presbyteri de statu Ecclesiæ*. Le *Liber lucis* et le traité *De confectione veri lapidis philosophorum*, qui se complètent l'un l'autre, furent souvent édités dans les recueils d'alchimie. *Opus de consideratione quintæ essentiæ omnium rerum*, Bâle, 1561, 1597, traduit par Antoine du Moulin, *La vertu et propriété de la Quinte Essence de toutes choses*, Lyon, 1549, 1581. On lui attribue encore un commentaire *in VI libros Sententiarum* et un traité *De famulatu philosophiæ ad theologiam seu Evangelium*.

Froissart, *Histoire et chronique*, Paris, 1574, l. I, c. CCXI, l. III, c. XXIV; Wadding, *Annales minorum*, ann. 1357, XVI-XXI; Fodéré, *Narration historique des convens de l'ordre de S. François*, Lyon, 1619; Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium*, Paris, 1693; Bayle, *Dictionnaire historique*, Amsterdam, 1734; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748; Sbaraglia, *Supplementum ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Torres Amat, *Memorias... de los escritores Catalanes*, Barcelone, 1836; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, Hambourg, 1735, t. VI, p. 366; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. II, col. 627.

P. Edouard d'Alençon.

66. JEAN DE RUSSIE, polémiste et canoniste grec de la fin du XIᵉ siècle. Originaire de Constantinople, il fut envoyé en Russie, en 1079, pour y recueillir la succession de Georges, métropolitain de Kiev, qui avait dû quitter le pays à la suite d'une révolution intérieure. Il mourut en 1089. Son œuvre littéraire, sans être considérable, ne manque pas d'intérêt. On a d'abord de lui, conservée en un grand nombre de copies, une *Lettre à Clément pape de Rome*. Il s'agit de l'antipape Clément III, Guibert (1080-1110), que l'empereur Henri IV avait opposé à Grégoire VII et qui avait essayé, pour augmenter son influence, de nouer des relations avec les Églises d'Orient. Le métropolitain de Kiev répondit à ces ouvertures par une lettre où il reproduit, souvent dans les mêmes termes, les griefs de Photius, et surtout de Michel Cérulaire, contre les latins, chose d'autant plus aisée pour lui qu'il avait dû assister aux débats de 1053, qui avaient amené la consommation du schisme. Composé en grec, ce document fut traduit de bonne heure en vieux russe, et c'est en cette langue qu'il fut d'abord publié par K. Kalaïdovitch dans *Monuments de la littérature au XIIᵉ siècle* (en russe), Moscou, 1821, p. 205-218, puis, avec l'orginal grec, par V. J. Grigorovitch, dans *Mémoires scientifiques de l'Académie impériale des sciences* (id.), S. Pétersbourg, 1854, t. I, 3ᵉ partie, p. 1-20, et par S. A. Pavlov dans sa recension du livre de A. Popov, *Esquisse historico-littéraire des anciens ouvrages polémiques contre les latins* (id.), Moscou, 1875, parue dans *Rapport sur la dix-neuvième adjudication du prix du comte Ouvarov*, S. Pétersbourg, 1878, p. 355-373, et en tirage à part sous le titre : *Essai critique sur l'histoire de l'ancienne polémique gréco-russe contre les latins*, *ibid.*, p. 168-186. Il existe aussi une édition en grec seulement faite à l'aide de deux manuscrits de Patmos par Sophocle C. Œconomos, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μητροπολίτου Ῥωσσίας ἐπιστολὴ πρὸς Κλήμεντα πάπαν Ῥώμης, Athènes, 1868, in-8°, XVI-18 p., avec une introduction qui sue par tous les pores la haine de l'Église catholique. Sigismond de Herberstein a donné de la lettre une traduction peu fidèle dans ses *Rerum Moskovitarum commentarii*, Vienne, 1549, Bâle, 1551, *Comentari della Moscovia*, Venise, 1550, fol. 19-21, et on en trouve un résumé, emprunté, sans le dire, à l'historien russe Macaire, dans le pasteur protestant L. Boissard, *L'Église de Russie*, Paris, 1867, t. II, p. 217-220.

Le second ouvrage de Jean a pour titre : *Jean, métropolitain de Russie, surnommé le Prophète du Christ, courtes règles ecclésiastiques tirées des saints livres adressées au moine Jacques*. On a l'habitude de les citer sous le titre abrégé de *Réponses canoniques*. Il y en a 34, mais on n'a retrouvé le texte grec que de 17 d'entre elles. Publiées pour la première fois par K. Kalaïdovitch dans les *Curieux monument russes*, 1815, t. I, p. 89 sq., puis par Macaire, métropolitain de Moscou, dans son grand ouvrage, *Histoire de l'Église russe* (en russe), S. Pétersbourg, 1889, t. II, p. 352-259, elles furent ensuite l'objet de deux importantes publications de A. S. Pavlov. Ce savant canoniste ayant retrouvé le texte grec original de plusieurs de ces réponses, le publia, accompagné d'une vieille traduction russe, dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences*, appendice au t. XXII, n. 5, S. Pétersbourg, 1873, puis en une édition définitive dans *Bibliothèque historique russe publiée par les soins de la Commission des anciens textes*, S. Pétersbourg, 1880, t. VI, p. 1-20. C'est sur cette double édition de Pavlov qu'a été faite celle, plus accessible, de L. K. Goetz, *Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts*, Stuttgart, 1905, p. 114-170. Le texte y est reproduit aussi bien en grec qu'en vieux russe, traduit en allemand, accompagné d'un excellent commentaire, et précédé, p. 98-113, d'une étude d'ensemble sur cette œuvre d'une importance considérable pour la connaissance des mœurs du peuple russe au XIe siècle. Philarète, archevêque de Tchernigov, attribue encore à notre auteur un office en l'honneur des saints Boris et Gleb, martyrisés en 1015, *Esquisse de la littérature ecclésiastique russe* (en russe), S. Pétersbourg, 1884, p. 16; mais E. E. Goloubinskij, *Histoire de l'Église russe* (id.), Moscou, 1891, t. I, p. 1, n. 839, revendique la paternité de cette œuvre pour le métropolitain Jean Ier (1015-1035), contemporain des deux martyrs.

En dehors des ouvrages cités au cours de l'article, voir C. A. Nevolin, *Le métropolite Jean considéré comme auteur de la lettre sur les azymes à Clément, évêque de Rome* (en russe), dissertation parue d'abord dans le *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences*, S. Pétersbourg, 1853, puis dans *Collection complète des œuvres de C. A. Nevolin*, S. Pétersbourg, 1859, t. VI, p. 637-643.

L. Petit.

67. JEAN DE SAINT-ANTOINE, franciscain du XVIIIe siècle, né à Salamanque. Il est surtout connu comme l'historien des trois branches de la famille franciscaine. Continuateur du P. Luc Wadding, il a publié une bio-bibliographie des principaux personnages qui ont illustré l'ordre séraphique depuis sa fondation jusqu'au milieu du XVIIIe siècle. Ce livre, devenu aujourd'hui extrêmement rare est intitulé : *Bibliotheca universa franciscana Willati Athenæo et syllabo Wadingiano locupletior, in tres distributa tomos, adjectis necessariis indicibus ac materiarum bibliotheca*, 3 in-f°, Madrid, 1732. L'auteur s'était préparé à cette tâche en composant d'abord, soit en latin, soit en espagnol des recueils bibliographiques moins étendus : *Bibliotheca minorum discalceatorum*, in-4°, Salamanque, 1728; *Franciscos descalzos en Castilla la vieja, Cronica de la provincia de S. Pablo*, in-f°, Salamanque, 1728.

Sbaralea, *Supplementum*, p. VIII; Richard, et Giraud *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1822, t. II, p. 368; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1212.

E. Amann.

68. JEAN DE SAINT-THOMAS, théologien dominicain du XVIIe siècle. — I. Notice biographique. II. Écrits. III. Doctrine.

I. Notice biographique. — Jean de Saint-Thomas naquit le 11 juillet 1589, à Lisbonne, de pieux parents, Pierre Poinsot, autrichien viennois, secrétaire de l'archiduc Albert d'Autriche, et Marie Garcez, portugaise. Il fit ses humanités et ses études philosophiques à Coimbre, où il prit ses grades. L'archiduc Albert ayant quitté le Portugal pour la Flandre, en 1596, Jean, avec toute sa famille, le suivit; après une interruption de plusieurs années, il reprit, à Louvain, vers l'an 1608, le cours de ses études ecclésiastiques. Il eut pour professeur un excellent et saint théologien, Fr. Thomas de Torrès, de Madrid, plus tard évêque de Tucumán; après son examen de baccalauréat, épris d'affection pour son maître et pour la doctrine de saint Thomas, il renonça au monde pour embrasser l'ordre des frères prêcheurs; en 1612, à 23 ans, il entra, sur le conseil de son maître, au couvent de N.-D. de Atocha, à Madrid, auquel Thomas était lui-même affilié. Son noviciat achevé, Jean fut de suite envoyé par ses supérieurs à Alcala, afin d'enseigner aux étudiants dominicains du collège Saint-Thomas la philosophie et la théologie; il s'acquitta de cette fonction pendant 17 ans (1613-1630). La chaire vespérale du cours de théologie de Saint-Thomas étant devenue vacante à l'université, par suite de la promotion du P. Pierre de Tapia à la chaire matutinale (27 juillet 1630), Jean de Saint-Thomas en fut nommé titulaire; onze ans après, Pierre de Tapia ayant été promu évêque de Ségovie, Jean reçut la chaire matutinale (1er octob. 1641), où il enseigna pendant deux ans, jusqu'au moment où Philippe IV d'Espagne le choisit comme confesseur ; il quitta alors Alcala pour se rendre à Madrid (29 mai 1643). L'année suivante, pendant l'expédition de Catalogne, au moment du siège de Lérida par les Espagnols, saisi par la fièvre, épuisé par les veilles et la pénitence, il mourut, le 17 juin, à Fraga en Aragon, dans sa 55e année, laissant après lui un grand exemple de sagesse et de vertu.

Sa vie fut une reproduction vivante des vertus du docteur angélique, dont il avait pris le nom, afin de marquer sa dévotion pour lui. De fait, il joignit à un travail intellectuel acharné un grand amour de la prière et un ardent désir de la perfection religieuse. Les étudiants accouraient à son cours, attirés par la profondeur et la solidité de sa doctrine. Dans les disputes publiques, toujours tranquille et serein, il ne laissait échapper aucun mot vif. Grand amant de la pauvreté et de l'humilité, il refusa à plusieurs reprises les dignités qu'on lui offrit dans son ordre ou au dehors; d'une abstinence sévère, il jeûnait souvent pendant le carême au pain et à l'eau, et pratiquait avec assiduité les mortifications corporelles. Chaque jour, il célébrait la messe, s'y préparant par la confession. Père des pauvres, comme on l'appelait, il aimait à visiter les pauvres et les prisonniers, surtout quand il était confesseur du roi. Ce n'est d'ailleurs qu'à contre cœur et par obéissance qu'il avait accepté cette dignité disant alors à ses frères en religion : « C'en est fait de ma vie, mes Pères; je suis mort, priez pour moi. »

II. Écrits. — 1° *Œuvres philosophiques*. — *Artis logicæ I Pars, de Dialecticis institutionibus, quas summulas vocant*, Alcala, 1631, 1634, Madrid, 1632, Rome, 1636 et *II Pars in Isagogem Porphyrii, Aristotelis Categorias et Perihermeneias ac Posteriorum libros*, Alcala, 1632, Rome, 1637, Madrid, 1640; *Naturalis Philosophiæ, I Pars, quæ de Natura in communi ejusque affectionibus disserit*, Madrid, 1633, Rome, 1637, Saragosse, 1644 ; *II Pars in octo libros Physicorum, ibid.; III Pars, quæ de ente mobili corruptibili agit ad libros Aristotelis de ortu et interitu, cum decem tractatibus de meteoris*, Alcala, 1634; *IV Pars quæ de ente mobili animato, ad libros Aristotelis de Anima*, Alcala, 1635. L'ensemble de ces traités fut réuni et publié sous le nom de *Cursus philosophicus*

thomisticus, Madrid, 1637, 1638, Cologne, 1638, Rome, 1636, 1637, Lyon, 1663, Paris, 1883.

2° *Œuvres théologiques.* — 1. Le *Cursus theologicus* comprend 8 volumes, les 3 premiers sur la Iª de la Somme de Saint-Thomas, le 4ᵉ et 5ᵉ sur la Iª-IIæ, le 6ᵉ sur la IIª-IIæ, les deux derniers sur la IIIª. Les volumes parurent d'abord séparément. Le tome I débute par trois traités *ad theologiæ tyrones, scil.* 1. *Universum textum Magistri Sententiarum in ordinem redigit;* 2. *Omnium quæstionum divi Thomæ et materiarum in sua Summa ordinem explicat;* 3. *Vindicias D. Thomæ pro doctrinæ ejus puritate, probitate et singulari approbatione offert*, Alcala, 1637, Janna, 1654, Lyon, 1663. La dernière de ces dissertations fut publiée à part sous le titre : *Speculum sine macula, i. e. tractatus de approbatione, auctoritate et puritate doctrinæ D. Thomæ Aquinatii*, Cologne, 1658. Une édition générale fut publiée à Lyon, 1663; il y manque le dernier tome, qui ne devait être publié qu'en 1667, puis à Cologne 1711, enfin à Paris, 1883-1886. Les quatre premiers tomes furent édités du vivant de l'auteur et sous sa surveillance; les autres ne parurent qu'après sa mort par les soins du P. Diégo Ramirez, son élève. Jean de Saint-Thomas avait corrigé de sa main jusqu'à la disp. XVIII, dans la Iª IIæ, c'est-à-dire jusqu'à la fin du traité *de donis Spiritus Sancti*. Le P. Diégo Ramirez ajoute : « Jusqu'ici nous avions l'exemplaire corrigé par l'auteur; désormais nous publierons les traités théologiques qu'il enseigna publiquement à Alcala, » c'est-à-dire du t. v, disp. XIX au t. VIII exclusivement. Au sujet de ce dernier tome le P. Ramirez ajoute : « Dans cette partie, l'auteur n'emploie pas ses procédés habituels de style, car c'est le travail qu'il avait fait avant de venir à l'université d'Alcala; aussi, afin de le publier tel que nous l'avons reçu de sa main, nous l'éditons selon l'ordre prescrit. Bien que l'auteur n'ait pas employé le titre de *Disputationes*, nous l'introduisons cependant, afin de marquer la connexion avec les autres matières de toute cette troisième partie; ainsi, à chaque question répondra une *disputatio*, divisée selon les articles de saint Thomas avec l'explication littérale de Maître Jean, et après chaque article viendra la solution des points douteux, selon sa manière accoutumée. » *Prologus R.P. Did. Ramirez ad materiam de sacramentis in genere.* Il ne fut pas toujours possible de donner le texte entier; ainsi, q. LXXII, a. 1, dub. 1, on lit : *Desiderantur aliquot lineæ, quas supplere religio fuit auctorique supponere;* et dub. 3 : *Et hic paulo plures desideratæ lineæ, delapsa irreparabili casu chartæ particula.* Le dernier tome, le VIIIᵉ, fut publié à Paris par Combefis, O. P., 1667, 1674, édit. semblables.

2. Jean de Saint-Thomas publia encore, en langue espagnole : *a) Explicación de la doctrina cristiana y la obligación de los fieles en creer y obrar*, Madrid, 1640, Valence, 1644, Alcala, 1645, Amberes, 1651, Rome, 1663. Une traduction latine en fut publiée par le P. Henri Hechtermans, O. P., sous le titre : *Compendium totius doctrinæ christianæ*, Bruxelles, 1658, Venise, 1693. Cet opuscule eut un grand succès; Nicolas Antoine l'appelle *libellum aureum*, et les censeurs, les PP. E. Nieremberg et A. de Castro S. J., louèrent grandement la simplicité avec laquelle l'auteur mettait ces difficiles questions à la portée de ceux qui ne sont point théologiens de profession.

b) Práctica y consideración para ayudar a bien morir, Saragosse, 1645, traduit en italien sous le titre : *Practica e considerazioni per ajutare et per disporsi a ben morire*, Florence, 1674. — *c) Breve tratado y muy importante, que por mandado de Su Majesdad escribió el R. P. Fr. Juan de S. Tomás para saber hacer una confesion general*, Madrid, 1644. Ces deux opuscules furent traduits en latin, et édités avec un court traité des censures ecclésiastiques, sous ce titre : *Aurea praxis adjuvandi infirmos ad bene feliciterque moriendum, simulque tractatus duo, alter ecclesiasticas censuras omnes atque cunctarum propositionum damnatarum notitiam complectens, alter confessionem regis generalem, et ut singularis persona et ut rex est, edocens*, Venise, 1693.

III. Doctrine. — Jean de Saint-Thomas est regardé à juste titre comme l'un des plus grands théologiens thomistes. Ses contemporains, d'une voix unanime l'appelèrent un second Thomas, brillante étoile en face du Soleil (saint Thomas d'Aquin); et toujours, on le plaça, en compagnie de Cajétan et de Bañez, aux côtés de l'Ange de l'École.

Sa doctrine n'est autre que celle du docteur angélique, profondément comprise et fidèlement exprimée. Lui-même protesta, au moment de sa mort, devant le Saint Sacrement, qu'il n'avait jamais rien écrit ou enseigné, pendant 30 ans, qu'il ne jugeât conforme à la vérité et à la pensée de saint Thomas. Dans son remarquable traité sur la fidélité à saint Thomas, il se révèle lui-même, et on voit quelle haute idée il se faisait du thomisme. Deux conditions sont requises, dit-il, pour être un vrai disciple de saint Thomas; la première, c'est de suivre sa doctrine comme vraie et catholique, la seconde, c'est de la développer de toutes ses forces. Les signes auxquels, en fait, on reconnaît un disciple de saint Thomas sont les suivants : 1. il accepte et continue l'œuvre de ceux qui au cours des temps ont été les disciples du docteur angélique; 2. il aime la doctrine du maître, et s'efforce de la défendre et de la développer; 3. loin de solliciter les textes de saint Thomas en faveur de son opinion, il se range au sentiment de son maître; 4. il accepte non seulement ses conclusions, mais aussi ses procédés de démonstration; 5. enfin il s'en tient à la tradition commune dans l'interprétation du texte de saint Thomas *(De approbatione doctrinæ S. Thomæ*, disp. II, art. 5).

En vrai disciple, doué de toutes ces qualités, Jean travailla au développement et à la défense du thomisme; il combattit en particulier, sans violence de langage d'ailleurs, Vazquez et Suarez : comme Cajétan s'était opposé à Scot et Bañez à Molina, Jean s'opposa à Suarez, maintenant contre son interprétation éclectique le pur thomisme : *Nec enim*, dit-il, *defensio doctrinæ S. Thomæ et vindicatio ejus ab erroribus et ab improbabilitate sentiendi est solius privatæ personæ vindicatio, sed totius Ecclesiæ judicii et Apostolicæ approbationis assertio. Quare majus aliquid in S. Thoma quam S. Thomas suscipitur et defenditur. Ibid., Prologus*, édit. de Cologne, t. I, p. 133. Qui veut, ajoute-t-il, pénétrer jusqu'en son esprit le vrai thomisme, qui considère tout sous la raison formelle de déité, doit tenir grand compte de l'*ordre* de la *Somme Théologique;* « le moyen principal, et le plus efficace, pour rechercher et atteindre la pensée de saint Thomas en son admirable édifice théologique, est d'observer attentivement l'ordre qu'il suivit, *quasi aureis quibusdam nexibus discurrens*, dans la construction de sa Somme, dans l'enchaînement des questions, dans la succession des traités. Car n'est pas vrai savant ni docteur, celui qui ne saisit pas l'ordre de la science qu'il étudie. » *Isagoge ad D. Thomæ theologiam*, p. 85. Aussi lui-même, dans cette *Isagoge*, exposa admirablement l'ordre et la connexion de toute la Somme, puis commenta chaque question selon l'ordre des articles. C'est pourquoi le mérite propre de Jean de Saint-Thomas ne réside pas dans des doctrines nouvelles, mais dans une profonde pénétration de la pensée thomiste. Il suffira donc ici de signaler en bref les questions qu'il traita plus abondamment et plus exactement : la nature de la théologie, à laquelle se rattache, comme à la suprême sagesse, l'apologétique, de

même que, dans l'ordre des sciences philosophiques, la critique se rattache à la métaphysique, *Curs. Theol.*, t. I, q. I, disp. II, a. 12, n. 4; t. v, disp. XVI, a. 3, q. I et II; la nature de la liberté divine, *ibid.*, t. II, disp. IV, a. 3 sq.; de l'essence de l'action immanente *Curs. Phil.*, Phil. Nat., I, q. XIV, a. 3; la connaissance réfléchie, *Log.*, II, q. XXIII, a. 3-4; la puissance obédientielle, *Curs. Theol.*, t. VIII, disp. XXIV, a. 1, dub. 8, concl. 2 et sol. arg.; la sanctification initiale de la sainte Vierge, où, après Ser. Capponi de Porrecta, il montre que saint Thomas est favorable à la doctrine de l'Immaculée Conception, *Isag. ad Theol. D. Thomæ*, disp. II, a. 2. En morale, Jean de Saint-Thomas, défend le probabilisme, *Curs. Theol.*, t. IV, disp. XII, a. 3, n. 4, avec modération d'ailleurs et sans verser dans les excès des casuistes. Enfin, avec une profondeur remarquable et une pieuse suavité, il traite des dons du Saint-Esprit, en particulier du don de sagesse et d'intelligence : en cette matière, on peut dire qu'il est le théologien classique. Voici sur ce sujet ses principales conclusions : 1. Ceux qui s'exercent dans les vertus ordinaires ressemblent à des gens qui par leurs propres moyens et selon leurs propres efforts règlent leur marche; mais ceux que meuvent les dons du Saint-Esprit, semblables à l'oiseau que soulève le souffle du vent, sont portés pour ainsi dire dans la voie du Seigneur. *Curs. Theol.*, t. v, disp. XVIII, a. 1, § 1, n. 8. — 2. Grâce aux dons du Saint-Esprit l'homme est passif sous la motion divine, mû plutôt qu'il ne se meut, *ibid.*, § 2, n. 1; ces dons sont des dispositions, des *habitus* grâce auxquels l'intelligence et la volonté sont dociles à l'instinct de l'Esprit qui non seulement les meut, mais devient leur règle et la mesure de leur activité. *Ibid.*, a. 2, n. 14. — 3. Celui-là seul connaît la douce inspiration et le murmure intérieur de l'Esprit, qui les a expérimentés au fond de son âme. *Ibid.*, a. 1, § 1, n. 3. — 4. Le don d'intelligence nous procure une claire pénétration de l'harmonie et de la crédibilité de l'objet de la foi, en même temps qu'il nous permet d'en écarter les erreurs et les illusions des sens. *Ibid.*, § 2, n. 3. Cf. n. 4, a. 2, sol. obj., n. 3, n. 25; a. 3, n. 11. La connaissance expérimentale tendant de soi à l'évidence, le don d'intelligence selon son constitutif formel est évident, *ibid.*, § 2, n. 9; il tend à l'évidence mystique et expérimentale. *Ibid.*, n. 10. Cf. § 3, n. 2, 7. — 5. La raison formelle de la connaissance des causes suprêmes par le don de sagesse est une certaine expérience de Dieu et des choses divines, dans une délectable et savoureuse appréhension, comme en un contact intime des choses spirituelles par l'âme; par cette union, l'âme devient comme connaturelle aux choses divines, et les discerne des créatures par un certain goût intérieur. *Ibid.*, a. 4, § 1, n. 5. — 6. La contemplation est un acte éminent et spirituel de l'intelligence par lequel nous sommes unis à Dieu; elle est donc proprement l'acte du don de sagesse, par lequel l'esprit de l'homme, éclairé par l'expérience savoureuse des choses divines, devient docile à la lumière de l'Esprit, pour juger divinement des choses divines. *Comp. tot. doct.*, part. II, c. XII, de oratione, § 1. — 7. Par la contemplation, l'âme est établie et fixée en Dieu, se délectant en tout ce qu'elle perçoit, toute transformée spirituellement. *Ibid.* — 8. La contemplation se fait de deux manières : soit par une connaissance infuse, soit par notre propre effort. Par une lumière infuse, quand l'intelligence se sent illuminée par une clarté inaccoutumée et inconnue jusqu'alors, sous une notion hors de son pouvoir, en même temps que la volonté se dilate en une affection profonde qu'elle ne saurait expliquer. C'est alors la réalisation de la parole de saint Jean : *Non necesse habetis ut aliquis doceat vos, sed sicut unctio ejus docet vos... Ibid.*

Comme particularité de la doctrine de Jean de Saint-Thomas, il faut noter encore qu'il place le constitutif formel de la déité dans l'intellection actuelle de Dieu par lui-même, *In I*, q. XIV, t. I, disp. XVI, a. 2; mais cette opinion est communément rejetée par les thomistes.

Le style de Jean de Saint-Thomas est clair et simple, quoique souvent diffus; dans ses questions quodlibétales, on retrouve les défauts littéraires du temps.

En somme, on peut s'en tenir au jugement de Maître Cabero, O. Cist. : *Angelicam doctrinam exhaurire videtur Cursu isto. Censura tomi secundi.* Aussi Jean de Saint-Thomas exerça-t-il une grande influence sur les théologiens thomistes postérieurs, Diaz, Guérivois, Goudin, Billuart, les Salmanticenses, Gonet, et Contenson, qui dit de lui : *Angelicæ doctrinæ sancti Thomæ callentia et penetratione nulli secundus. Theol. mentis*, l. VII, diss. V, c. 1.

Didacus Ramirez, O. P., *Vita Reverendissimi P. Joannis a S. Thoma, O. P.*, (præmissa t. I, Cursus theologici); Hechtermans, O. P., *Ad Lectorem*, dans la version latine du catéchisme; Echard, O. P., *Synopsis vitæ R. P. Fr. Joannis a S. Thoma*, en tête du t. VIII du *Curs. theol.*, édition de Paris, 1667; Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 538-539; Touron, O. P., *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, Paris, 1743, t. v, p. 248-258; Graveson, O. P., *Historia ecclesiastica*, Venise, 1760, t. VIII, p. 197; N. Antonio. *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 785; *Biografia eclesiastica completa*, Madrid, 1857, t. XI, p. 472-477; Martinez Vigil, O. P., *La Orden de Predicadores*, III part. : *ensayo de una biblioteca de dominicos españoles*, Madrid, 1881, p. 377; Menendez y Pelayo, *Historia de las ideas esteticas en España*, Madrid, 1884, t. II, p. 193-202; *La Ciencia Española*, Madrid, 1888, 3e édit., t. III : *Inventario bibliografico de la ciencia española*, p. 153, 193; Trapiello, T. O. P., *Juan de Santo Tomás y sus obras*, Oviedo, 1889; *Année dominicaine*, juin 1893, p. 358-365; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 915; Beltran de Heredia, O. P., *La enseñanza de santo Tomás en la Universidad de Alcalá*, dans *Ciencia Tomista*, t. XIV, p. 267 sq.; Getino, O. P., *Dominicos españoles confesores de Reyes*, *Ibid.*, p. 434-453.

J. M. RAMIREZ.

69. JEAN DE SALISBURY, auteur ecclésiastique et évêque de Chartres, (XIIe siècle). — I. VIE. — Jean de Salisbury, en latin *Joannes de Saresberia* ou *Saresberiensis*, est quelquefois désigné aussi sous le nom de Jean le Petit, conformément à ce qu'il écrivait en parlant de lui-même : *parvum nomine, facultate minorem, minimum merito. (Epist.*, CCII, *P. L.*, t. CXCIX, col. 224). Il naquit à Salisbury *(Old Sarum)* ou dans le voisinage de cette cité, probablement entre les années 1115 et 1120. Il raconte lui-même, *Polycraticus*, II, 28, *P. L.*, *ibid* col. 474, qu'il fut confié, étant enfant, à un prêtre qui devait lui apprendre les psaumes, que ce prêtre pratiquait la magie et voulut l'employer comme instrument de certaines expériences, mais qu'il fut trouvé inapte à cet office : ce dont Jean remerciait plus tard le Seigneur. C'est le seul détail que nous ayons sur sa première enfance. Il était bien jeune encore quand il commença ses études à Paris en 1136 : tout d'abord il suivit les leçons d'Abélard, le péripatéticien palatin, comme il le désigne, *Metalogicus*, II, 10, *P. L.*, *ibid.*, col. 867. Un an plus tard le maître ayant quitté sa chaire, Jean passa du nominalisme au réalisme exagéré sous Albéric *de Porta Veneris* : c'est ainsi qu'il désigne son nouveau maître, on pense qu'il s'agit du futur archidiacre de Reims. *Epist.*, CXLIII, *P. L.*, *ibid.*, col. 124, puis sous Robert de Melun, réaliste mitigé, promu plus tard à l'évêché de Hereford. Ce cours de dialectique pour Jean dura environ deux ans, de 1136 à 1138. Ensuite notre jeune étudiant prend les leçons de Guillaume de Conches, grammairien et philosophe renommé, à Chartres si nous en croyons C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig, 1862, p. 21; il a encore pour autre maître Richard l'Évêque,

devenu plus tard évêque d'Avranches. C'est ainsi que Jean pose les fondements de ce savoir classique par lequel il se distingue comme humaniste entre tous ses contemporains. Le chancelier Bernard Silvestris (probablement plus tard évêque de Quimper), avait donné un grand renom à l'école de la cathédrale de Chartres. Mais les ressources de l'étudiant sont médiocres et pour gagner un peu d'argent il se charge de quelques élèves, va passer quelque temps à Provins, où en compagnie de son ami Pierre, le futur abbé de Moutier-la-Celle, il continue de mener de front les études et l'enseignement. Alors aussi il profite des libéralités du comte Théobald. *Epist.*, CXLIII, *P. L.*, *ibid.*, col. 123.

Vers 1140 ou 1141, il retourne à Paris attiré par les avantages que cette ville offre aux professeurs : tout en continuant d'enseigner, il suit un cours de théologie, sous maître Gilbert, le même évidemment qu'il avait connu chancelier à Chartres, *Metalogicus*, I, 5. *P. L.*, *ibid.*, col. 832. Il s'agit de Gilbert de la Porrée, plus tard évêque de Poitiers, le commentateur des livres de la Trinité attribués à Boèce, l'auteur du *Liber sex principiorum* considéré comme le complément indispensable de l'*Organon* d'Aristote : voir t. VI, col. 1351. Peu de temps après, ce maître vient à lui manquer, étant nommé évêque de Poitiers en 1142 : les autres maîtres de Jean en théologie furent Robert Pullus, bientôt nommé cardinal, et Simon de Poissy.

Douze ans (ou peut-être dix) se passent en ces diverses études (1136-1148). Ici se présentent quelques difficultés de chronologie dans lesquelles nous ne pouvons entrer : on ne peut douter que peu de temps avant 1148, Jean était auprès de son ami Pierre de Celle, en apparence comme secrétaire, mais en réalité comme hôte. Au printemps de 1148, il assiste au concile tenu à Reims par Eugène III, il y est témoin de la discussion qui s'élève entre Gilbert de la Porrée et saint Bernard. C'est sans doute à cette occasion qu'il fut présenté à Théobald, archevêque de Cantorbéry par saint Bernard lui-même. S. Bernard. *Epist.*, CCCLXI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 562. A la suite du concile, il semble que Jean accompagna Eugène III à Brescia, se rendit à Rome en septembre 1148, *Historia pontificalis*, 18. Il prend alors la résolution de retourner en Angleterre, ce qui arriva sans doute avant 1150. En traversant la France, il reçoit de Pierre de Celle l'argent nécessaire pour son voyage, *Epist.*, LXXXV, *P. L.*, t. CXCIX, col. 71, et de saint Bernard une lettre de recommandation (citée plus haut) pour Théobald qui l'incorpore à son clergé.

De 1150 à 1164, Jean vécut à Cantorbéry : son habileté dans les affaires et sa remarquable érudition l'engagèrent en diverses négociations; la cour de Théobald était un centre d'activité administrative et elle le devint davantage à l'avènement de Henri II en raison des séjours prolongés de ce roi sur le continent. Le prélat, avancé en âge, fit de Jean son secrétaire intime et son assistant. *Metalogicus*, prologue, *P. L.*, *ibid.*, col. 824 : si bien que celui-ci peut écrire que sur lui retombe la *sollicitudo totius Britanniæ*. Et cependant il est d'une assiduité infatigable à l'étude, il prend une part active aux discussions entre les savants, il entretient une continuelle correspondance avec les érudits. Ajoutons à cela les nombreux déplacements qui pendant ce laps de temps lui font traverser dix fois les Alpes, *Metalogicus*, III, *P. L.*, *ibid.*, col. 889 : on le trouve en 1150 en Italie, *Historia pontificalis*, 32 et 39; il est auprès du pape Eugène III, durant son séjour à Ferentino de novembre 1150 à juin 1151. *Polycraticus*, VI, 24, *P. L.*, *ibid.*, col. 624. Par deux fois il se rend jusqu'au sud de l'Apulie, une fois avant 1154, une autre fois avec Adrien IV entre novembre 1155 et juillet 1156. Avec ce dernier pontife, il vit dans les termes d'une affectueuse intimité, il séjourne à Bénévent pendant près de trois mois. *Polycraticus*, VI, 24, *P. L.*, *ibid.*, col. 623. En 1155, il sert d'intermédiaire pour obtenir d'Adrien IV le don de l'Irlande au roi Henri II. *Metalogicus* IV, c. 42, *P. L.*, *ibid.*, col. 945. L'authenticité de la bulle *Laudabiliter* par laquelle le pape autorise Henri II à faire invasion dans l'île ne semble pas contestable. Voir art. ADRIEN IV, t. I., col. 458.

Au retour d'une de ses visites à la cour pontificale, en 1159, Jean voit la colère du roi Henri II se déchaîner contre lui. L'incident est occasionné par le rapport dans lequel Arnulf, évêque de Lisieux, dénonce au roi ses agissements : il s'agit sans doute de la protestation contre les sommes considérables prélevées par Henri II sur les biens du clergé pour subvenir aux frais de l'expédition contre Toulouse. *Epist.*, CXV, *P. L.*, *ibid.*, col. 100. Dans cette lettre à son ami Pierre de Celle, Jean déclare qu'on l'accuse de pousser le clergé à affirmer plus vigoureusement ses privilèges; son intention est de passer en France pour demander conseil et recourir à Rome. Dans le même temps, il écrit au chancelier Thomas Becket, alors en France auprès du roi, il lui rappelle l'ancienne amitié qui les unit et joint une lettre dans laquelle le pape, Alexandre III, successeur d'Adrien IV, recommande Jean de Salisbury à la faveur de Henri II. *Epist.*, CXIII, col. 98.

Jean se trouve pour un temps dans un profond désespoir; peut-être s'exagère-t-il le danger où il se trouve Mais son extrême pauvreté, des dettes qu'il lui faut payer le rendent perplexe : on le dissuade de quitter l'Angleterre. *Epist.*, XCVI, col. 87. Au bout de quelque temps, grâce sans doute à la médiation de Thomas Becket et en dépit de la résistance d'Arnulf de Lisieux il semble s'être tiré de ses difficultés. A la mort de Théobald en avril 1161, Jean paraît sur la scène comme un des exécuteurs testamentaires de l'archevêque. *Epist.*, LVII, col. 37. Après le sacre de Thomas Becket, le 3 juin 1162, il est un des cinq commissaires chargés d'aller à Montpellier pour recevoir d'Alexandre III le pallium du nouvel archevêque. A quelque temps de là, il compose une vie de saint Anselme à la requête de Thomas et en vue d'obtenir la canonisation : Alexandre III après avoir reçu cette vie, écrivit de Tours le 9 juin 1163 pour expliquer les motifs de renvoyer l'affaire à un autre temps, et, de fait, la canonisation demandée n'eut lieu que trois siècles après.

L'élection de Thomas comme primat d'Angleterre semblait promettre à Jean des jours tranquilles : il n'en fut rien. Au retour du roi, en janvier 1163 après une absence de cinq ans, les affaires changèrent de face rapidement; Jean crut nécessaire pour lui de quitter le pays. La date de ce départ n'est pas clairement indiquée. W. Fitz-Stephen estime que Jean étant un des plus fermes appuis de Thomas, Henri II tenait à l'écarter avant l'assemblée de Clarendon. Écrivant en 1167, Jean s'exprimait ainsi *quartus exilii mei annus elapsus est*, *Epist.*, CCXXI, col. 246, ainsi, il aurait quitté l'Angleterre durant les premiers mois de 1164. Il traversa lentement la France; fut accompagné jusqu'à Paris par son frère Richard qui semble être retourné en Angleterre. Il alla chercher un refuge auprès de Pierre de Celle, devenu depuis peu abbé de Saint-Remi de Reims. Durant ce séjour, il composa son *Historia pontificalis*, continuation de la chronique de Sigebert de Gembloux, allant de 1148 à 1152, si tant est qu'on doive lui attribuer cette œuvre. Dès 1159, il avait complété ses deux œuvres les plus considérables, le *Polycraticus* et le *Metalogicus*. En dépit de l'assistance de ses amis, il est toujours dans la gêne; il avait appris en 1165 que toute sa propriété avait été mise sous séquestre. Par le moyen de ses

écrits, il pouvait se procurer quelque ressource, mais ses dépenses étaient lourdes, car après l'exil de Thomas, les services qu'il rendit à son archevêque et ami nécessitèrent des voyages coûteux. Sa situation pourtant finit par s'améliorer. Il prolongea son séjour à l'étranger, espérant qu'il pourrait à la longue rentrer en Angleterre sans avoir à sacrifier aucun de ses principes. A diverses reprises, il fit appel aux bons offices, de Richard, archidiacre de Poitiers, de Gilbert Foliot, évêque de Londres, de Henri, évêque de Bayeux. Fidèle à la cause de Thomas Becket, il critiquait pourtant ses méthodes avec une sincère franchise, il n'approuvait pas la diplomatie, trop raide à son avis, de la cour pontificale. Dans les tentatives de rapprochement entre le roi et l'archevêque, Jean refuse d'accepter les constitutions de Clarendon, mais il apporte la même fermeté pour détourner Thomas d'en venir à la mesure extrême de l'excommunication et de l'interdit. *Epist.*, CLXXV, col. 166-171. Finalement, la paix conclue à Fréteval, le 22 juillet 1170, permet à l'archevêque et à Jean de rentrer en Angleterre : en octobre Jean écrit aux moines de Cantorbéry qu'ils doivent s'attendre à recevoir bientôt leur chef spirituel. *Epist.*, CCXCIX, col. 347. Lui-même aborde en Angleterre le 9 novembre, se rend à Cantorbéry, où il trouve les propriétés de l'Église entre les mains des officiers du roi, il va trouver Henri II, et rend visite à sa propre mère âgée. Le 29 décembre, il assistait au meurtre de Thomas de Cantorbéry; ses conseils de prudence à l'archevêque n'avaient pas été entendus. On a dit qu'au moment fatal il aurait manqué de courage et serait allé se cacher, il serait ensuite revenu sur le théâtre du meurtre. Un de ses amis au contraire a écrit qu'il a été teint du sang du martyr, *sanguine beati martyris Thomæ intinctus*. Pierre de Celle, *Epist.*, CXVII, *P. L.*, t. CCII, col. 567.

Pour le reste de la vie de Jean, les détails se font rares : peu nombreuses sont les lettres de cette époque qu'on ait conservées de lui. Il reste attaché au nouvel archevêque de Cantorbéry, Richard, prieur de Saint-Martin de Douvres, qui fut reconnu par le nouveau roi seulement en 1174. Désireux de voir la canonisation de Thomas, il écrit sa vie. *Epist.* CCCIV, col. 355. Sur les instances de Guillaume, comte de Champagne, Jean de Salisbury est nommé à l'évêché de Chartres, le 22 juillet 1176 et sacré à Sens le 8 août suivant. Pendant les quatre ans de son épiscopat, il donna de nouvelles preuves de son zèle pour les prérogatives du clergé et pour la discipline ecclésiastique : au concile de Latran de 1179, il montra son attachement au anciens décrets qu'on eût voulu abroger. Il remplit avec succès plusieurs délégations du Saint-Siège. Il eut pourtant des détracteurs : « On vous reproche, lui écrivait Pierre de Celle, abbé de Saint-Remi qui devait lui succéder sur le siège de Chartres, on vous reproche de manquer de gravité dans votre conduite, de circonspection dans vos discours, de stabilité dans vos jugements, d'exactitude dans vos promesses... Si tout cela est véritable, vous êtes bien changé. » *Epist.*, II, 168. *P. L.*, t. CCII, col. 568. Pierrre de Celle hésitait à le croire, et de fait les contemporains de Jean sont presque unanimes à lui décerner des éloges. L'évêque de Chartres mourut le 25 octobre 1180.

II. Œuvres. — Une vie si traversée ne laissait pas beaucoup de loisirs à l'écrivain. Cependant Jean de Salisbury a laissé des écrits qui le rangent parmi les meilleurs humanistes de son temps : on y reconnaît un lettré très versé dans la connaissance de l'antiquité. Il est en même temps philosophe et théologien : *Vir magnæ religionis totiusque scientiæ radiis illustratus*, est-il dit dans l'éloge nécrologique de Chartres. On a de lui:

1° *Le Polycraticus* (certains écrivent *Policraticus*), *sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. C'est son ouvrage le plus considérable, satire des mœurs de son temps et principalement de la cour de Henri II. L'auteur le dédie à Thomas Becket. Un prologue ou épître en vers, adressé au livre lui-même, lui conseille ou de rester paisible dans le cabinet de son auteur ou de se présenter avec circonspection : suit un éloge ou panégyrique de Thomas, chancelier d'Angleterre (nous avons dit que l'ouvrage fut terminé en 1159). Les bagatelles qu'il va peindre, il les trouve à l'Église, à la cour. En huit livres, l'auteur traite des principes de gouvernement, de la philosophie, de la science; les digressions y sont tellement nombreuses qu'on y trouve une véritable encyclopédie, et le meilleur reflet de la pensée cultivée au milieu du XIIe siècle.

Le Ier livre a 13 chapitres : on y signale les dangers d'un rang élevé, les devoirs qu'impose la situation personnelle de chacun, les plaisirs que l'on substitue dans les cours à l'accomplissement du devoir. Le IIe livre en 29 chapitres revient sur les augures, traite du siège de Jérusalem, du miracle de Vespasien, de la science et prescience de Dieu. Au chapitre XXVI on trouve cette assertion : « Si je ne puis arranger le conflit qui existe entre la Providence et le libre arbitre, si je ne puis concilier la certitude des événements avec la facilité naturelle d'agir, tout cela n'en est pas moins certain : la cause en est sans doute dans la faiblesse de nos lumières. » Le IIIe livre a 15 chapitres : on y recherche ce qui constitue l'homme : l'âme est le principe de la vie du corps comme elle-même a Dieu pour principe de sa vie, quels avantages il y a à s'étudier soi-même, d'où viennent nos maux, orgueil insensé, flatterie pernicieuse. Celle-ci ne peut être permise qu'à l'égard des tyrans, car ce sont des ennemis publics qu'il est juste de tuer. Le IVe livre, en 12 chapitres traite de la subordination des princes vis-à-vis du sacerdoce même au temporel : du pouvoir que l'auteur attribue à l'Église de donner des couronnes il en déduit qu'elle les peut ôter. Le Ve livre, 17 chapitres, continue à nous entretenir de la dignité royale, des obligations qu'elle impose, des vertus qu'elle exige, des maux que peut produire l'exemple des souverains, par exemple Trajan. Il traite ensuite des auxiliaires des princes dans le gouvernement : devoirs des juges que l'auteur compare aux oreilles et aux yeux dans le corps humain. Le VIe livre en 29 chapitres expose les devoirs des guerriers, des laboureurs et autres ouvriers, toute une réminiscence des *Géorgiques* de Virgile. Ensuite l'auteur revient à des principes plus généraux en matière de gouvernement et montre comment l'union doit régner entre maîtres et sujets : il rapporte tout au long une conversation qu'il eut avec Adrien IV. Dans le VIIe livre, 30 chapitres (Migne n'en donne que 25), nous avons des appréciations sur les anciens philosophes, un exposé de l'essence et des caractères de la vertu, des vices les plus fréquents à la cour et les plus dangereux pour l'État : préférence donnée aux académiciens malgré leurs erreurs. Le VIIIe livre, 25 chapitres est le plus varié : il donne les seuls moyens de vivre heureux et tranquille, marque l'opposition entre la vraie et la fausse gloire, l'avarice et la libéralité... la tyrannie et le bon usage de la puissance souveraine. Au c. XX l'auteur revient sur ce qu'il a dit au livre troisième... Du luxe des repas, etc. Il y a un peu de désordre dans toute cette érudition.

Éditions : On a huit éditions du *Policraticus* : la première sans indication de lieu, fut faite ou à Cologne ou à Bruxelles, en 1476; 2e in-8°, à Lyon, 1513; 3e in-4°, à Paris, 1513; 4e in-8°, à Leyde, 1595; 5e Leyde 1639; 6e in-8°, à Amsterdam, 1664. La septième et huitième dans la Bibliothèque des Pères à Cologne et à Lyon, d'où il est passé dans *P. L.*, t. CXCIX, col. 379-823. — Le livre a été traduit en fran-

çais, par Dom Soulechat sur l'ordre de Charles V ; mais cette traduction n'est pas celle qui a été imprimée par Mézerai, sous le titre : *Vanités de la Cour par Jean de Soresbery*, Paris, 1016 (rare).

2° Le *Metalogicus* est une critique acerbe des faux philosophes de son temps, que Jean de Salisbury appelle *Cornificiens*. Il attaque à la fois les réalistes et les nominalistes, fait preuve d'une grande indépendance d'esprit. Il loue les hommes célèbres de son siècle comme Abélard, Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, etc... insiste sur l'importance de la grammaire, de la logique, de la rhétorique, des beaux-arts, sur les règles à suivre pour les étudier (Livre premier).

Revenant sur l'étude de la logique, il s'attache à développer la philosophie d'Aristote; il en fait l'éloge tout en reconnaissant qu'elle renferme quelques erreurs (livres II, III et IV). Le chapitre final est une élégie en prose sur le malheur des temps, déplorant de voir les Français et les Anglais armés les uns contre les autres, se lamentant sur la mort d'Adrien IV, redoutant un schisme.

Ce traité se trouve à la suite du précédent, dans les éditions de 1513, de 1639, 1664. Il a de plus été publié séparément à Paris en 1610 et à Leyde en 1630. Cf. *P. L.*, *ibid.*, col. 823-945.

3° L'*Entheticus, de dogmate philosophorum* est un poème de 1800 vers, contre les faux philosophes de l'époque. Jean de Salisbury l'écrivit probablement quelque temps avant d'achever le *Policraticus* auquel il devait servir d'introduction... il y traite en abrégé bon nombre des sujets caractéristiques du *Policraticus*. Actuellement un poème analogue mais plus court occupe la place de l'*Entheticus* en tête du traité. C. Petersen : *Johannis Sarisberiensis Entheticus... nunc primum editus et commentariis instructus*. Hambourg, 1843, in-8°, Deux autres œuvres : le *De membris conspirantibus*, fable en vers représentant les membres révoltés contre l'estomac; et le *De septem septenis*, moyens pour s'élever des choses humaines aux divines, ont paru suspectes aux critiques qui ne croient pas pouvoir les attribuer à Jean de Salisbury.

4° Jean de Salisbury a fait aussi œuvre d'*hagiographe* en écrivant les vies de *saint Anselme et de saint Thomas* de Cantorbéry, comme nous l'avons signalé en résumant sa vie.

5° La collection de ses *lettres* peut être considérée comme formant un de ses principaux ouvrages : elle est intéressante pour l'histoire du XIIe siècle en raison du nombre des lettres, de leur étendue, des sujets variés dont elles traitent. Il nous en reste 339 : malheureusement il nous manque un classement méthodique. Celles adressées au pape Adrien IV, sont écrites au nom de l'archevêque Théobald dont Jean était le chapelain et le secrétaire : elles sont relatives à des différends survenus entre les églises, entre des ecclésiastiques et des séculiers, entre des monastères et des évêques. Un bon nombre se rapportent au schisme soulevé par Victor contre le pape Alexandre III; d'autres sont adressées à ce dernier. Celles que Jean écrivit pendant ses années d'exil, témoignent de son zèle à défendre les droits de l'Église. Les lettres 150 159, 166, 198 attestent le dévouement de Jean pour son ami Thomas Becket, mais nous fournissent la preuve qu'il n'approuvait pas toujours le zèle ardent de l'archevêque. Plusieurs sont écrites à Pierre de Celle aux générosités duquel Jean de Salisbury rend un sincère hommage.

J. Masson en a publié 302 réunies avec les Lettres d'Étienne de Tournai et de Gerbert, in-4°, Paris, 1611. L'édition est assez défectueuse, elle a été reproduite telle quelle dans la *Bibliotheca maxima Patrum* de Lyon et dans celle de Cologne. C. Lupus, a publié 35 épitres nouvelles jointes à 60 autres déjà connues dans l'édition des Épîtres de Thomas de Cantorbéry, 2 vol. in-4°, Bruxelles, 1682. — Les *Anecdota* de Dom Martène, t. I, p. 602 en ont mis au jour deux autres. — Baluze avait préparé une édition qu'il ne put terminer : Fabricius dans sa *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, en a conservé le plan. Voir aussi Levillain, *Correspondance historique*. Brial, *Historiens de France*, t. XVI, p. 489-625 a publié 106 de ces lettres avec notes. Les œuvres énumérées précédemment ont été réunies, par J. A. Giles, *Joannis Sarisberiensis opera omnia*, 5 vol., Oxford, 1848, les tomes I et II contiennent les Lettres, les tomes III et IV le *Policraticus*, le tome V le *Metalogicus* et divers opuscules; édition reproduite dans *P. L.*, t. CXCIX.

6. Aux œuvres précédentes, il convient d'ajouter l'*Historia pontificalis*, une continuation de Sigebert de Gembloux — elle va de 1148 à 1152 — Ce fragment a été édité par Arndt dans les *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, t. XX, p. 515 à 545, d'après un manuscrit de Berne. L'œuvre est dédiée à un certain Pierre d'où le titre *Anonymus ad Petrum* sous lequel on la trouve souvent désignée, par exemple dans B. Kugler qui en avait publié quelques morceaux : *Studien zur Geschichte des zweiten Kreuzzuges*, 13-20. Une heureuse conjecture de Giesebrecht a identifié l'anonyme avec Jean de Salisbury, *Sitzungsberichte der philos-philol und hist. Classe der K. Bayr. Akademie der Wissenschaft*, Munich, 1873, p. 123. Le Pierre, ami de l'auteur, serait dans ce cas, Pierre de Celle. La conjecture a été adoptée par Pauli : *Zeitschrift zum Kirchenrecht*, 1881, t. XVI, p. 261. D'autres cependant hésitent encore : Voir Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. II, p. 346 sq.

III. Remarques sur quelques assertions relevées dans les œuvres de Jean de Salisbury. — Pour ne pas interrompre l'énumération des œuvres, nous avons différé ces remarques; ceux qui ont amèrement critiqué cet auteur semblent ne s'être pas rendu compte du point de vue où se plaçait Jean de Salisbury. Ainsi, en matière de politique, son exposé dans le *Policraticus* n'a guère de relation avec les formes de gouvernement qui existaient de son temps : ses exemples sont empruntés soit à l'Ancien Testament soit à l'ancien empire romain, c'est seulement en passant qu'il fait allusion aux coutumes de ses contemporains. Par-dessus les questions d'ordre temporel, il s'élève à ce qu'il considère comme les principes éternels du droit civil : son point de départ est la notion d'équité, qui constitue le parfait ajustement des choses. Ici-bas, deux interprètes en jugent, la loi et le prince; mais sous ce nom de prince, il ne faut pas comprendre le tyran. Voir R. Lane Poole, *Illustrations of the history of medieval thought*, Londres, 1884, p. 211 sq.

Deux griefs principaux ont été faits à Jean de Salisbury. Il a préconisé le tyrannicide; il a enseigné le pouvoir direct de l'Église sur le temporel des rois.

1° *Le tyrannicide.* — Les écrits de Jean de Salisbury, notamment le *Policraticus*, renferment bien les expressions que l'on vient de relever. On lit en particulier cette phrase : *tyrannum occidere, non modo licitum est, sed æquum et justum*. Voici comment l'explique dans une note Gosselin, *Pouvoir du pape au moyen âge*, p. 740 : « L'évêque de Chartres, à la vérité, dit qu'il est permis de tuer un tyran public, c'est-à-dire, celui qui usurpe manifestement la puissance suprême; mais il suppose clairement qu'on ne peut le tuer qu'au nom de la puissance publique... *accipere (gladium) intelligitur, qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo a Domino accipit potestatem. Utique qui a Deo potestatem accipit, legibus servit, et justitiæ et juris famulus est. Qui vero eam usurpat jura deprimit et voluntati suæ leges submittit. In eum ergo armantur jura qui leges exarmat, et* PUBLICA POTESTAS *sævit in eum qui evacuare nititur publicam manum. Policraticus*, l. III, c. XV. Cette explication lève toutes les diffi-

cultés que peuvent offrir au premier abord plusieurs autres passages, par exemple au l. VIII, c. xx : *Sed nec veneni, licet videam ab infidelibus aliquando usurpatum, NULLO NUNQUAM JURE INDULTUM LEGO LICENTIAM. Non quod tyrannos de medio tollendos non esse credam, sed sine religionis honestatisque dispendio.* Il est à remarquer que dans ce dernier passage, comme dans le précédent, l'auteur n'autorise les particuliers à tuer un tyran que dans le cas où la loi le permet. Car s'il défend l'usage du poison à l'égard d'un tyran, c'est uniquement par la raison, que ce moyen n'est permis par aucune loi.

Aussi bien, lorsqu'au xve siècle, un franciscain nommé Jean Petit osa soutenir la thèse suivante : « Il est permis à tout sujet de tuer ou de faire tuer un vassal criminel ou un tyran infidèle (8 mars 1408), » il tenta vainement de s'appuyer sur Jean de Salisbury; le chancelier Gerson se déclara nettement contre son assertion en invoquant notre docteur et saint Thomas. L'université de Paris condamna la théorie de Jean Petit, qui fut réprouvée également par le concile de Constance. Bref ni alors, ni plus tard, quand on voulut faire aux jésuites un grief de soutenir le tyrannicide, le nom de Jean de Salisbury ne fut prononcé : on connaissait pourtant ses ouvrages. Voir TYRRANICIDE.

2° *Le pouvoir du pape sur le temporel des rois.* — Gosselin, que nous venons de citer, reconnaît en effet que l'évêque de Chartres soutient l'opinion d'un pouvoir direct de l'Église et du pape sur les choses temporelles : « C'est, dit-il, le premier auteur à notre connaissance qui ait soutenu cette opinion : il eut peu de partisans avant le xiiie siècle. » *Op. cit.*, p. 448, note 2. Pour Jean de Salisbury, l'Église et le souverain pontife ont reçu immédiatement de Dieu un plein pouvoir de gouverner le monde, tant pour le spirituel que pour le temporel, de telle sorte néanmoins qu'ils doivent exercer par eux-mêmes le pouvoir spirituel et confier aux princes séculiers le pouvoir temporel : ainsi le prince n'est que le ministre de l'Église. Cette opinion est exposée et soutenue ouvertement dans le *Policraticus*, l. IV, c. i et iii.

Il est intéressant de voir cette doctrine se manifester aussi catégoriquement en ce milieu du xiie siècle. C'est la systématisation dans le domaine de la théorie, d'une pratique qui devenait de plus en plus courante, au fur et à mesure que se renforçait le pouvoir de l'Église. Jean de Salisbury parle déjà comme les canonistes et le théologiens de la génération suivante. Mais sa pensée manque encore de toutes les nuances que la réflexion théologique finira par introduire dans cette délicate matière.

I. OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Les histoires littéraires : Cave, *Scriptores ecclesiastici*, t. ii, p. 243; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés*, t. xxiii, p. 279; Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. ii, p. 303; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, t. iv, p. 370; Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. ix, p. 167; *Histoire littéraire de la France*, t. xiv, p. 89-161. Les histoires de la philosophie médiévale, en particulier Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. i, p. 533; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 180. Il ne faut pas négliger non plus les ouvrages généraux anglais : *Dictionary of national Biography*, t. x, p. 876; *The catholic Encyclopedia*, t. viii, p. 478; *Biographia britannica litteraria*, t. ii, p. 230. Enfin des travaux d'ordre moins général, tels que Leyser, *Poetæ medii ævi*, 1721, p. 445; Liron, *Bibliothèque Chartraine*, 1719, p. 71 sq.; R. Poole, *Illustrations of the history of medieval thought*, Londres, 1884; W. Stubbs, *Seventeen lectures on the study of medieval and modern history*, Londres, 1886; Norgate, *England under the angevin kings*, Londres, 1887.

II. TRAVAUX PARTICULIERS. — M. Demimuid, *Jean de Salisbury*, Paris, 1873; P. Gennrich, *Zur Chronologie des Lebens Johannes von Salisbury*, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1892, t. xiii, p. 544 sq.; R. Pauli, *Ueber die Kirchenpolitische Werksamkeit des Johannes Sarisberiensis*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1881, t. xvi, p. 265 sq.; H. Reuter, *Johannes von Salisbury, zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im XII Jahrhundert*, Berlin, 1848; C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig, 1862 (le meilleur ouvrage qui ait paru sur Jean de Salisbury).

J. BAUDOT

70. JEAN DE SÉGOVIE, théologien espagnol, qui joua un rôle considérable au concile de Bâle. Il faut le distinguer d'un autre Jean de Ségovie, dominicain du xvie siècle, sur lequel on trouvera l'essentiel dans Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 311 sq.

I. VIE. — On est très mal renseigné sur la famille, les premières années, les débuts dans la théologie de Jean de Ségovie. Il est fort possible qu'il se soit appelé « de Contreras », et que le nom de Ségovie soit simplement le nom de la petite ville castillane, où il naquit dans les dernières années du xive siècle. Qu'il ait été frère mineur, cela semble tout à fait invraisemblable, bien qu'on l'ait prétendu. En 1432, il était depuis peu de temps en possession de la première chaire de théologie à l'université de Salamanque, titulaire par ailleurs de plusieurs bénéfices, entre autres d'un canonicat à Tolède, et de la dignité d'archidiacre de Villaviciosa. Au printemps de 1433, Jean est envoyé au concile de Bâle, comme représentant du roi de Castille et de l'université. Ses connaissances théologiques le firent vite remarquer; d'ailleurs Jean se rangea, dès son arrivée, parmi les plus audacieux représentants de la théorie conciliaire. Tout pénétré de la doctrine de la prééminence du concile sur le pape, dans les matières touchant au dogme, à la morale et à la réforme de l'Église, le théologien espagnol fit ses débuts lors de la discussion soulevée par l'arrivée à Bâle, en février 1434, des cardinaux envoyés par Eugène IV pour présider le concile. Dans la commission nommée pour examiner cette affaire, Jean soutint qu'admettre, sans autre précaution, les présidents désignés par le pape, c'était porter atteinte à la prééminence du concile, représentation de l'Église, au jugement duquel le pape même est soumis, n'étant que le premier serviteur et le membre le plus noble du corps mystique du Christ. Ce discours fut publié, comme étant l'expression exacte des idées professées par la majorité du concile. On retrouve Jean, en juin 1434, dans la commission chargée d'examiner la question des *annales* ; il y réclamait la suppression d'un abus aussi dangereux pour l'Église. De septembre 1434 à mars 1436, Jean est absent de Bâle, ayant accompagné le cardinal Cervantès dans un voyage en Italie, où l'on devait négocier avec Eugène IV. Quand, au printemps de 1436, Ségovie rentre à Bâle, il s'occupe activement de faire définir par le concile l'Immaculée Conception de Marie; de même il est mêlé à la discussion avec les hussites relativement à l'usage du calice, consulté par la commission qui est chargée de la réunion des grecs avec l'Église romaine. Mais pendant ce temps l'atmosphère du concile se chargeait d'orage; bientôt la lutte se déclarait ouvertement entre le pape et le concile. La logique de ses idées devait amener le docteur de Salamanque à prendre position contre le pape. On le voit en effet figurer comme témoin à charge dans le procès engagé contre Eugène IV et qui traîne en longueur de la fin de 1437 au 25 juin 1439. On notera pourtant, que Jean ne se départit jamais d'une certaine modération. Quand, en septembre 1439, il s'agira de répondre à la constitution *Moyses* par laquelle Eugène IV avait frappé d'anathème les membres du concile, Jean, contrairement au cardinal Louis Aleman, estimera inutile et dangereux de riposter aux censures pontificales par un anathème conciliaire. Il finira par faire adopter une formule qui se

borne à réfuter point par point la constitution *Moyses*. Quelques jours plus tard, lorsqu'il faut remplacer le pape, dont le concile a prononcé la déchéance, c'est Jean de Ségovie qui, avec l'abbé de Dundrenann et Thomas de Courcelles, reçoit mission de recruter par cooptation le collège électoral. Au premier tour de scrutin, il recueille le plus grand nombre de suffrages après Amédée de Savoie. Le 5 novembre 1439, Amédée qui avait au second tour recueilli la presque unanimité des voix était proclamé élu. Il fallait le faire reconnaître par les diverses puissances; Jean fut député successivement à la cour du roi de France, Charles VII, été de 1440, puis à la diète de Mayence, pour décider le nouveau roi des Romains, Frédéric III à reconnaître Félix V, le pape du concile. Il ne parvint pas à détacher ces deux souverains de l'obédience d'Eugène IV. Le voyage de Mayence lui réserva même une assez pénible avanie; Jean venait d'être nommé cardinal par l'antipape, 12 octobre 1440, mais la diète, voulant témoigner qu'elle ne reconnaissait pas Félix V, ni dès lors les dignitaires créés par lui, exigea que Ségovie pour paraître devant elle dépouillât les insignes cardinalices. Incapable de se faire reconnaître, l'antipape finit par négocier, par l'intermédiaire de Charles VII, avec le pape Nicolas V. Il réussit à conserver pour lui-même la dignité cardinalice, qu'il aurait voulu également assurer à tous les cardinaux nommés par lui. Mais trois d'entre eux seulement furent acceptés par Nicolas. Jean de Ségovie fut écarté du Sacré Collège; mais on lui donna en commende l'évêché de Saint-Paul-Trois-Châteaux, 21 juillet 1449. Cette collation fut d'ailleurs révoquée le 11 mai 1450; le 13 octobre on lui attribua l'évêché de Maurienne, qui lui fut ôté le 26 janvier 1453. Finalement on accorda à Jean de Ségovie le titre d'archevêque de Césarée. Retiré au prieuré d'Aiton, près d'Aiguebelle (Savoie), il se consola de ses disgrâces en composant divers travaux, de longue haleine et spécialement son histoire du concile de Bâle. Il mourut après 1456, laissant, dit la *Chronique latine de Savoie* une grande réputation de sainteté. Sur sa tombe, comme sur celle d'Amédée et du cardinal Louis Aleman, les miracles étaient fréquents. *Joannes de Segovia, sacræ theologiæ doctor profundissimus hispanus, in prioratu Aytonis Maurianensis diœcesis sepultus evidentissimis claret miraculis.* Nous laissons évidemment la responsabilité de cette affirmation au chroniqueur savoisien. Cf. *Chronica latina Sabaudiæ*, dans les *Monumenta historiæ patriæ, Scriptores*, t. I, col. 615.

II Œuvres. — Presque toutes sont restées inédites; elles se rapportent aux questions traitées par le théologien au concile : 1° *Johannis de Segovia relatio in deputatione fidei super materia bullarum de præsidentia*, conservé dans de nombreux mss., en particulier dans le *Vatic. palat. lat. 600*, f° 1-30; c'est le rapport dont il a été question ci-dessus. — 2° *Septem allegationes et totidem avisamenta pro informatione Patrum concilii Basileensis... circa sacratissimæ virginis Mariæ immaculatam conceptionem ejusque præservationem a peccato originali in primo suæ animationis instanti*, publié en 1664 à Bruxelles par le franciscain Pierre d'Alva y Astorga. En voir l'analyse dans l'article Immaculée Conception, t. VII, col. 1110 sq. — 3° *Concordantiæ biblicæ vocum indeclinabilium*, composé à l'occasion des disputes théologiques avec les grecs. A propos de la procession du Saint-Esprit, on argumentait fort sur les prépositions *de* et *ex;* Jean de Ségovie entreprit de rassembler, pour éclairer le sens de ces particules, le plus grand nombre possible de textes scripturaires où elles figurent. Cette concordance fut imprimée à Bâle, en 1476. La même controverse avec les grecs donna occasion à Ségovie de traiter plus amplement de la procession du Saint-Esprit. — 4° *De auctoritate Ecclesiæ*, intitulé aussi *De insuperabili sanctitate et suprema auctoritate generalium conciliorum*, même ms. que pour 1°, f° 163-211, mais incomplet : mieux conservé dans *Vatic. 4039*, f° 192 r°-232 v° et *Vatic. Regin. 1012*, f° 132 r°-311 v°; un court fragment est publié dans Von der Hardt, *Res concilii œcumenici Constantiencis*, prolégomènes, p. 7. L'ouvrage de Jean publié au printemps de 1433 est un exposé complet de la théorie conciliaire. Voici les idées principales qui y sont développées : L'Église est la communauté des croyants, unis par les sacrements et le lien de la charité; ainsi comprise, elle est infaillible dans les questions relatives à la foi et aux mœurs; mais l'Église infaillible, ce n'est ni le pape, ni le Sacré-Collège, ni l'Église romaine, ni même le concile général. Étant un corps mystique composé de plusieurs membres, elle ne peut s'identifier à l'un quelconque de ceux-ci à l'exclusion des autres. C'est l'Église en tant que corps qui est infaillible, et ce corps de l'Église est composé de l'ensemble des évêques, des prêtres, des prédicateurs, des docteurs, des curés. Le concile général, régulièrement convoqué, en étant la représentation régulière, est par le fait même le docteur suprême, ayant puissance d'enseigner le peuple chrétien et de le guider dans les voies du salut. Lui réuni, les pouvoirs du pape, chef de l'Église par délégation du Christ, semblent cesser, puisque le Christ lui-même, dont il est le délégué, est présent immédiatement dans le concile : *videntur cessare actiones capitis substituti, sicut delegati in præsentia delegantis, ipso judicante.* Cette phrase est empruntée au traité *de præsidentia*, mais elle complète l'exposé, que nous analysons. Il suit logiquement que tous les chrétiens, y compris le pape, ont le devoir de se soumettre entièrement au concile. — 5° *De tribus veritatibus fidei*, « ou explication des trois vérités de foi décrétées par le saint concile général de Bâle, et exposé des cinq conclusions d'où il appert que l'ex-pape Eugène IV est hérétique, pour être retombé dans les erreurs signalées ; » traité conservé dans un ms. de Munich, ancienne Bibliothèque de la Cour, lat. *6606*, composé en réponse à la constitution *Moyses*, donc à la fin d'août ou au début de septembre 1439 : la vérité à laquelle résiste Eugène IV c'est avant tout celle de la prééminence du concile sur le pape, proclamée à Constance et reprise à Bâle. — 6° *Dicta Joannis de Segobia circa materiam neutralitatis principum*, intitulé aussi *Allegationes contra neutralitatem;* nombreux mss. : Paris, Bibl. nat., lat., *4225* et *1442*, ce dernier, copié sur un ms. conservé à Bâle, Bibl. de l'Université, *E, I, 2;* Munich, même ms. que ci-dessus et aussi *6489 ; Vatic. Regin. 1019*, f° 97 v°-115 r°. Un fragment très court a été publié par Von der Hardt, *loc. cit.*, prolégomènes, p. 14-16. Ce petit traité, composé entre la déposition d'Eugène IV et l'élection de Félix V, est destiné à combattre l'attitude indécise des princes électeurs allemands. Leur hésitation entre l'obédience d'Eugène IV et celle du concile est une inconséquence; s'ils reconnaissent, comme ils le prétendent, la légitimité du concile, ils n'ont pas le droit de lui refuser l'obéissance, n'y ayant pas d'autorité supérieure à laquelle ils puissent en appeler. — 7° *Justificatio sacri Basileensis concilii et sententiæ ipsius contra Gabrielem olim Eugenium papam IV latæ et injustificatio ipsius Gabrielis et sibi adhærentium et a sacro concilio se qualitercumque abstrahentium*; nombreux mss. : Munich, *ibid.*, *6606*, f° 207 r°-221 v° ; *22 382*, f° 48 r°-56 v° ; *Vatic. palat. 600*, f° 122 r°-133 v° ; *601*, f° 235 r°-246 v° ; Vienne, ancienne Bibliothèque de la Cour, *5080*, f° 367 r°-380 v°. L'auteur y examine le procès d'Eugène IV au quadruple point de vue de la compétence du tribunal, de la vérité des accusations, de motifs du procès, des formes juri-

diques observées. — 8° *De magna auctoritate episcoporum in concilio generali* conservé dans un ms. de Bâle, Bibl. de l'Université, *B, V, 15*; composé dans les loisirs de la retraite, ce traité reprend d'une manière irénique une des questions qui fut le plus violemment agitée au concile. On sait que la démocratie ecclésiastique s'y agita beaucoup pour se faire reconnaître des droits égaux à ceux des évêques. Jean, qui, au concile, avait soutenu quelque peu les revendications des clercs inférieurs se prononce nettement ici en faveur des évêques. — 9° *Historia gestorum generalis synodi Basileensis*, c'est l'œuvre capitale de Jean de Ségovie, publiée dans les *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV*, par Birk, t. II et III, 1873-1896; le livre XIX[e] n'est pas encore publié, voir Bibl. nat., lat., *1494*, copie authentique du ms original conservé à Bâle. C'est à cette volumineuse histoire que Ségovie se consacra à partir de 1450; il n'eut d'ailleurs pas le temps de la terminer, son histoire s'arrête en 1444. Pour l'écrire, l'auteur disposait de son journal personnel qu'il tint régulièrement pendant le concile, des procès-verbaux officiels, enfin de la copie d'une masse considérable de documents qu'il a insérés au courant de sa narration. Tout en se piquant d'une entière impartialité, Ségovie, ne laisse pas de démontrer une thèse, c'est à savoir que le concile a mené la lutte pour le triomphe de l'idée républicaine dans l'Église contre l'absolutisme papal par tous les moyens de droit. L'historien de la théologie aurait grand intérêt à lire de ce point de vue les introductions de plusieurs des livres, qui sont de véritables études dogmatiques. — 10° *De mittendo gladio spiritus in Sarracenos*. Dans sa retraite d'Ayton, Ségovie ne se préoccupait pas seulement des théories conciliaires; l'avance de plus en plus inquiétante des Turcs effrayait tous les esprits; plus que jamais il était question de croisade. En bon intellectuel, le théologien de Salamanque proposa lui aussi son projet; mais la croisade dont il rêvait était toute pacifique. Au lieu de combattre l'Islam par les armes, que n'entreprenait-on de le convertir? Dans sa solitude savoisienne, Jean avait fait venir un musulman d'Espagne; ensemble ils avaient traduit le Coran en latin et en espagnol. Fort de cette connaissance approfondie de l'Islam, Jean, dans l'ouvrage dont nous donnons ci-dessus le titre, entreprit de réfuter, à l'usage des mahométans de bonne foi, la religion du Prophète. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. II, p. 229, 233, a encore vu le ms. de l'ouvrage dont il donne une très copieuse analyse; celle-ci permet de juger du point de vue auquel s'est placé notre théologien. Si elle se retrouve jamais, son œuvre pourra fournir une intéressante contribution à l'histoire de l'apologétique chrétienne. — 11° Il y aurait intérêt aussi à rassembler la correspondance de Ségovie, dont il subsiste un certain nombre de lettres dans plusieurs mss., par exemple *Vatic. lat. 2923*; *Urbin. lat. 402*, etc.

C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, col. 2432-2433; Fabricius *Bibliotheca latina mediæ et infimæ ætatis*, édit. de Hambourg, 1735, t. IV, p. 414-417; N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, 2[e] édit., Madrid, 1788, t. II, p. 225; A. Zimmermann, *Juan de Segovia*, dissertation inaugurale, Breslau, 1882, très sommaire; Haller, *Concilium Basileense, Studien und Quellen*, Bâle, 1896, t. I, p. 20-52 donne une étude littéraire assez complète de l'œuvre de Ségovie; R. Beer, *Urkundliche Beitrage zu Johannes de Segovia's Geschichte*, dans les *Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaft zu Wien*, 1896, t. CXXXV; Noel Valois, *Le pape et le concile*, Paris, 1906, voir table alphabetique, t. II, p. 419; Albanès, *Gallia christiana novissima*, t. IV, 1909, col. 268.

E. AMANN.

71. JEAN DE THESSALONIQUE (Saint), archevêque de Thessalonique, mort au début du VII[e] siècle. I. Vie. II. Œuvres et doctrine.

I. VIE. — Plusieurs archevêques de Thessalonique ont porté le nom de Jean. On en a compté jusqu'à huit, depuis les origines jusqu'en 1440. Cf. L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. IV et V, et : *Le Synodicon de Thessalonique, ibid.*, dans le n. de mai 1918, p. 236-254. Celui qui a laissé un nom dans l'histoire de la théologie est le premier de la série. Il a gouverné la métropole macédonienne entre les années 610 et 649. A cette dernière date, Thessalonique avait comme titulaire le monothélite Paul, que le pape saint Martin I[er] condamna après le concile du Latran. Voir dans Hardouin *Concil.*, t. III, col. 662-676, les deux lettres de ce pape relatives à cette affaire. Il n'y a pas longtemps que cette chronologie a été établie. Comme Lequien, dans son *Oriens christianus*, ne connaît pas d'évêque de Thessalonique ayant porté le nom de Jean avant celui qui assista au VI[e] concile général (680-681), on a généralement confondu, et certains confondent encore avec ce dernier, le Jean dont nous allons parler. Le bollandiste Corneille de Bye, qui a publié le premier quinze discours de notre Jean sur les miracles opérés par le saint patron de Thessalonique, Démétrius, n'a pas peu contribué à accréditer l'erreur. *Acta sanctorum*, octobre, t. IV, p. 104-160. C'est en étudiant de près ces discours, que J. Laurent a démontré d'une manière péremptoire que leur auteur a vécu à la fin du VI[e] siècle et au début du VII[e]. Voir son argumentation dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV, p. 420-431, dans l'article intitulé : *Sur la date des églises Saint-Démétrius et Sainte-Sophie à Thessalonique.* Nous avons nous-même corroboré cette démonstration par de nouvelles preuves, dans notre article sur *La vie et les œuvres de Jean de Thessalonique*, *Echos d'Orient*, 1922, p. 294-295. Inutile de les répéter ici. Qu'il suffise de dire que, d'après les discours en question, notre Jean assista au siège de Thessalonique par les Avares, en septembre 597, et que la plupart de ses auditeurs avaient été témoins oculaires des miracles opérés par saint Démétrius sous le règne des empereurs Maurice (582-602), et Phocas (602-610).

De sa vie nous ne connaissons que le peu qu'il en dit lui-même dans les discours sur saint Démétrius et ce qu'y ajoute l'auteur anonyme du second livre des *Actes de saint Démétrius*, également publié par le P. de Bye, *Acta sanctorum*, *loc. cit.* D'après cet anonyme, Jean avait laissé parmi ses contemporains une réputation de sainteté. Lui-même l'appelle « *notre père saint* », et le place, avec saint Démétrius, parmi les protecteurs de Thessalonique, qu'il défendit si bien de son vivant, durant les deux sièges qu'eut à soutenir la ville contre les Slaves, aux environs de 617-619. Lors du dernier siège, qui fut terrible, on vit Jean mettre tout en œuvre pour organiser la résistance. Il resta lui-même sur les remparts avec les assiégés pour soutenir leur courage, et par-dessus tout excita leur confiance en Dieu et au saint martyr Démétrius. Il composa, à cette occasion, une belle prière à Jésus-Christ, dont l'anonyme nous a conservé le texte. Cf. *P. G.*, t. CXVI, col. 1341. Par l'exorde d'un discours sur la Dormition de la sainte Vierge, dont nous reparlerons tout à l'heure, nous apprenons qu'il introduisit dans le diocèse de Thessalonique la fête de la Dormition. Bien que son nom ne paraisse pas dans le synaxaire de l'Église de Constantinople, il n'est pas douteux qu'il n'ait été honoré comme saint dans sa ville épiscopale. Il reçoit ce titre non seulement dans les suscriptions de plusieurs manuscrits, mais encore dans les actes du VII[e] concile œcuménique. Hardouin, *op. cit.*, t. IV, col. 292.

II. ŒUVRES ET DOCTRINE. — Jean fut avant tout un prédicateur populaire, préoccupé d'édifier ses auditeurs par l'explication littérale des saintes Écri-

tures et par des récits hagiographiques. Nous allons passer en revue ce qui nous reste de ses discours, en signalant ce qu'ils renferment d'intéressant pour l'histoire de la théologie.

1° *Homélies évangéliques.* — Jean avait composé une série d'homélies sur l'Évangile. A la cinquième session du VII[e] concile œcuménique, Nicolas, évêque de Cyzique, présenta aux Pères le livre qui les contenait; et on lut un long passage du discours qui commençait par ces mots : Μέχρι τότε πειράζων τὸν Κύριον ἡμῶν καὶ Θεὸν Ἰησοῦν Χριστόν, ce qui suppose un discours précédent sur la tentation de Jésus-Christ. Hardouin, t. IV, col. 292-296. De même, l'*incipit* de la seule homélie qui nous soit parvenue en entier, celle qui traite de la concordance des récits évangéliques touchant la résurrection de Notre-Seigneur, indique clairement que l'orateur avait prononcé d'autres discours sur l'Évangile : « *Nous vous avons expliqué de notre mieux les faits qui ont précédé la passion du Seigneur.* » Cette homélie et le morceau inséré dans les actes du VII[e] concile, voilà tout ce qui nous reste du recueil; ou plutôt, c'est tout ce que nous en connaissons avec certitude; car il est vraisemblable que des homélies de notre Jean se cachent encore parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome. Pendant longtemps, c'est-à-dire jusqu'à la publication du *Novum auctarium* de Combefis, en 1648, l'homélie sur la concordance des Évangiles était rangée dans cette catégorie. On la trouve, d'ailleurs incomplète, dans l'édition des œuvres de saint Jean Chrysostome par Saville, t. VIII, p. 740-747. Celui-ci a donné le texte contenu dans le ms. *114* de la bibliothèque impériale de Vienne, f° 367-375. Tout le début, c'est-à-dire, un court résumé de la passion du Sauveur, y fait défaut. Montfaucon et après lui, Migne, *P. G.*, t. LIX, col. 635-644, ont reproduit cette édition. Combefis, dans le t. I de son *Novum auctarium græco-latinæ Patrum bibliothecæ*, Paris, 1648, p. 791-822, publia le texte complet d'après un bon ms. de la Bibl. nationale de Paris, avec une nouvelle traduction latine et de savantes notes. Chose curieuse, cette édition est restée presque inaperçue. Non seulement Migne l'ignore, mais A. Ehrhard, dans la *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, de Krumbacher, 2[e] édit., Munich, 1897, p. 192, donne le morceau comme inédit. Les manuels de patrologie se taisent sur Jean de Thessalonique.

Le fragment cité par le VII[e] concile œcuménique mérite d'attirer l'attention des historiens du dogme. Jean y légitime contre les païens et les juifs, l'usage de l'Église de représenter par la peinture, et aussi par la sculpture, l'Homme-Dieu, les anges et les saints. Il y a là une première théorie de l'image, qui sera développée et même compliquée à l'apparition de l'iconoclasme. L'image, pour l'évêque de Thessalonique, n'est qu'un intermédiaire qui nous fait penser aux êtres qu'elle représente. Le culte ne tombe pas sur elle mais sur eux, προσκυνοῦντες οὐ τὰς εἰκόνας ἀλλὰ τοὺς διὰ τῆς γραφῆς δηλουμένους. Dieu considéré en lui-même ne saurait être représenté, puisqu'il est absolument immatériel, invisible et incirconscrit. Mais il n'en va pas de même du Fils de Dieu incarné, puisqu'il a réellement pris notre nature. Les anges peuvent être peints, non seulement parce qu'ils ont apparu quelquefois sous une forme humaine, mais aussi parce qu'ils ne sont pas absolument incorporels, Dieu seul est absolument incorporel et soustrait aux lois de l'espace. Les créatures que nous appelons incorporelles, comme les anges et les âmes humaines, ne le sont que comparativement aux corps grossiers d'ici-bas; en fait, elles sont revêtues d'un corps subtil, léger comme l'air, semblable à la flamme. Aussi sont-elles circonscrites par le lieu, et peuvent-elles être vues miraculeusement par un œil corporel. Pour appuyer cette doctrine, Jean en appelle à l'autorité de saint Méthode, de saint Athanase, de saint Basile et de leurs disciples. Saint Taraise, au VII[e] concile, ne parut pas l'approuver : il ne retint du passage que ce qui suffisait pour le but qu'on se proposait : « Le Père, dit-il, a démontré qu'il faut peindre les anges, parce qu'ils sont circonscrits, et qu'ils ont apparu à beaucoup sous la forme humaine. » Être circonscrit n'est pas nécessairement l'équivalent d'être corporel.

On sait qu'après les persécutions iconoclastes, les artistes byzantins s'interdirent les images sculptées. Il n'en était pas ainsi auparavant, et l'iconographie religieuse recourait également à la sculpture et à la peinture. Notre auteur témoigne de cet usage dans le même passage. Parlant des images du Christ, il dit : οὔκουν τῇ ξυλίνῃ εἰκόνι ἢ τῇ γραφίδι προσκυνοῦμεν ἢ σέβομεν, ἀλλὰ τὸν τῶν ὅλων δεσπότην Χριστὸν τὸν Θεὸν δοξολογοῦμεν.

L'homélie sur l'accord des Évangélistes touchant la résurrection de Jésus-Christ porte, en plusieurs manuscrits, le titre suivant : *Sur les femmes myrophores; et qu'il n'existe aucun désaccord ni aucune contradiction entre les évangélistes au sujet de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Certains catalogues de mss. donnent simplement l'indication générale : « *De consonantia evangelistarum.* » Il ne faudrait point s'y laisser tromper. Jean n'examine que le récit des apparitions qui se produisirent le jour même de Pâques. Il se montre concordiste à outrance, et déploie beaucoup d'ingéniosité à établir sa thèse, qui est celle-ci: « Chaque évangéliste parle d'une arrivée différente des saintes femmes au sépulcre. » Il identifie Marie de Jacques, *Maria Jacobi*, avec la sainte Vierge, et, par suite, déclare que la Mère de Dieu fut favorisée, avec Marie-Madeleine, de la première apparition de Jésus ressuscité. Il arrive à distinguer jusqu'à cinq Maries, dont il est parlé dans les Évangiles, à savoir : Marie-Madeleine, Marie de Jacques le Majeur, c'est-à-dire la sainte Vierge, — celle-ci n'étant pas appelée Marie de Joseph, parce que Joseph était mort avant que Jésus commençât son ministère public — Marie mère de Jacques de Mineur et de José, signalée par saint Marc, Marie de Cléophas, sœur de la Mère de Dieu; et enfin Marie de Béthanie, sœur de Marthe et de Lazare.

Il y a intérêt, pour les exégètes, à comparer cette solution avec celle qu'avaient déjà esquissée plusieurs exégètes grecs, notamment Hésychius de Jérusalem.

2° *Discours sur saint Démétrius.* — Ces discours, publiés, avec des lacunes, par le P. Corneille de Bye, *Acta sanctorum, loc. cit.*, et reproduits tels quels, *P. G.*, t. XCVI, col. 1203-1324, constituent ce qu'on appelle le livre premier des *Actes de saint Démétrius.* Ce sont quinze récits de miracles opérés par le saint patron de Thessalonique sous les empereurs Maurice et Phocas. L'élément dogmatique y est peu abondant. L'orateur y parle souvent de la providence, de la miséricorde et de la justice de Dieu.

3° *Discours sur l'Exaltation de la sainte Croix.* — Le ms. *380* de la bibliothèque de Patmos, daté de 1541, contient, sous le nom de Jean de Thessalonique, un « discours sur l'Exaltation de la sainte Croix ». Cf. Jean Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. 174. N'ayant pu consulter ce ms. qui est très tardif, il nous est difficile de dire si l'attribution est fondée. Contre l'authenticité du discours on ne saurait faire valoir son titre. On sait, en effet, que la fête de l'Exaltation de la Croix est indépendante des événements qui se produisirent sous l'empereur Héraclius. Elle existait à Jérusalem, dès le IV[e] siècle, et se célébrait dans tout l'Orient, le 14 septembre, bien avant Héraclius. Il est permis de soupçonner que ce discours sur l'Exaltation de la sainte Croix est l'un des deux

qui se trouvent parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LIX, col. 675-681 et que plusieurs manuscrits attribuent à saint Joseph de Thessalonique.

4° *Homélie sur la Dormition de la sainte Vierge.* — De tout ce qui nous reste de Jean de Thessalonique cette homélie est certainement le morceau le plus intéressant. Elle est encore inédite, et se trouve au moins dans une quinzaine de mss. dont les plus anciens remontent au Xe-XIe siècle. Dans son *Auctarium novum*, t. I, p. 821, en note, Combefis déclare en avoir préparé l'édition, puis avoir renoncé à la publier, à cause des nombreux emprunts faits par l'orateur aux apocryphes : *quam quidem mihi paraveram ac eram conatus illustrare; sed postea visum est mihi potius premere, quam minus certa nixus veritate, aliorum fidem elevare.* Tischendorf en a donné quelques fragments dans ses *Apocalypses apocryphæ*, Leipzig, 1866, p. XXXVIII-XLI. M. Bonnet a fourni des renseignements intéressants, mais incomplets et pas toujours exacts, sur le huit mss. de la bibliothèque nationale de Paris qui la renferment : *Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariæ*, dans *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie*, 1880, t. XXIII, p. 236-243. Quant à G. Bickell, qui a parlé également de notre homélie dans la *Theologische Quartalschrift*, 1866, p. 469 sq., il n'a connu que les fragments publiés par Tischendorf. Aucun de ces savants n'a examiné de près le morceau et n'en a fait ressortir l'importance. On trouvera les résultats de nos recherches personnelles en tête de l'édition que nous préparons pour la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau. Notons ici les points qui intéressent le plus directement la théologie.

Tout d'abord, le prologue nous apprend que Jean fut le premier à ntroduire à Thessalonique, la fête de la Dormition de la sainte Vierge. Jusque-là, les évêques de cette métropole avaient hésité à célébrer cette solennité, à cause des récits apocryphes qui circulaient, « et qui n'étaient pas en harmonie avec le sens catholique. » Jean s'est enfin décidé à suivre l'exemple « presque universel », et c'est pour cela qu'il s'est livré à un travail d'expurgation des apocryphes; car il est persuadé que ceux-ci ne constituent que des déformations d'un récit primitif authentique, écrit par les apôtres eux-mêmes. Ce point de départ explique tout le discours. Ce que Jean nous donne, c'est un nouveau récit apocryphe, apparenté principalement à celui du pseudo-Méliton, et où la part de son imagination personnelle n'est pas petite. Il sait, au moins, éviter ce que ses modèles renferment de trop choquant, et s'efforce de sauvegarder les vraisemblances, sans y réussir toujours, car le merveilleux y abonde.

Chose curieuse, après avoir lu le morceau, on ne sait pas, au juste, quelle a été la pensée personnelle de l'auteur sur le mystère même de l'Assomption, c'est à-dire sur la résurrection glorieuse de la sainte Vierge. La finale du discours, qui devrait nous l'apprendre varie, en effet, dans presque tous les mss. Tous les Byzantins ont admis que le corps de la Mère de Dieu avait été préservé de la corruption du tombeau, mais tous n'ont pas enseigné qu'il ait été de nouveau réuni à son âme. Certains, à la suite de l'apocryphe *Johannis liber de dormitione Mariæ*, ont cru à un transfert du corps dans le paradis terrestre, où il serait conservé incorruptible jusqu'à la résurrection générale. Impossible de dire, d'une manière certaine, quelle a été la position prise par Jean entre les deux opinions.

Si, pour ce qui regarde la doctrine proprement dite de l'Assomption, l'homélie est plutôt décevante, elle renferme, par contre, de précieuses données sur d'autres points de théologie.

Tout d'abord, l'orateur se fait de la Mère de Dieu une très haute idée. Dès l'exorde, il la salue comme la maîtresse et la bienfaitrice du monde entier. Il proclame ensuite son absolue impeccabilité, mais surtout il met en relief la maternelle tendresse de son cœur pour les hommes et son rôle de médiatrice universelle. Les apôtres et les fidèles, qui l'entourent à ses derniers moments l'appellent leur mère. Quand ils arrivent à sa maison, les onze la saluent tous par ces mots : « Bienheureuse Marie, Mère de tous ceux qui sont sauvés, la grâce soit avec vous. » Saint Pierre, dans son discours, dit d'elle : « La lumière de sa lampe a rempli toute la terre, et elle ne s'éteindra pas jusqu'à la consommation du siècle, afin que tous ceux qui veulent se sauver reçoivent d'elle courage et confiance, ἵνα πάντες οἱ βουλόμενοι σωθῆναι λάβωσι θάρσος ἐξ αὐτῆς. » Ailleurs, elle est déclarée « *l'espérance de nous tous*, σὺ γὰρ εἶ προσδοκία πάντων ἡμῶν. » Le titre de Mère des hommes donné à Marie est devenu banal pour la piété moderne. Il est plutôt rare dans l'ancienne littérature byzantine. Pour la piété byzantine, la sainte Vierge est surtout la Maîtresse et l'Impératrice, ἡ Δέσποινα, ἡ βασίλισσα. Un des charmes du discours de Jean de Thessalonique est justement cet accent de piété filiale envers Marie.

La primauté de saint Pierre sur les autres apôtres a été rarement exprimée avec autant de netteté dans un document oriental, qu'elle l'est dans notre homélie. Dans le collège apostolique réuni autour de Marie, Pierre occupe toujours la première place. C'est lui qui parle le premier, lui qui prend toutes les initiatives, lui à qui les autres défèrent les rôles les plus honorifiques. D'un bout à l'autre du discours, règne le sens de la hiérarchie. Quand Marie dit à Jean : « Mon enfant, prends cette palme, tu la porteras devant ma couche funèbre, suivant qu'il m'a été dit, » l'apôtre bien-aimé répond aussitôt : « Je ne puis la prendre en l'absence de mes coapôtres, de peur qu'à leur arrivée, il ne s'élève parmi nous des murmures et des plaintes; car il y en a un parmi eux qui est plus grand que moi et qui a été établi sur nous, ἔστιν γὰρ μείζων μου ἐν αὐτοῖς, κατασταθεὶς ἐφ' ἡμᾶς. » Ce quelqu'un, c'est saint Pierre, comme Jean le déclare plus loin, lorsque le prince des apôtres veut lui faire porter la palme : « Tu es notre père et notre évêque; c'est toi qui dois marcher en tête en portant la palme et en entonnant la psalmodie. »

Dans le petit discours que l'orateur met sur les lèvres de Marie, au moment où parents et connaissances sont rassemblés autour d'elle, nous lisons que deux anges, l'ange de la justice et l'ange de la malice, viennent vers chaque homme, au moment de la mort. Si le moribond est un juste, l'ange de la justice se réjouit et une multitude d'autres anges se joignent à lui pour transporter l'âme du défunt dans le séjour des justes. Si, au contraite, il s'agit d'un pécheur, c'est l'ange de la malice qui triomphe et qui prend avec lui d'autres démons pour emporter l'âme criminelle et la torturer, tandis que l'ange de la justice éprouve une vive douleur.

La rétribution immédiate aussitôt après la mort, déjà affirmée dans le passage qu'on vient de lire, est encore plus clairement enseignée dans le discours de saint Pierre à la foule. La mort est pour tous la fin du mérite et du démérite. Le pécheur, *celui qui n'a rien de la justice*, ὁ μηδὲν ἔχων τῆς δικαιοσύνης, est transporté sans retard dans le lieu du supplice. Celui, au contraire, qui a fait des œuvres de justice, est placé dans le lieu du repos. Aucune allusion directe au purgatoire.

Signalons l'affirmation du péché originel dans le même discours de saint Pierre : Irrité à l'origine par le péché d'Adam, Dieu chassa le premier homme dans ce monde, « où nous habitons nous-mêmes, comme

étant sous le coup de la colère et en état d'excommunication. »

Ce qui est moins orthodoxe, c'est la théorie de la corporéité relative de l'âme humaine, qui reparaît dans cette homélie, comme nous l'avons trouvée dans le passage cité au VIIe concile œcuménique. Les apôtres voient l'âme de Marie sous la forme d'un corps humain intègre, πεπληρωμένη πᾶσιν τοῖς μέλεσιν τοῦ ἀνθρώπου, χωρὶς μόνου τοῦ σχήματος τῆς θηλείας καὶ τοῦ ἄρρενος. Il est vrai que l'authenticité de ce passage paraît douteuse. Jean semble aussi enseigner la trichotomie, et mettre une distinction entre l'âme, ψυχή, et l'esprit, πνεῦμα, Il compare l'homme à une lampe à trois mèches, τρίμυξος λαμπάς, qui sont le corps, l'âme, et l'esprit.

Nous avons donné au cours de l'article, les indications relatives aux œuvres de Jean de Thessalonique. Inutile de les répéter ici. Signalons seulement quelques suppléments aux *Actes de saint Démétrius*, apportés par C. B. Hase, dans *Leonis diaconi historia*, Paris, 1819, p. 260-262, et par A. Tougard, *De l'histoire profane dans les Actes grecs des Bollandistes*, Paris, 1874, p. 80, 82. Sur la vie et la doctrine voir : I. Laurent, *Sur la date des églises Saint-Démétrius et Sainte-Sophie à Thessalonique*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1895, t. IV, p. 420-431; L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, 1908, t. IV, p. 213; M. Jugie, *La vie et les œuvres de Jean de Thessalonique. Son témoignage sur les origines de la fête de l'Assomption et sur la primauté de saint Pierre*, dans *Les Échos d'Orient*, 1922, t. XXI, p. 293-307; M. Bonnet, *Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariæ* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1880, t. XXIII, p. 236-243.

M. JUGIE.

72. JEAN DE VIA, controversiste du XVIe siècle. Né à Cologne, prêtre du diocèse de Trèves, il termina ses études à l'université d'Ingolstadt, où il prit le grade de docteur, 1555. Il s'adonna d'abord à la prédication. Il avait succédé dans la chaire de la cathédrale de Worms au célèbre franciscain Jean Wild, dont il publia en latin un abrégé des sermons. Au colloque entre protestants et catholiques qui se tint à Worms (1557), il remplissait les fonctions de notaire. Ce qui lui permit de réfuter dans un mémoire les allégations mensongères des confessionistes, accusant le parti catholique d'avoir entraîné la rupture de la conférence. La traduction latine du document, parue presque en même temps, avait pour titre : *Ad calumnias confessionistarum.... responsio*; dans un appendice figuraient plusieurs lettres de Mélanchthon, de Werner, et de Diller sur le sujet. Cependant le prince-évêque de Worms, Hosius d'Ermeland, dont Jean de Via avait traduit en allemand la *Professio fidei catholicæ*, sollicitait pour lui en cour de Rome un bénéfice de son Église. Ce qu'il obtint, ce fut la charge de prévôt à Moosbourg, ville de Bavière. Le duc Albert V nomma plus tard Jean chapelain et prédicateur de la cour, et chanoine du chapitre de Munich. Ce prince était plein de zèle pour la cause catholique, bien résolu à chasser le protestantisme de ses États. Jean de Via entra dans ses vues et le seconda beaucoup, en faisant imprimer des instructions et exhortations sur la doctrine chrétienne destinées au peuple, 1569. Albert V de Bavière mourut le 30 août 1579, et Jean de Via prononça son oraison funèbre. Ce théologien fut ensuite attaché comme doyen à la collégiale de Saint-Maurice, au diocèse de Hildesheim; il y mourut peu après.

Parmi les publications de Jean de Via, signalons : l'abrégé des sermons de Jean Wild : *Epitome sermonum R. D. Joannis Feri dominicalium utriusque cum hyemalis tum æstivalis partis conscripta et diversis temporibus anno MDLVI in cathedrali Vuormatiensi Ecclesia maxima ex parte concione habita per Joan. a Via doctorem theol. ejusdem concionatorem catholicum nunc primum in lucem edita*, Mayence, 1561, Anvers, 1559, Cologne, 1560; et surtout un ouvrage de controverse : *Jugis Ecclesiæ catholicæ sacrificii eorumque omnium quæ in eo peraguntur, solida justaque defensio et assertio, ex priscorum et sanctorum Patrum monumentis deprompta, contra calumnias et cavillationes Jacobi Andreæ Smidelini*, Cologne, 1570; une traduction allemande de la grande *Vie des Saints* du chartreux Surius, 6 in-fol., Munich, 1573-1580; une vie en latin et en allemand des saints Marin et Anian, honorés dans l'Oberland bavarois, Munich, 1579.

Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 199.

A. THOUVENIN.

73. JEAN DE WESEL. Voir RUCHERAT.

74. JEAN D'OUDEWATER ou Palæonydorus ou de Aquavetere, théologien belge, de l'ordre des carmes, né à Oudewater (territoire d'Utrecht) et mort en 1507. Dans la controverse qui s'éleva en 1494, au sujet de l'immaculée conception, entre Trithème et le dominicain Wigand, il prit parti pour le premier et soutint dans son traité *De puritate conceptionis B. V. Mariæ*, que Marie avait été exempte du péché originel. On a encore de lui divers ouvrages historiques et ascétiques.

Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1868; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1155 et 1165, note.

V. OBLET.

75. JEAN ITALOS, c'est-à-dire *Jean l'Italien*, l'un des principaux représentants du mouvement philosophique à Constantinople durant la seconde moitié du XIe siècle. Né en Calabre, comme il l'affirme lui-même, et non point en Lombardie, comme quelques-uns l'ont cru en se méprenant sur le sens byzantin de *Longobardia*, il suivit son père dans une expédition militaire en Sicile; mais n'ayant aucun goût pour le métier des armes, il abandonna bientôt sa patrie pour se rendre à Constantinople et s'y perfectionner dans les sciences. Michel Psellos occupait alors la chaire de philosophie dans une sorte d'académie ou d'université embryonnaire créée par l'empereur Constantin Monomaque (1042-1054). Jean suivit ses leçons, puis il lui succéda, probablement à l'avènement de Michel Ducas (1071-1078), qui avait été son élève. Esprit curieux et turbulent, passionné pour la métaphysique, avide de solutions nettes non seulement pour les graves problèmes de la destinée humaine, mais encore pour les augustes mystères du christianisme, il ne tarda pas à entrer en conflit avec l'autorité ecclésiastique. On ouvrit une enquête canonique contre lui dès 1077, mais la protection dont il jouissait auprès des grands de la capitale le préserva alors de toute sanction. Il en fut autrement sous Alexis Ier Comnène (1081-1118), désireux sans doute de faire table rase de tous les personnages influents de l'ancien régime. Par un décret du mois de mars 1082, le nouvel empereur ordonna au patriarche Eustratios Garidas de reprendre au plus tôt l'examen de la doctrine d'Italos. On la condensa en onze articles, qui furent solennellement anathématisés le 13 mars, dimanche de l'Orthodoxie, en présence du professeur coupable. Puis, les 20 et 21 du même mois, le synode se réunit de nouveau pour délibérer sur les mesures à prendre contre les disciples du philosophe et sur certains points de sa doctrine non encore pleinement élucidés. L'empereur lui-même les avait résumés dans une « Note impériale » dont le synode prit d'abord connaissance. Cette pièce est fort instructive et nous renseigne très exactement sur la première phase de ce long procès, qui se termina par la condamnation de neuf articles, qu'Italos reconnut comme siens, et par la défense qui lui fut intimée, sous peine d'expulsion, d'enseigner désormais publiquement ou en particulier. Le dixième article, relatif à une insulte sacrilège que le philosophe se serait permise envers une image du Christ fut provisoirement écarté comme non prouvé. Par une séance synodale

tenue le 11 avril suivant, on voit qu'Italos avait été relégué dans un monastère et que la plupart de ses disciples avaient réussi à se justifier. Mais le dossier est évidemment incomplet, les derniers feuillets du manuscrit qui le contient ayant disparu. On lit encore aujourd'hui, dans le *Synodikon* du dimanche de l'Orthodoxie, les dix articles dogmatiques contre Italos. Il y est accusé : 1° d'avoir voulu expliquer par le raisonnement l'union hypostatique; 2° d'avoir renouvelé les opinions des anciens philosophes grecs, sur l'âme humaine, le ciel, la terre et les créatures; 3° d'avoir enseigné la métempsychose, et par suite d'avoir nié l'immortalité de l'âme humaine et la vie future; 4° d'avoir repris à son compte la théorie de Platon sur l'éternité de la matière et des idées; 5° d'avoir mis bien au-dessus des docteurs et des saints les anciens philosophes et les hérésiarques condamnés par les sept conciles; 6° d'avoir nié la possibilité des miracles du Christ et des saints; 7° d'avoir considéré les lettres profanes non comme de simples éléments de formation intellectuelle, mais encore comme les dépositaires de la vérité; 8° d'avoir cru aux rêveries platoniciennes sur les idées et leur union substantielle avec la matière; 9° d'avoir prétendu que les hommes, lors de la résurrection future, ne reprendront pas les corps qu'ils auront eus durant cette vie, mais d'autres; 10° d'avoir propagé les erreurs des anciens sur la préexistence des âmes, la non-éternité des peines de l'enfer, la formation d'un monde nouveau et la négation de la création. Un onzième article, qui a disparu depuis longtemps du *Synodikon*, condamnait nommément Jean Italos et ses disciples; j'en ai retrouvé le texte dans un manuscrit de l'Escurial, mettant ainsi fin aux hypothèses des critiques sur le véritable objet de ce dernier paragraphe. L'excès de la dialectique avait, on le voit, entraîné notre philosophe dans un rationalisme fortement teinté de platonisme.

Les ouvrages de Jean Italos sont tous restés inédits. Les manuscrits nous ont conservé de lui : 1° Un recueil de réponses à 93 questions posées par divers personnages, entre autres par l'empereur Michel Ducas Parapinakès (la cinquantième) et par son frère Andronic Ducas (la quarante-troisième); 2° Un commentaire sur les livres II, III et IV des *Topiques* d'Aristote, qui n'est qu'un plagiat du travail analogue d'Alexandre d'Aphrodisias; 3° Un commentaire sur le *De interpretatione* du même Aristote; 4° Un petit traité de dialectique adressé à Andronic Ducas, frère aîné de l'empereur Michel; 5° Un résumé de rhétorique; 6° Divers chapitres de logique, spécialement sur la matière et les trois formes du syllogisme, sur les questions relatives au genre, sur les cinq universaux, d'après l'*Introduction* de Porphyre. Voir sur tous ces ouvrages le *Monacensis gr. 99*, f° 279-447; le *Vindobon. phil. 203*, f° 1-232; le *Scorial.* X, *1, 11*, f° 80-273; le *Scorial*, Ω, *4, 14*, f° 61-91; le *Marcian. 265*, le *Vatic. 316 et 1457*, les *Parisini 1843, 2002*, et *655* du Supplément grec.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 445. Ajouter : Th. Ouspenskij, *Histoire du premier empire bulgare* (en russe), Odessa, 1879, p. 1-10 de l'appendice; du même : *Actes du procès de Jean Italos pour cause d'hérésie* dans les *Notices de l'Institut archéologique russe de Constantinople* (en russe), Odessa, 1897, t. II, p. 1-66; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène* (1081-1118), Paris, 1900, p. 311-316; D. Brancev, *Jean Italos et son système philosophico-théologique*, dans la revue *Foi et raison* (en russe), Charkov, 1904; N. Giacoumaki, *Le mouvement intellectuel à Byzance au XIe siècle*, dans la revue *Nouvelle Sion* (en grec), Jérusalem, t. VIII, p. 159-181, t. IX, p. 371-384, t. X, p. 92-100, 173-188, 529-537, t. XI, p. 13-16, 318-329; Chr. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence*, Paris, 1920, p. 223-226. Le texte grec des dix chefs d'accusation contre Jean Italos se trouve dans toutes les éditions non catholiques du *Triodion*, mais avec des incorrections. Le *codex theol. 90* de Vienne, f° 152 v° en attribue la rédaction à Nicétas, archidiacre et chartophylax; d'après les actes du procès, il faudrait plutôt les attribuer à Michel Caspakès; le chartophylax n'aura fait que les enregistrer.

L. PETIT.

76. JEAN IV LE JEUNEUR, patriarche de Constantinople (582-595). — Jean fut d'abord sculpteur dans sa jeunesse et montra de bonne heure de grandes dispositions pour la piété et la charité. Le patriarche Jean III (565-577), qui l'avait remarqué, le fit entrer dans son clergé et l'ordonna diacre. C'est en cette qualité que le nouveau clerc fut chargé de distribuer aux pauvres les aumônes que faisait l'église de Sainte-Sophie. Le patriarche Eutychius étant mort le 5 avril 582, Jean, que ses austérités avaient fait surnommer le Jeûneur, fut appelé à lui succéder, le 11 avril. Théophane, *Chronogr.*, *P. G.*, t. CVIII, col. 544; Cedrenus, *Histor. compend.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 753. Le lendemain, il fut consacré dans l'église Sainte-Sophie. De son action comme patriarche on connaît surtout son entêtement à revendiquer le titre d'œcuménique ou d'universel, qu'il prétendait avoir seul le droit de porter. A la vérité, ce titre avait déjà été pris par plusieurs patriarches, au cours du VIe siècle, sans qu'aucune protestation semble s'être élevée. Sans doute en fut-il ainsi parce que ces hiérarques ne lui donnaient point un sens absolu. Par contre, Jean le Jeûneur se le vit refuser par deux papes successifs. L'occasion semble avoir été le concile tenu à Constantinople en 588 pour juger le patriarche d'Antioche, Grégoire. Les actes de cette assemblée sont malheureusement perdus. Nous savons toutefois que Jean s'y intitula « patriarche œcuménique », ce qui lui attira immédiatement les protestations du pape Pélage, comme on le voit par les lettres de saint Grégoire le Grand. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 1214. Si deux papes ont agi de la sorte, si saint Grégoire le Grand n'a cessé de protester pour faire renoncer le patriarche à ce titre, c'est que Jean prétendait bien à une juridiction plus ou moins exclusive sur tout l'Orient. Malgré les remontrances pontificales, il n'en continua pas moins de s'appeler patriarche œcuménique jusqu'à sa mort, S. Grégoire, *Epist.*, VII, 4, *P. L.*, t. LXXVII, col. 857, et le titre est resté à ses successeurs, en dépit de tous les efforts tentés par Rome. Voir CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. II, col. 1133-1135.

La querelle suscitée par les prétentions de Jean le Jeûneur au titre de patriarche œcuménique ne fut pas la seule difficulté qui le mit aux prises avec saint Grégoire le Grand. Vers 591, celui-ci avait demandé au prélat byzantin des explications au sujet d'un prêtre nommé Jean et de plusieurs moines d'Isaurie, accusés d'hérésie, dont l'un, Anastase, qui était prêtre, avait été roué de coups dans l'église de Sainte-Sophie. Jean le Jeûneur répondit qu'il ne savait pas de quoi il s'agissait. Saint Grégoire le Grand lui répliqua assez vertement : « J'ai été fort surpris de la réponse que vous m'avez faite; si vous dites vrai, qu'y a-t-il de pire que de voir les serviteurs de Dieu ainsi traités, sans que le pasteur qui est présent en sache rien? Mais si vous le savez, que répondrai-je à cela, tandis que l'Écriture dit : « La bouche qui ment tue l'âme? » Est-ce là qu'aboutit votre abstinence? Ne vaudrait-il pas mieux voir entrer de la chair dans votre bouche, que d'en voir sortir un discours faux, où l'on se joue du prochain? » *Epist.*, III, 53, *P. L.*, t. LXXVII, col. 648.

L'empereur Maurice avait prêté à Jean le Jeûneur une somme considérable pour ses bonnes œuvres et le patriarche lui avait fait une hypothèque sur tous ses biens. Or, après sa mort, on ne trouva chez lui qu'une couchette de bois, une mauvaise couverture et un manteau usé. L'empereur, plein d'admiration

pour cette pauvreté et cette austérité, déchira l'obligation et fit transporter au palais le pauvre mobilier. C'est du moins ce que raconte Théophylacte, d'après la tradition de son temps, *Hist.*, VII, 6, édit. de Boor, 1887, p. 254-255. Jean le Jeûneur mourut le 2 septembre 595. Dans la lettre que saint Grégoire le Grand écrivit à l'empereur Maurice pour le féliciter du choix qu'il avait fait de Cyriaque comme patriarche, il qualifie d'heureuse mémoire Jean, le prédécesseur de celui-ci. *Epist.*, VII, 36, *P. L.*, t. LXXVII, col. 859. Si l'on ne veut pas ne voir là qu'une formule officielle, il faut admettre que tout en cherchant à faire respecter les droits de l'Église romaine contre les prétentions du Jeûneur, le pape ne méconnaissait pas pour cela ses vertus réelles. L'Église grecque honore Jean le Jeûneur comme un saint et le fête, le 2 septembre. L'Église russe lui a voué un culte tout particulier.

Jean le Jeûneur ne semble pas avoir été un grand théologien. Saint Isidore de Séville, *De viris illustr.*, 39, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1102, ne lui attribue qu'une lettre, perdue aujourd'hui, écrite à saint Léandre, au sujet du baptême. Il n'y disait rien de nouveau et se contentait de rapporter les témoignages des anciens sur les trois immersions. On a souvent attribué à Jean le Jeûneur d'autres ouvrages : une homélie assez longue sur la pénitence, la continence et la virginité, une autre sur les faux prophètes et les faux docteurs, un pénitentiel et un discours dans lequel il prescrivait l'ordre à suivre dans la confession des péchés. Les deux homélies sur la pénitence et les faux prophètes ont été attribuées aussi à saint Jean Chrysostome, mais on a reconnu qu'elles ne sont pas de lui. La seconde ne semble pas être de Jean le Jeûneur, à cause de son style incorrect et rampant. La première est bien supérieure. Montfaucon, suivant en cela Vossius et Pearson, la croit de Jean le Jeûneur. On la trouve dans *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1937-1978. Le pénitentiel a été imprimé à Paris, en 1651, par Morin, qui doute cependant qu'il soit de Jean le Jeûneur. Cet ouvrage contient en effet des prescriptions inconnues au VIe siècle et qui le reporterait au VIIIe. Il est dans *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1889-1918. On trouve aussi dans le Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων de Rhalli et Potli, Athènes, 1854, t. IV, p. 432-445, un résumé des canons de Jean le Jeûneur par un certain Mathieu, imprimé d'après les mss *24*, *34*, *58* et *37* de la Bibliothèque impériale de Vienne. Quant au discours sur l'ordre à garder dans la confession des péchés, ce doit être un extrait du pénitentiel et qui ne peut guère remonter à Jean le Jeûneur. Le cardinal Pitra a recueilli ces deux ouvrages dans le *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 416-444. En résumé, en dehors de la lettre à saint Léandre, que nous n'avons plus, on ne peut lui attribuer que l'homélie sur la pénitence, encore n'est-ce pas sans quelque hésitation.

Baronius, *Annales*, ad an. 595, et les critiques de Pagi *ad hunc locum;* Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, 1750, t. XVII, p. 123-126; Fabricius, *Bibliotheca græca*, 1721, t. X, p. 164-167; Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 1897, p. 144; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 1214; *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1889-1978; Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν ἱερῶν κανόνων, 1851, t. IV, p. 432-445; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, 1858, t. IV, p. 416-444.

R. JANIN.

77. JEAN LE SCHOLASTIQUE, ou Jean d'Antioche, patriarche de Constantinople de 565 à 577, historien et canoniste. Dans un remarquable article publié par la *Byzantinische Zeitschrift*, 1900, t. IX, p. 337-356, J. Haury a prouvé que l'historien Jean Malalas doit être identifié avec le canoniste Jean le Scholastique. *Malāl* en syriaque signifie *rhéteur*, non point dans le sens ordinaire du mot, mais dans la signification spéciale qu'il avait alors, celle d'avocat, et le mot de *scholastique* a exactement le même sens. Il y a donc identité de nom. Faut-il admettre aussi l'identité des personnes? Assurément. Historien et canoniste sont originaires d'Antioche, ont vécu à la même époque, ont achevé leur existence à Constantinople, ont fréquenté les mêmes souverains, et manifesté des tendances d'esprit analogues. Sans insister ici sur les multiples arguments de cette lumineuse démonstration, nous nous bornerons à en enregistrer le résultat. La carrière de Jean peut donc se résumer comme il suit. Né à Sérémios près d'Antioche, il était fils d'un ecclésiastique, mais il n'entra lui-même dans le clergé que fort tard, alors que vers 550 le patriarche d'Antioche Domnos (alias Dominos) voulut l'envoyer à Constantinople en qualité d'apocrisiaire, c'est-à-dire de légat permanent. Jusqu'à cette époque, tout en exerçant la profession d'avocat, il avait écrit une histoire universelle, celle-là même qui a été publiée sous le nom de Jean Malalas, et dont les dix-sept premiers livres ont certainement été écrits à Antioche vers 548. Les livres suivants sont d'un ton et d'un style bien différents; ils ont été composés à Constantinople à partir de 552. Le récit s'arrête au 7 décembre 574, et l'on sait que l'auteur, devenu dans l'intervalle patriarche de Constantinople (15 avril 565), est mort le 31 août 577, après deux ans de maladie, assure l'historien Jean d'Éphèse, II, 26. Il était donc tombé malade à la fin de l'été de 575. On conçoit dès lors qu'il n'ait pas poussé sa chronique au delà du 7 décembre 574, date à laquelle Justin II, devenu fou, avait dû confier la régence de l'empire à Tibère. L'unique manuscrit qui nous ait conservé la chronique de Malalas étant tronqué de la fin, c'est sur un abrégé latin de cette chronique, le *Chronicum Palatinum*, tiré du *Vaticanus Palatinus 277*, que s'appuient les observations qui précèdent. Le chroniqueur latin ne parle pas de la folie de Justin, mais seulement d'une paralysie des jambes. Or c'est là un euphémisme habituel chez Malalas quand il parle d'autres folies de souverains. S'il s'est servi de la même expression pour Justin, comme on n'en saurait douter, le chroniqueur latin étant incapable d'avoir inventé de telles locutions, c'est que Malalas avait de sérieux motifs de ménager la réputation de l'empereur : nouvelle preuve qu'il n'est autre que Jean le Scholastique, devenu patriarche de la capitale, grâce à Justin II. S'il est mort en 577, Jean a dû naître vers 503, c'est-à-dire la douzième année de l'empereur Anastase (491-518), époque à laquelle s'ouvre la seconde partie de sa chronique. L'examen de cette dernière étant étranger au but de ce dictionnaire, il nous suffira de renvoyer à l'excellent article que lui a consacré K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, Munich, 1897, p. 325-334.

Comme théologien, Jean le Scholastique paraît avoir tenu le milieu entre les nestoriens et les monophysites. Nous ne connaissons que par Photius, cod. 75, son *Discours catéchétique* sur la Trinité. *P. G.*, t. CIII, col. 240. On lui attribue aussi une *Mystagogia*, aujourd'hui perdue, assez semblable, observe Jean de Nikiu, au livre de Mennas, sur lequel on peut voir Mansi, *Concil.*, t. XI, p. 525 et 530. Il aurait été de la sorte un précurseur du monothélisme. Cette préoccupation de ménager les deux partis opposés ne surprend pas chez cet homme, que Baronius traite de *nundinator rerum sacrarum*, car en lui le servilisme égalait l'ambition. La *Mystagogia* aurait été écrite en 565, au début par conséquent du patriarcat de Jean, probablement dans le but de concilier au prélat la faveur de tous.

Mais c'est surtout comme canoniste que Jean le Scholastique se recommande à la postérité. Deux éléments essentiels sont entrés dans la formation du *Corpus juris canonici* de l'Église grecque : les *canons*,

œuvre des conciles et des grands docteurs, et les *lois* sur les matières ecclésiastiques, émanées des empereurs chrétiens. Ces matériaux, on sentit de bonne heure le besoin de les réunir, de les abréger, et de les coordonner en un ensemble méthodique. Dès le règne de Justinien, probablement en 535, un auteur inconnu avait distribué tous les canons en 60 titres par ordre de matière, avec un appendice comprenant les 21 constitutions impériales relatives aux choses ecclésiastiques d'après le *Codex repetitæ prælectionis*, lib. I, tit. I-XIV. C'est ce travail que Jean d'Antioche entreprit de perfectionner, d'abord en y introduisant les canons de saint Basile, non compris dans la collection des 60 titres, puis en groupant les canons en un ordre meilleur, enfin en réduisant les titres à 50. Son œuvre porte le titre suivant : *Collectio canonum ecclesiasticorum in L titulos divisa*. Elle a été publiée pour la première fois par G. Vœll et H. Justel dans leur *Bibliotheca juris canonici veteris*, Paris, 1661, t. II, p. 499-660. Tous les manuscrits qui nous l'ont conservée donnent à l'auteur les titres de scholastique et de prêtre d'Antioche; le recueil a donc dû être composé vers 550 à Antioche, avant le départ de Jean pour la capitale en qualité d'apocrisiaire du patriarche Domnos, et après son ordination sacerdotale postérieure à 548.

A ce premier recueil strictement canonique, Jean ajouta plus tard un supplément emprunté, tantôt littéralement, tantôt en abrégé, aux novelles 6, 5, 84, 46, 120, 56, 57, 3, 32, 131, 67, 123, 83, et divisé en 87 chapitrés sous le titre : *Ex editis post codicem sacris novellis constitutionibus Justiniani divæ memoriæ diversæ constitutiones*, etc. Les mots de *divæ memoriæ* indiquent clairement qu'il s'agit d'un travail postérieur à la mort de Justinien survenue le 14 novembre 565. Jean était donc déjà patriarche, quand il le compilait, et ce seul détail montre qu'il s'agit d'un supplément, et non d'une partie intégrante de la *Collectio canonum*. On désigne communément ce second recueil sous le nom de *Collectio LXXXVII capitulorum*. Il a été publié pour la première fois par G. E. Heimbach, *Anecdota*, Leipzig, 1840, t. II, p. 202-234, et réédité par Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, Rome, 1868, t. II, p. 385-405. La plupart des mss. contiennent, en l'attribuant encore à Jean le Scholastique, patriarche de Constantinople, un recueil intitulé : *Alia capita ecclesiastica ejusdem novellæ constitutionis*. On le trouve dans Vœll et Justel, *op. cit.*, p. 660-672, et en abrégé dans Pitra, *op. cit.*, p. 406-407. Comme ces chapitres, au nombre de 22, se retrouvent tous sous la même forme dans la collection des 87 chapitres, on a supposé que c'est une première ébauche de cette dernière collection. C'est du moins l'avis de Pitra; mais Zacharie de Lingenthal estime avec plus de raison que ces 22 chapitres faisaient partie d'un Nomocanon de 50 titres, différent de la collection de Jean d'Antioche.

Voir sur les travaux canoniques de notre auteur, Fr. Biener, *De collectionibus canonum Ecclesiae graecae*, Berlin, 1827, p. 12-14; Zacharie de Lingenthal, *Historiæ juris græco-romani delineatio*, Heidelberg, 1839, p. 32-33; *Die griechischen Nomocanones*, dans les *Memoires de l'Académie imperiale des sciences de St-Petersbourg*, 1877, t. XXIII, n. 7, p. 4-5; Pitra, *op. cit.*, p. 368-374. Chez ce dernier, la collection des 50 titres n'est pas publiée intégralement, mais seulement en partie, p. 375-385.

L. PETIT.

78. JEAN LE TEUTONIQUE. Voir JEAN DE NAPLES.

79. JEAN MAUROPUS. Voir MAUROPUS.

80. JEAN PHILOPON, savant, grammairien, philosophe et théologien du VIe siècle. I. Vie. II. Œuvres. III. Enseignement théologique.

I. VIE. — Nous ne savons à peu près rien de la vie de Jean Philopon. Nicéphore Calliste, *H. E.*, l. XVIII, c. XLVII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 424, nous assure qu'il était d'origine alexandrine, et l'on peut le croire sur ce point, mais il se trompe certainement en en faisant, après Photius d'ailleurs, *Cod.* 240, *P. G.*, t. CIII, col. 1208-1213, le contemporain de Sergius de Constantinople (610-639). En réalité, Jean a vécu un siècle plus tôt, comme on peut s'en assurer par diverses allusions très précises contenues dans ses ouvrages. Au quatrième livre de ses commentaires sur la physique d'Aristote, lorsqu'il commence à parler du temps, le commentateur écrit : « Nous sommmes maintenant en l'année 233 de l'ère de Dioclétien. » Cette date correspond à l'année 517 de notre ère. Le nombre 233 σλγ' est celui que fournissent les meilleurs manuscrits. Quelques-uns portent le chiffre 333, τλγ', qu'avaient reproduit les anciennes éditions. Dans son traité sur l'éternité du monde contre Proclus, Philopon écrit : « De nos jours, en l'année 245 de Dioclétien, les sept astres errants se sont trouvés réunis dans la constellation du Taureau. » L'ouvrage a donc été composé peu après l'année 549. Le traité sur la création du monde est dédié à Sergius, patriarche d'Antioche, qui présida aux destinées de cette Église de 546 à 549: c'est donc durant cet intervalle de temps que fut composée l'exégèse de Jean. Il faut par suite renoncer aux anciennes légendes qui font de Jean un contemporain de la prise d'Alexandrie par les Arabes (641), qui racontent ses vains efforts pour la conservation de la célèbre bibliothèque, ou même qui prétendent connaître sa conversion à l'islamisme. Cf. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, t. X, p. 639 sq.

Les dates principales de la vie de Philopon peuvent être à peu près établies de la manière suivante. En 517 se place, comme on l'a dit, le commentaire sur la physique. En 529, le *De æternitate mundi*, qui est peut-être son plus ancien ouvrage personnel. Vers la même époque, on doit mettre la controverse avec Sévère d'Antioche, (Suidas, sub verbo Ἰωάννης) et le traité de *Universali et particulari* adressé à Sergius, qui n'était encore que prêtre à ce moment. Sergius fut ordonné patriarche d'Antioche en 646; c'est peut-être à sa requête que Jean écrivit son principal ouvrage théologique le Διαιτητής ainsi que les deux apologies rédigées pour défendre ce livre.

On ne sait pas au juste à quel moment précis Philopon s'avoua manifestement trithéiste, mais ce fut sûrement avant le milieu du VIe siècle, car Mar Abas, *primas Orientis*, qui mourut en 552 était converti à cette doctrine. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 411. Sans doute son enseignement fut-il la raison pour laquelle Justinien le somma de venir à Constantinople. Jean s'excusa, par lettre, de ne pouvoir faire ce voyage. Assémani, *ibid.*, t. III, p. 252; A. Mai, *Spicilegium Romanum*, t. III, p. 739.

Nous ne savons plus rien de précis sur Philopon jusqu'en 568; à cette date, Jean de Constantinople ayant prononcé un discours sur la sainte Trinité, Philopon lui répondit par un βιβλιδάριον que connaissait Photius. Jean Philopon devait être alors très âgé. Au dire de Nicéphore, *H. E.*, XVIII, 48, il fut contemporain de Georges de Pisidie, dont les travaux parurent sous le règne d'Héraclius (610-640) : on peut conclure de cette donnée, si elle est exacte, que Jean mourut aux environs de 580.

La réputation de Jean est due surtout à son amour pour le travail, par où il mérita son surnom de φιλόπονος. Aucune des sciences humaines ne semble lui avoir été étrangère; et il tient une place importante dans mouvement philosophique et scientifique de son temps. Disciple d'Ammonius fils d'Hermias, qui enseignait à la fin du Ve siècle, il apprit auprès de lui à connaître la

doctrine aristotélicienne; et dans ses commentaires sur la physique d'Aristote, il lui arriva souvent de reproduire les leçons de son maître. Toutefois, il ne s'attacha pas d'une manière exclusive aux théories aristotéliciennes; et dans bien des cas, il sut leur préférer celles de Platon ou celles des stoïciens. Ce fut surtout en matière scientifique qu'il manifesta l'indépendance de son esprit : son traité sur l'éternité du monde est dirigé contre Proclus, dont il réfute l'un après l'autre les dix-huit arguments; et jusque dans les commentaires sur la physique, il insère de fréquentes digressions pour combattre l'opinion péripatéticienne; particulièrement remarquables sont les développements qu'il apporte ainsi sur le temps et le lieu, sur le plein et le vide, sur la chute des corps, etc. Cf. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913, t. I, p. 313-321; 351-356; 361-371. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les théories de Jean aient été fréquemment combattues par les aristotéliciens fidèles, en particulier par Simplicius, dont il avait été le condisciple à l'école d'Ammonius, et qui devint l'un de ses principaux adversaires.

Le savant philosophe était chrétien. Tous les témoignages sont unanimes à l'affirmer. Mais il ne devint jamais évêque; et en particulier il ne fut pas évêque d'Alexandrie, comme l'écrit encore, sans fournir aucune preuve Ph. Meyer dans la *Realencyclopädie* de Hauck, t. IX, p. 310. Il fut même un chrétien d'une espèce à part : pour lui l'enseignement de l'Église doit être prouvé au moyen des arguments de la philosophie; c'est donc en partant des définitions fournies par les philosophes qu'il s'efforce de reconstruire les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Il aboutit de la sorte à des théories hérétiques; car sous prétexte que la nature n'existe pas en dehors des individus, il conclut que dans le Christ l'humanité n'est pas une personne, puisqu'elle n'a jamais existé d'une manière indépendante et que par suite elle n'est pas davantage une nature : il n'y a donc dans le Christ d'autre nature que la nature divine; et Jean rejoint ainsi les monophysites. D'autre part, puisqu'il y a en Dieu trois personnes, il y a aussi trois natures divines; et l'on arrive par là au trithéisme. Cf. Léonce de Byzance, *De sectis*, Act., V, 6, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1232-1233. Ces théories une fois construites, Jean les confirme d'ailleurs par des témoignages patristiques : au dire de Photius, on trouvait dans son livre contre Jean de Constantinople des citations empruntées à saint Grégoire de Nazianze, à saint Basile, à saint Athanase, à saint Cyrille d'Alexandrie. Cod. 75, *P. G.*, t. CIII, col. 240.

II. SES ŒUVRES. — Les œuvres de Jean Philopon sont très nombreuses et très variées; elles embrassent à peu près tous les genres de l'activité intellectuelle. On peut les grouper sous quatre chefs principaux : écrits grammaticaux, philosophiques, scientifiques, théologiques. Ce sont naturellement ces derniers qui nous intéressent surtout ici.

1° *Ecrits grammaticaux.* — Jean avait été à l'école du grammairien Romanos; ce fut auprès de lui qu'il s'initia aux travaux de grammaire et de lexicographie. On lui doit un traité intitulé τονικά παραγγέλματα, édité avec l'ouvrage d'Hérodien περὶ σχημάτων, W. Dindorf, Leipzig, 1825, et un écrit en forme de lexique, qui fut grandement répandu au moyen âge : περὶ τῶν διαφόρως τονουμένων καί διάφορα σημαινόντων, édit. P. Egenolff, Breslau, 1880. Les deux ouvrages se complètent mutuellement; et ils paraissent bien avoir comme point de départ, la καθολική d'Herodianos : ils sont par suite utiles pour aider à reconstituer cette œuvre perdue. Cf. A. Ludwich, *De Joanne Philopono grammatico*, Königsberg, 1888-1889.

2° *Écrits philosophiques.* — Les écrits philosophiques de Jean Philopon sont essentiellement des commentaires des livres d'Aristote. Ces commentaires sont d'ailleurs remarquables par l'originalité de vues dont ils témoignent. D'une manière assez fréquente, Jean abandonne la physique du péripatétisme pour exposer et défendre les théories stoïciennes, dont il est au début du VIe siècle le plus brillant propagateur. Voici les titres des principales exégèses de Jean.

1. Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ φιλοπόνου ἐκ τῶν συνουσιῶν Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου σχολικαὶ ἀποσημειώσεις εἰς τὰς Ἀριστοτέλους δεκὰ κατηγορίας. Cf. Fabricius-Harles, *Biblioth. græca*, t. X, p. 645.

2. *In Analytica priora* σχολικαὶ ἀποσημειώσεις ἐκ τῶν συνουσιῶν Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου μετά τινων ἰδίων ἐπιστάσεων, édit. V. Trincaveli, Venise, 1536.

3. *In Analytica posteriora*, etc..., édit. V. Trincaveli, Venise, 1534.

4. Ἰωάννου γραμματικοῦ ὑπόμνημα εἰς τὰ περὶ φυσικῆς τέσσαρα πρῶτα βιβλία τοῦ Ἀριστοτέλους. *Ioannis grammatici in primos quatuor Aristotelis de naturalis auscultatione libros commentaria*, édit. Trincaveli, Venise, 1535. De cette édition grecque, Girolamo Doroteo de Venise donna une traduction latine en 1539 (?), puis en 1542. Une seconde traduction latine, qui n'était d'ailleurs qu'une revision complète de la précédente parut en 1569 à Venise, par les soins de Giambattista Rassario, médecin à Novare. Cf. P. Duhem, *op. cit.*, t. I, p. 314, note 5. La plus récente et la meilleure édition grecque du commentaire sur la physique est celle qui a paru dans la collection des *Commentaria in Aristotelem græca*, Berlin, 1887 sq., t. XVI et XVII, par les soins de J. Vitelli. Cet ouvrage, ignoré à ce qu'il semble, des écrivains occidentaux du moyen âge, est l'un des plus importants qui soient pour nous faire connaître les théories physiques en vogue à l'époque de son auteur. Nous en possédons les quatre premiers livres en entier, et des fragments assez peu considérables des quatre derniers.

5. *In librum primum meteororum libri III*, Venise, 1551.

6. *In libros tres de anima commentarii* [*ubi libri singuli in* τμήματα, *commentarii ipsi in* θεωρίας *sive fusiores disputationes et* πράξεις *sive lectiones verba philosophi brevi explicatione illustrantes a Philopono divisi fuerant*] édit. V. Trincaveli, Venise, 1553.

7. *In libros duos de generatione et interitu, cum præfatione Fr. Asulani*, Venise, 1527.

8. *In libros quinque de generatione animalium scholia Philoponi*. L'authenticité de ce dernier commentaire est au moins douteuse. Harles, *Biblioth. græca*, t. X, p. 647, note y, les attribuerait plutôt à Michel d'Éphèse.

9. *In libros XIV metaphysicorum* [ἐξηγήσεις τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Ἀριστοτέλους ἀπὸ τοῦ Φιλοπόνου Ἰωάννου] latine interpretavit Fr. Patricius, Ferrare, 1583.

Cette longue énumération suffit à montrer l'activité de Philopon. Il n'est pas impossible que l'authenticité de l'un ou de l'autre des derniers commentaires cités doive être définitivement rejetée; mais il reste que notre auteur, est à compter parmi les plus importants exégètes de l'œuvre aristotélicienne.

3° *Écrits scientifiques.* — On cite sous le nom de Jean Philopon deux livres de science pure : un traité *Sur l'astrolabe*, édit. H. Hase, dans *Rheinisches Museum*, 1839, t. VI, p. 127-171; et un commentaire sur le premier et le second livre de l'arithmétique de Nicomaque de Gérasa; édit. Rich. Hoche, 2 fasc., Leipzig, 1864; Berlin, 1867.

4° *Écrits théologiques.* — Les œuvres théologiques de Philopon sont assez variées. L'écrivain s'intéresse à tous les sujets, depuis la création du monde jusqu'à la résurrection des morts; depuis les statues des idoles jusqu'à la nature divine.

1. Le plus important de ces ouvrages est celui qui portait le titre de Διαιτητής *(L'arbitre)* ἢ περὶ ἑνώσεως. Il comprenait dix livres, Nicéphore Calliste, *H. E.* XVIII, XLVII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 424, mais n'était pas rédigé en forme de dialogue, comme on l'a parfois soutenu (ainsi Ph. Meyer, art. *Johannes Philoponos*, dans *Realencyclopadie*, t. IX, p. 311, l. 19). Saint Jean Damascène, *De hæres.*, 83, *P. G.*, t. XCIV, col. 744-755, en cite deux fragments dans le texte grec : l'un provient du l. IV *(Incip.* : ὁ γὰρ κοινὸς καὶ καθόλου τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως λόγος. *Des.* : ταύτῃ φαμὲν δύο τινῶν εἶναι); l'autre, le plus considérable, du l. VII *(Incip.* : ἑβδομός ἐστι λόγος. *Des.* : οὐδὲ κατὰ τοῦτο ἂν διαφέροιεν). Une partie de ce même passage *(Incip.* : οὐκοῦν ἑκάστη φύσις. *Des.* : ἣν μόνην ἐκ πασῶν ὁ λόγος προσείληφε) est reproduite par Nicéphore Calliste *H. E.*, *ibid*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 425-428, avec quelques omissions et quelques variantes. L'ensemble du texte original a disparu; mais l'ouvrage entier s'est conservé dans une traduction syriaque qui figure dans un ms. du British Museum : Wright, *Catalogue*, t. II, p. 587; cf. t. I, p. 114 et 388, et dans un ms. du Vatican. Assémani, *Biblioth. orientalis*, t. III, p. 250. Cette traduction est encore inédite. Le Διαιτητής est un écrit consacré à l'examen des problèmes trinitaires et christologiques. Les textes conservés par saint Jean Damascène sont relatifs à la définition de la φύσις et de l'ὑπόστασις. Nous les retrouverons en examinant l'enseignement théologique de Philopon.

2. Κεφάλαια δεκὰ καὶ ἑπτὰ πρὸς τοὺς ἀκεφάλους. Cet ouvrage avait été réfuté par un moine du nom de Nicias, dont Photius lisait encore le travail, Cod. 50, *P. G.*, t. CIII, col. 85, et Jean avait l'occasion de le citer dans son Διαιτητής. Suidas, *Lexicon*, sub verbo Ἰωάννης, signale parmi les livres de Jean un écrit contre Sévère d'Antioche (512-538); et Fabricius, *Biblioth. græca*, t. X, p. 652 pense que les dix-sept chapitres contre les acéphales faisaient partie de cet écrit. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2[e] édit., p. 53, indique comme renfermant les chapitres en question le *cod. Vindobon. theolog. 196*, f° 99 v°-130 v°.

3. Κατὰ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς τετάρτης συνόδου. Photius lisait cet ouvrage contre le concile de Chalcédoine. Cod. 55, *P. G.*, t. CIII, col. 97. L'écrit en question était divisé en quatre parties et il s'efforçait de prouver, conformément à la tactique en usage chez les monophysites, que la doctrine chalcédonienne était identique à l'enseignement de Nestorius.

4. Κατὰ τῶν ἐνθέως δογματισθέντων περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ ἀπὸ Σχολαστικῶν. Ouvrage attesté par Photius, d'après qui nous venons de citer le titre, Cod. 75; *P. G.*, t. CIII, col. 240, mais perdu de même que le précédent. L'ouvrage de Jean le Scholastique, patriarche (intrus) de 565 à 577, auquel devait répondre ici Philopon, était un *Discours catéchétique*, prononcé en 566. Photius, *id.*, *ibid.* L'écrit de Philopon serait donc l'un des derniers, sinon le dernier de sa longue carrière. Nous n'en connaissons rien, sinon que l'auteur y citait des textes patristiques, tout à fait étrangers à la question au dire de Photius.

5. Εἰς τὴν Ἑξαήμερον. Mentionné par Photius, cod. 13, *ibid.*, col. 76; et *cod.* 240, col. 1208-1213, cet écrit est cité habituellement sous le titre : περὶ κοσμοποιίας λόγοι ζ'. *(Commentariorum in Mosaicam mundi creationem libri septem)*. La première édition de cet ouvrage fut donnée par Corder, Vienne, 1630, et reproduite par Gallandi, *Biblioth.*, t. XII, p. 473. L'édition la meilleure est celle de G. Reichardt, *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII*, Leipzig, 1897. Le traité est dédié à Sergius, patriarche d'Antioche; il a donc été écrit entre 546 et 549. Philopon y soutient la thèse suivante : sans avoir l'intention de faire œuvre de physicien ni d'astronome, Moïse au premier chapitre de la Genèse nous enseigne des vérités que la science des Grecs a retrouvées bien longtemps après lui; d'ailleurs là où son enseignement est en contradiction avec la physique péripatéticienne, les hypothèses proposées par Moïse sauvent les apparences beaucoup mieux que celles d'Aristote. « Que personne, écrit-il, ne réclame de l'ouvrage de Moïse les considérations techniques sur la nature qu'ont imaginées ceux qui sont venus après lui. Qu'on ne lui pose pas de questions telles que celles-ci : quels sont les principes matériels des choses? Vaut-il mieux n'en poser qu'un ou en admettre plusieurs? S'il y en a plusieurs, quel en est le nombre et quels sont-ils? Sont-ils les mêmes en toutes choses, ou différents en des choses différentes? Quelle est la substance du ciel? Celle des êtres sublunaires en est-elle distincte? Les mouvements de ces êtres sont-ils accompagnés de changements substantiels? Bref, qu'on ne lui pose pas toutes ces questions conçues par ceux qui sont capables de s'enquérir curieusement de tout cela, puisque ceux-ci ne s'accordent aucunement, pour ainsi dire, ni entre eux, ni avec la réalité. Ce n'est pas le but qu'a visé l'admirable Moïse. Le premier, sous l'inspiration de Dieu, il s'est proposé de conduire les hommes à la connaissance de Dieu, et de leur enseigner le moyen de vivre en conformité avec cette connaissance. Aussi ce qu'il a écrit, c'est tout ce qui contribue à cet objet; il a écrit par exemple que ce grand et brillant ouvrage qu'est l'Univers ne possède pas l'existence d'une manière automatique, qu'il n'est pas d'une essence supérieure et divine; mais qu'avant d'avoir été engendré par ce principe invisible et créateur de toutes choses, avant d'avoir reçu la beauté qui se manifeste en lui, il n'était pas. » *Op. cit.*, I, 1; édit. Reichardt, p. 3. Parmi ses devanciers, celui que Philopon cite le plus volontiers est saint Basile; par contre il s'attaque très habituellement à l'exégèse de Théodore de Mopsueste. Cf. Photius, Cod. 43, *P. G.*, t. CIII, col. 76. Même du point de vue de la critique textuelle, l'ouvrage de Philopon n'est pas sans intérêt, car il signale fréquemment les leçons d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion pour le premier chapitre de la Genèse.

6. Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου. La première édition de cet ouvrage fut publiée en 1535 à Venise par Trincaveli. La plus récente et la meilleure est celle de H. Rabe, *Joannes Philoponus de æternitate mundi contra Proclum*, Leipzig, 1899. A Proclus qui avait réuni dix-huit arguments pour démontrer l'éternité du monde, Jean Philopon répond par autant de contre-propositions, dont chacune réfute un argument de Proclus. L'ouvrage est long, ennuyeux quelquefois; mais on y trouve aussi quelques vues intéressantes. Proclus objectait par exemple que la création introduisait un changement en Dieu, qui ne peut passer de la puissance à l'acte, ni produire par conséquent un monde dans le temps. Jean répond que Dieu est créateur par nature, ἕξις, sans l'être forcément en acte, ἐνέργεια : le fait qu'il ne crée pas ne lui enlève rien de son caractère, pas plus que le maçon ne cesse d'être maçon s'il ne construit pas, le professeur d'être professeur s'il n'enseigne pas. D'ailleurs, le fait de la création n'amène pour Dieu aucun changement, pas plus que le fait de bâtir ne produit un changement dans le constructeur. Partout l'agent reste le même; ce qui est passif est seul modifié pour être amené à un état nouveau. La plupart des solutions proposées par Philopon sont empruntées à la philosophie aristotélicienne; d'autres se rapprochent des doctrines platoniciennes. Son ouvrage est proprement philosophique et pourrait aussi bien avoir été écrit par un païen, si le dogme même de la création, qui

y est si fortement défendu, n'était une théorie chrétienne.

7. Περὶ ἀναστάσεως. L'ouvrage sur la résurrection est perdu. Photius l'avait lu, Cod. 21, *P. G.*, t. CIII, col. 57, et indiquait le nombre de tomes qu'il comprenait, mais le chiffre donné est tombé dans nos mss. de Photius. Timothée de Constantinople, *De recept. hæretic.*, 10, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 61, et Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, XLVII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 424-425, nous en ont conservé un fragment (*Incip.* : τὰ αἰσθητὰ ταῦτα πάντα. *Des.* : δημιουργεῖσθαι ὑπὸ θεοῦ), d'après lequel nous apprenons que les créatures sensibles et visibles ont été appelées par Dieu à l'existence selon la matière et la forme; que par suite elles se corrompent aussi selon la matière et la forme. C'est pourquoi, à la place de nos corps actuels, Dieu créera d'autres corps incorruptibles et éternels. On voit que, dans ce système, la résurrection des corps est remplacée par l'entrée de nos âmes raisonnables en des corps nouveaux. La théorie de Philopon rencontra de nombreux contradicteurs. Parmi eux, Photius cite, Cod. 22, *P. G.*, t. CIII, col. 60, le moine Théodose qui réunit des témoignages scripturaires et patristiques pour montrer la vanité du système de Jean; et encore Cod. 23, *P. G.*, t. CIII, col. 60, un ouvrage de Conon, Eugène et Thémistius consacré lui aussi à établir, mais par des preuves philosophiques, le dogme de la résurrection. De ce dernier écrit, quelques lignes nous ont été transmises par Timothée de Constantinople, *De recept. hæret.*, 10, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 61 et par Nicéphore Calliste, *H. E.*, *loc. cit.*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 425 : encore la citation n'est-elle peut-être pas tout à fait textuelle.

8. Περὶ ἀγαλμάτων κατὰ Ἰαμβλικοῦ. Ouvrage perdu, mais attesté par Photius, Cod. 215, *P. G.*, t. CIII, col. 708. A la théorie bien connue de Jamblique, selon laquelle les statues des idoles sont remplies de la présence divine, Philopon répondait par des arguments variés : plusieurs de ces arguments semblaient très forts, au dire de Photius; d'autres paraissaient au contraire moins solides; il est dommage que nous ne puissions plus apprécier nous-mêmes la valeur de ces preuves.

9. *Disputatio de Paschate*, ὅτι τῇ τρισκαιδεκάτῃ τῆς σελήνης πρὸ μιᾶς τοῦ νομικοῦ πάσχα τὸ μυστικὸν τοῦ κυρίου γέγονε δεῖπνον καὶ ὡς οὐδὲ τὸν ἀμνὸν τότε μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ Χριστός. Ce petit écrit nous est parvenu, et a été édité en dernier lieu par C. Walter, Iéna, 1899. Le titre en marque le contenu avec une précision suffisante. Jean s'efforce d'y montrer que le Christ a mangé la Cène le 13 de nisan, et par suite qu'il n'a pu célébrer alors la Pâque selon le rite juif.

10. *Apologiæ duæ pro Diaitete, seu solutio objectionum quæ contra Diaitetem afferuntur*. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 613; t. III, p. 251.

11. *De universali et particulari tractatus ad Sergium presbyterum*. *Ibid.*, t. I, p. 613.

12. *De differentia quæ manet in Christo post unionem hypostaticam*. *Ibid.*

13. *Epistola ad Justinianum imperatorem*. *Ibid.*, et A. Mai, *Spicilegium romanum*, t. III, p. 739.

14. *De divisione, differentia et numero ad Justinianum imperatorem*. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 613.

15. *Contra Andream disc. IV*. Wright, *Catalogue*, t. II, p. 917.

16. *Quæstiones*, adressées à Christophe et à d'autres. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 465.

Comme on le voit, la liste des ouvrages de Philopon forme un ensemble imposant. Il serait à désirer qu'une étude complète fût consacrée à un écrivain aussi fécond et aussi varié : ce souhait que formait K. Krumbacher en 1897, n'a pas encore été réalisé, malgré l'intérêt que présenterait un tel travail consacré à l'une des personnalités les plus marquantes du VIe siècle.

III. ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE. — Ce n'est guère que sur les questions de la Trinité et de l'Incarnation que l'enseignement théologique de Jean Philopon présente un intérêt réel. Encore pour bien comprendre cet enseignement, faudrait-il pouvoir le replacer dans son cadre exact, ce qui est encore à peu près impossible, et le restera aussi longtemps que nous ne posséderons pas une histoire complète du mouvement monophysite. Léonce de Byzance donne de la doctrine de Philopon un résumé qu'il faut d'abord citer : « Tandis que Théodose siégeait encore à Byzance, le dogme des trithéites parut à nouveau : l'hérésiarque en fut Philopon. Celui-ci en effet posait cette objection à l'Église : Si vous dites deux natures dans le Christ, il faut que vous disiez aussi deux hypostases. A quoi l'Église répondait : Si la nature et l'hypostase sont la même chose, il nous est nécessaire de confesser l'indistinction, τὸ ἄτομον. Mais si autre chose est la nature et autre chose l'hypostase, pourquoi serions-nous obligés, alors que nous disons deux natures, de confesser aussi deux hypostases? Les hérétiques répondaient alors à l'Église : Oui, la nature et l'hypostase sont la même chose. Alors l'Église reprenait : Si la nature et l'hypostase sont la même chose, dirons-nous donc qu'il y a trois natures dans la Trinité divine? car il est admis qu'il y a trois hypostases. A cette conclusion de l'Église, Philopon répliquait : Soit! nous disons qu'il y a trois natures dans la Trinité. En parlant ainsi, il s'appuyait sur l'autorité d'Aristote. Car Aristote dit que les individus, ἄτομα, possèdent des μερικαὶ οὐσίαι, et qu'il y a une seule οὐσία commune. De même Philopon expliquait qu'il y a trois μερικαὶ οὐσίαι dans la sainte Trinité, et une οὐσία commune. » *De sectis*, act. V, 6, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1232-1233.

Au point de départ de la théorie se trouvent des définitions de la nature, de l'hypostase, du πρόσωπον, et de l'ἄτομον. La nature est la raison commune de l'être chez tous ceux qui participent à la même ousie : tout homme est un animal raisonnable, mortel et capable de science. La nature et l'ousie sont donc la même chose. Quant à l'hypostase ou au πρόσωπον ces mots désignent la subsistence particulière de chaque nature, τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἑκάστης φύσεως ὕπαρξιν, caractérisée par les propriétés particulières selon lesquelles diffèrent tous ceux qui ont la même nature. Jean Philopon, *Arbit.*, VII, dans Jean Damascène, *De hæres.*, 83, *P. G.*, t. XCIV, col. 745. D'autre part, la nature, en tant que ce mot désigne le genre ou l'espèce, n'existe en dehors de notre esprit que dans les individus qui la réalisent; mais là elle se confond avec la personne ou l'hypostase, celle-ci n'étant, comme on vient de le voir, que la nature particularisée par les caractères individuants. Ainsi la nature n'existe que comme individu, et l'individu c'est la personne : ἄτομον δὲ ταὐτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδώκαμεν. *Ibid.*, col. 753.

Il résulte de là que lorsque nous disons μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, nous voulons exprimer l'idée que c'est la seule φύσις du Dieu Verbe qui s'est incarnée; donc aussi sa seule hypostase, *ibid.*, col. 748. L'humanité du Christ, puisqu'elle existe, est individuelle; mais elle n'est pas une nature, sans quoi elle serait une personne; ce qui est impossible, car il n'y a dans le Christ qu'une seule personne : δύο φύσεις σῴζουσαι κατ' ἀριθμὸν τὴν δυάδα μίαν ἀποτελέσαι ὑπόστασιν ἀδύνατον, *ibid.*, col. 752. Ainsi le monophysisme se trouve confirmé par la philosophie aristotélicienne; et les partisans du concile de Chalcédoine sont conduits à une contradiction : « Tous ceux qui reconnaissent une seule hypostase et deux natures sont en désaccord avec eux-mêmes et avec la vérité. » col. 753.

En appliquant ces théories à la Trinité, il est logique

de conclure que, puisqu'il y a en Dieu trois personnes, il y a aussi trois natures divines : ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος. Léonce, *De sect.*, act. v, 6 ; *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1233. De là le nom de trithéites qui fut donné aux disciples de Philopon. Ce n'était pas à dire d'ailleurs qu'ils admissent réellement trois dieux et Timothée remarque bien que, tout en confessant trois substances (οὐσίαι) ou natures (φύσεις) égales, ils refusaient énergiquement de parler de trois divinités. *De recept. hæretic.*, *P. G.*, t. LXXXVI, *a*, col. 60.

Il serait intéressant de savoir si Jean Philopon a été l'inventeur de cette théorie, ou si d'autres l'avaient précédé dans la voie du trithéisme. Léonce de Byzance, *De sect.*, act. v, 6; *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 1233, semble bien affirmer que Jean a le premier introduit le trithéisme dans l'Église. Barhebræus, dans Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 328, attribue par contre l'origine de la doctrine à un philosophe assez obscur du VIe siècle, Jean Askunages. Le question est encore sans solution. Il suffira ici de remarquer que l'autorité de Barhebræus est assez faible. Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 195 sq.

La doctrine de Philopon rencontra tout de suite un certain nombre de défenseurs, parmi lesquels Photius nous fait connaître Conon, Eugène et Thémistius. Ceux-ci réfutaient les théories de Jean sur la résurrection, mais ils le suivaient dans ses opinions sur la Trinité. Photius avait lu, Cod. 24, *P. G.*, t. CIII, col 60, les *Acta disputationis inter Cononem et Eugenium tritheitas et Paulum ac Stephanum*, d'où il résultait que Conon et Eugène avaient refusé d'anathématiser Philopon, et s'étaient efforcés de prouver qu'il était d'accord avec Sévère et Théodose.

Par contre, nous savons que les théories de Philopon furent vivement contredites, peu de temps après leur apparition. Nicéphore Calliste, *H. E.*, XVIII, XLVIII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 428, signale parmi ses adversaires les plus redoutables le moine Léonce et Georges de Pisidie, qui écrivit contre lui en vers iambiques. Un autre moine Nicias, au témoignage de Photius, Cod. 50, *P. G.*, t. CIII, col. 85, réfuta les chapitres contre les acéphales. Vers 580, Georges évêque de Tagrit écrivit également contre Jean. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 465. Anastase d'Antioche († 599) composa lui aussi un livre (perdu) contre Philopon. Cf. Pitra, *Juris ecclesiastici græci historia et documenta*, t. II, p. 238 sq. Sans doute pourrait-on encore indiquer d'autres ennemis littéraires de notre auteur. Sa doctrine d'ailleurs, si absolument opposée au christianisme, ne pouvait avoir aucune chance de succès. Elle ne tarda pas à devenir pour les hérésiologues, un simple objet de curiosité.

J. A. Fabricius-Harles, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1807, t. X, p. 639-669; F. Trechsel, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1835, t. VIII, p. 95-118; J. M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*, Munich, 1862, p. 286-297; Steinschneider, *Johannes Philoponus bei den Araben*, dans *Mémoires de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 1869, t. XIII, p. 152-176; 220-224; 250-252; A. Stockl, art. *Johannes Philoponos*, dans *Kirchenlexicon*, t. VI, col. 1748-1755; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 53, 581-582, 621, 624; P. Meyer, art. *Johannes Philoponos* dans la *Realencyclopädie fur protestantische Theologie und Kirche*, t. IX, p. 310-311; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1913, t. I, p. 313-321; 351-356; 361-371; 381-385 sq.; 1914, t. II, p. 108-112; 469-471; 494-501 et pass.; U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, 2e édit., t. II, col. 2470 sq.; T. W. Davids, art. *Joannes Philoponus*, dans *Dictionary of christian biography* t. III, p. 425-427; Wolf, art. *Johannes Philoponos*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, t. IX, col. 1764-1795.

Gustave BARDY.

81. JEAN POINTLÂNE (*Pungensasinum*) de Paris, maître en théologie et l'un des premiers professeurs dominicains sortis du couvent de Saint-Jacques. Contemporain d'Albert le Grand, il signa avec lui le décret de 1248 par lequel Odon de Frascati, légat pontifical, condamnait le Talmud. Il mourut vers 1269.

On lui attribue un commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard et, en effet, le P. Denifle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des M.-A.*, 1886, t. II, p. 246, n. 1, a découvert dans un ms. de la Bibliothèque universitaire de Barcelone la preuve de l'existence de cet ouvrage. Un frère D. de Villanova affirme que le Ier et IIe livre des Sentences de Jean Pointlâne lui ont été légués par un confrère. Comme on n'a pas l'*incipit* de cette œuvre, elle est restée introuvable. On lui prête également le *De principio individuationis*. La bibliothèque d'Arras possède un ms., n. *691*, qui contient des *Sermons* de notre théologien.

P. M. SCHAFF, O. P.

82. JEAN QUIDORT de Paris, appelé quelquefois le Sourd, est l'une des personnalités les plus marquantes de la fin du XIIIe siècle et mériterait une étude approfondie. Ce travail reste à faire. Le Dr Grabmann dans des publications fragmentaires a fait quelques travaux d'approche intéressants sur ce théologien; le travail d'ensemble manque encore. Nous savons assez peu de choses sur la vie de Jean Quidort. Les renseignements fournis par la *Commendatio fratris Johannis Parisiensis quando habuit vesperas suas*, Paris, Bibl. nat., *Cod. lat. 14 889*, rapprochés de quelques autres indications éparses donnent comme grandes lignes de sa vie ceci : Il naquit à Paris; commença ses études universitaires à la faculté des arts dont il devint maître et l'une des célébrités avant d'entrer dans l'ordre des prêcheurs. Si l'on admet la date de 1278 proposée par Ehrle pour la composition du *Correctorium corruptorii*, Jean aurait été dominicain un peu avant cette date. En 1304 il est licencié et meurt en 1306.

Les œuvres de Jean Quidort sont nombreuses et d'importance : 1° La plus connue est un traité qui a pour titre : *De potestate regia et papali*. Grâce aux travaux de Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902, p. 170-177, de R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903, p. 233-286, de C. Cipolla, *Il trattato* DE MONARCHIA *di Dante Aleghieri e l'opusculo* DE POTESTATE REGIA ET PAPALI *di Giovanni di Parigi*, dans *Memorie della R. Academia di Torino*, ser. II, t. XLII, 1892, p. 325-419, nous connaissons assez bien la doctrine de notre auteur sur ce point. Il se tient à égale distance du radicalisme des légistes de Philippe le Bel aussi bien que de la doctrine outrée de certains de leurs adversaires. L'ouvrage témoigne d'une lecture très étendue, assimilée par un esprit clair et singulièrement vigoureux. Il se trouve imprimé dans Schradius, *Syntagma tractatuum de imperiali jurisdictione*, etc., Strasbourg, 1609, t. II, p. 113-154, et dans Goldast, *Monarchia S. R. Imperii seu de jurisdictione imperiali regia et pontificali*, Hanovre et Francfort, 1611-1614, t. II, p. 108 sq.

2° Par son traité *De transsubstantione panis et vini in sacramento altaris*, Jean de Paris a pris place dans l'histoire des doctrines théologiques. Cf. EUCHARISTIE DU XIIIe AU XVe SIÈCLE, t. V, col. 1299 sq. Nous n'avons pas à y revenir. Qu'il nous suffise de faire remarquer, que pour juger équitablement la position toute hypothétique de notre théologien, il serait indispensable de prendre connaissance d'une réponse anonyme que son traité suscita et qui se trouve à Munich, Bibl. nat., *Cod. lat.* n. *15801* (fol. 1^r-50^r).

3° *Determinatio de confessionibus fratrum*, en ms. :

Oxford, Lincoln college, *Cod. 81;* Laon, *Cod. 275;* Leipzig, Bibl. univers., *Cod. lat. 102*, f° 162 r°-167 r°; Vienne, Hofbibl., *Cod. lat. 4127*, f°. 211 r°-215 r°. Un ms. de la Vaticane, *Vat. lat. 1086*, f°. 75 r° donne les *Instantiæ M. Johannis de Poliaco cum responsionibus M. Johannis de Parysiis.*

4° *De adventu Christi secundum carnem* et *De Antichristo* pillé plus tard par le dominicain Nicolas de Strasbourg. Cf. H. Denifle, *Der Plagiator Nikolaus von Strasbourg*, dans *Archiv...*, t. IV, 1888, p. 312-319; et une mise au point de cet article par M. Grabmann, *Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Akademie der Wissenschaften, philos.-philolog. und hist. Klasse*, 1921, 2. Abhandlung, Munich, 1922, p. 44. Dans un article de l'*Archivum franciscanum*, 1911, t. IV, p. 209-211, le P. Delorme, O. M. attribue le traité *De adventu Christi* à Roger Bacon; mais Grabmann fait remarquer avec raison que la tradition manuscrite est manifestement pour Jean de Paris.

5° *De unitate esse et essentie in creatis. De yride super librum metheorum. Sermones.*

6° Signalons comme particulièrement importants au point de vue théologique trois ouvrages à peu près ignorés. Le premier, le plus connu des trois, est le *Correctorium corruptorii*, cf. M. Grabmann, *Le Correctorium corruptorii du dominicain Johannes Quidort de Paris*, dans la *Revue néoscolastique*, 1912, t. XIX, p. 404-418. Contrairement à ce qu'affirme C. Oudin, ce correctoire n'est pas l'ouvrage du même titre imprimé sous le nom de Gilles de Rome, mais une œuvre nettement distincte qui se trouve dans de nombreuses bibliothèques. Voici quelques-uns des mss : *Cod. Vat. lat. 859*, f° 118 r°-151 r°; Erfurt, Amplonia, *Cod. F, 79*, f° 176 r°-266 r°; Bâle, Bibl. univers., *Cod. B, III, 14*, f° 1 r°-31 r°; Admont, Stiftsbibl., *Cod. 60*, f° 55 r°-74 r°; Münster, Bibl. univers., *Cod. 175*. Le P. Ehrle fait connaître encore cinq autres mss. du même traité, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913, t. XXXVII, p. 286-189.

Une étude approfondie du *Commentaire* de Jean de Paris *sur les Sentences* offrirait sans doute un réel intérêt pour la connaissance de la théologie après saint Thomas. Cette étude est possible maintenant que nous possédons au moins trois mss. de cette œuvre importante : Bâle, Bibl. univers., *Cod. B, III, 13;* Admont, Stiftsbibl., *Cod. 60*, f° 1 r°-52 r°; Vienne, Hofbibl. *Cod. lat. 2165*. D'après l'étude publiée par le Dr Grabmann, *Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.*, même recueil que plus haut, 3 Abh, München, 1922, on peut dire que Jean de Paris est un théologien très personnel, d'une grande pénétration d'esprit; il fait à l'expérience une place marquée dans son œuvre. Fidèle disciple de saint Thomas, il s'en tient aux idées fondamentales du maître et se range nettement aux côtés d'Hervé Nédellec, parmi les représentants les plus autorisés de sa doctrine. Cette impression est confirmée par une œuvre encore peu connue, le *Quodlibetum Johannis Parisiensis*, Paris, Bibl. nat., *Cod. lat. 14572*, f° 1 r°-4 v°, que Grabmann attribue à notre théologien.

P.-M. Schaff, O. P.

JEANSON. — Ce docteur en théologie, de la Faculté de Paris, qui vivait au XVIIIe siècle, a publié des *Dissertationes de præcipuis religionis fundamentis, scilicet de existentia Dei, de spiritualitate animæ, de existentia alterius post mortem vitæ, de necessitate religionis in genere* et *de pœnis inferorum æternis*, in-4°, Parisiis, 1750. Il se donne comme docteur et théologien de l'Église métropolitaine de Paris.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, 1824, t. XIV, p. 121.

J. Baudot.

JÉRÉMIE. Cette étude sur Jérémie comprendra trois parties. La première, col. 842-845, sera consacrée au prophète lui-même, et au milieu où il a exercé son ministère. — La seconde, col. 846-868, traitera du livre de Jérémie, texte, (col. 846), caractères généraux (col. 853), authenticité, (col. 854), âge respectif des diverses parties, (col. 862), rédaction, (col. 866). — La troisième, col. 868-886, étudiera le contenu même du livre, spécialement les rapports du livre et de l'histoire (col. 868), et les enseignements doctrinaux qu'il comporte (col. 891).

I. Le prophète Jérémie. — Pour connaître le prophète Jérémie, sa personne et son œuvre, la source à peu près unique, mais heureusement fort abondante, plus qu'en aucun autre recueil prophétique, est son livre lui-même.

Jérémie, dont le nom fut porté par plusieurs autres personnages de l'Ancien Testament, mais de bien moindre importance, naquit à Anathoth, dans le pays de Benjamin; c'était alors une ville fortifiée sans doute, aujourd'hui un petit village, du nom d'Anata, à une heure de marche environ de Jérusalem. Plus d'un passage des oracles du prophète semble bien une réminiscence du paysage de montagnes qu'on y découvre. Jer., III, 2, 21; VII, 29; XIV, 6.

Son père, un prêtre du nom d'Helcias, qu'on ne saurait identifier avec le grand prêtre qui découvrit dans le temple le livre de la Loi, IV Reg., XXI, appartenait plus probablement à la famille d'Abiathar, descendant d'Héli et destitué de ses fonctions de grand prêtre par Salomon qui le renvoya dans ses terres à Anathoth. III Reg., II, 26, 35. Dans ce milieu de fortes traditions religieuses se forma l'esprit du jeune Jérémie.

La date de sa naissance peut avec vraisemblance se placer aux environs de 650 : il n'avait pas, en effet, atteint la trentaine lors de sa vocation au ministère prophétique, la 13e année de Josias en 626, Jer., I, 6; d'autre part, la durée de son activité, poursuivie jusqu'au delà de la ruine de Jérusalem pendant plus de 40 ans se concilie fort bien avec cette date.

Des Pères de l'Église, saint Athanase, saint Ambroise et avant eux Origène; des théologiens, saint Thomas, Suarez; des exégètes, Knabenbauer, Fillion, appuyés sur Jer., I, 5, *antequam exires de vulva, sanctificavi te*, ont pensé que le prophète « aurait été purifié de la tache originelle dès le sein de sa mère, comme le Précurseur. » Cette opinion, qui est loin d'être commune, a contre elle le sens même du mot hébreu qui veut dire « consacré à Iahvé », réservé à son service et se dit aussi bien des personnes, des prêtres et lévites, que des animaux ou des choses mêmes telles que maisons, villes, pays. C'est le sens qu'exige d'ailleurs le contexte et c'est encore celui de l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 7 et du Targum de Jérémie. Cf. Condamin, *Jérémie fut-il sanctifié avant sa naissance?* dans *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 446-447.

Jusqu'au moment de l'appel à la mission de prophète, aucune indication ne permet de dire ce que fut la vie de Jérémie; témoin sans doute des funestes conséquences des règnes impies de Manassé et d'Amon, il put mesurer toute l'horreur du mal dont ses premiers oracles comme ceux de Sophonie sont la vibrante condamnation.

Bien simple, surtout si on le compare à ceux d'Isaïe et d'Ézéchiel, le récit des visions qui annoncent à Jérémie sa mission et en précisent la nature nous révèle déjà un des traits caractéristiques de la physionomie du prophète. Sa réponse à l'appel divin n'est pas celle d'un zèle confiant et enthousiaste, mais d'une humble et timide défiance de soi-même : « Ah! Seigneur Iahvé, vois, je ne sais pas parler, car je suis un enfant. » Jer., I, 6. Et pourtant, timidité et sensibilité

disparaîtront pour faire place à la force et à la grandeur d'âme ou mieux en exalteront encore tout le mérite. Sans défaillance, malgré les pires dangers, Jérémie annoncera à son peuple et aux nations les ordres et les châtiments divins, mais aussi les promesses de restauration. Prophète pour les nations, il l'est, en effet, Jer., I, 5, non seulement à cause des oracles des c. XLVI-LI, mais encore parce qu'il ne pouvait guère prédire les malheurs de Juda sans parler en même temps de ceux qui en devaient être les instruments. Jer., XVIII, XXV, XXVII, XXVIII, XXXVI.

Quelques mots sur la situation politique générale à l'époque de l'activité de Jérémie aideront à mieux comprendre celle-ci. La puissance assyrienne, qui avait anéanti le royaume d'Israël, 722-721, et qui, par un miracle prédit par Isaïe, avait été empêchée de faire subir le même sort à Juda, 701, était alors à son déclin. Pour prendre sa part des dépouilles du grand empire chancelant, Néchao II (610-594), le pharaon d'une Égypte relevée des humiliations de la conquête assyrienne, accourait à la tête d'une armée, 508. Malgré le message pacifique, adressé au roi de Juda, pour obtenir de lui libre passage, Josias crut de son devoir, malgré l'issue probable d'une lutte inégale, de s'opposer au passage du pharaon. Dans la rencontre, qui eut lieu à Mageddo, près du mont Carmel, il trouva la défaite et la mort. Son successeur Joachaz, destitué et exilé en Égypte par le vainqueur, fut remplacé par Joakim, dont l'attitude ne devait que trop rappeler celle de Manassé (608-598).

Cependant Ninive succombait (608-606) et les Chaldéens poursuivaient leur conquête, sous la conduite de Nabuchodonosor, fils du roi de Babylone, en mettant en déroute l'armée de Néchao à Carcamis (605). Ce désastre entraînait pour Juda comme pour les peuples de Syrie la nécessité de reconnaître la suzeraineté de Babylone, héritière de l'hégémonie assyrienne. Jérémie le comprit et ne cessa dès lors de recommander la soumission. Il n'en fut pas de même de Joakim; réduit à la dépendance, la rareté et le vague des renseignements ne permettent pas de préciser en quelles circonstances, il manifesta à différentes reprises une attitude que Nabuchodonosor jugea hostile. A la tête d'une armée, renforcée de contingents syriens, moabites et ammonites, ce dernier entreprit une campagne contre Juda. Avant sa fin, Joakim mourait, et Joachin, son fils et successeur livrait Jérusalem, après trois mois de siège. Mathanias, le plus jeune fils de Josias, était alors établi roi de Juda, sous le nom de Sédécias, par Nabuchodonosor (598).

La soumission à Babylone semblait cette fois devoir être définitive. Il n'en fut rien. Les intrigues de l'Égypte, les menées du parti toujours confiant en l'appui des pharaons, les encouragements des faux prophètes, les tentatives de coalition d'Edom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon finirent par triompher, malgré les pressants avertissements de Jérémie, des dernières résistances du faible Sédécias. Le roi de Babylone entreprit une nouvelle campagne et après avoir ravagé le pays vint mettre le siège devant Jérusalem la 9e année de Sédécias, au 10e mois. Obligé de l'abandonner pour faire front à une armée de secours des Égyptiens, il le reprit bientôt et le 9e jour du 4e mois de la 11e année de Sédécias, les assaillants pénétraient dans la ville. Le roi de Juda, arrêté dans sa fuite, eut les yeux crevés, après avoir assisté au massacre de ses fils; la ville fut démantelée, le temple pillé et brûlé, de nombreux captifs emmenés; seul demeura le petit peuple, laissé à la culture des vignes et des champs, sous le gouvernement de Godolias (587).

Non moins que la situation politique, la situation morale et religieuse est profondément troublée durant le règne des derniers rois de Juda. Jérémie, n'ayant pu, malgré ses efforts répétés, garder à la nation son existence, essaiera de lui garder du moins sa religion. Son rôle au temps de Josias nous est mal connu. Rien ni dans son livre, ni dans celui des Rois ne nous permet de nous rendre compte de la part qu'il a pu avoir dans la réforme entreprise par ce roi, à la suite de la découverte du livre de la Loi dans le temple (621). Faut-il chercher l'explication de ce silence dans l'attitude hostile qu'aurait observée le prophète à l'égard du Deutéronome et de la réforme dont il est le programme? (K. Marti, Duhm, Cornill, Kent.) Il ne le semble pas, car non seulement l'oracle certainement authentique du c. XI : « Entendez les paroles de cette alliance (Deutéronome) » contredit pareille hypothèse, mais encore l'identité de pensée et d'expression se retrouve si souvent dans le livre de la Loi et celui du prophète qu'on est obligé de conclure, sinon à l'identité d'auteur, du moins à l'attitude nettement favorable de Jérémie vis-à-vis du Deutéronome. Cf. infra et Condamin, *Le Livre de Jérémie*, p. 103-106. La date tardive de la rédaction des oracles est sans doute la meilleure explication de ce silence sur des événements qui avaient dès lors beaucoup perdu de leur intérêt. La jeunesse et le manque de notoriété de Jérémie rendent d'ailleurs assez peu vraisemblable qu'il ait joué un rôle de premier plan lors de la réforme de 621. Toutefois les reproches et les exhortations qu'il avait déjà adressés au peuple, Jer., II-IV, 6, avaient contribué sans doute à préparer les esprits à la nécessité et aux conditions d'un changement de vie. L'éloge enfin qu'il fait de Josias, roi juste et équitable, Jer., XXII, 15, suffirait à rendre tout à fait invraisemblable cette prétendue opposition à l'œuvre réformatrice du roi. Approuva-t-il également sa campagne malheureuse contre Néchao? C'est assez peu probable, étant donné sa sympathie ou plutôt sa politique à l'endroit de Babylone et l'enthousiasme avec lequel il décrit la déroute des Égyptiens à Carcamis qu'il célèbre comme « le jour de la vengeance de Iahvé ». Jer., XLVI, 3-12.

Avec Joakim, la situation change : au point de vue politique, l'influence de l'Égypte est prédominante; au point de vue religieux, c'est le retour aux pratiques idolâtriques, à la corruption du temps de Manassé; pour le prophète, c'est la persécution, pour le peuple, l'oppression et la violence. Aussi les occasions sont-elles nombreuses où Jérémie aura à intervenir.

Menaces d'invasion terrible, Jer., IV, 5-VI, 3, annonce de la ruine des villes de Juda, de Jérusalem, du temple même, de la dispersion des habitants, Jer., VII-X; XXV, oracles symbolisant les mêmes catastrophes, Jer., XVIII, 1-17; XIX, ne font qu'exciter la fureur des ennemis du prophète qui ne lui ménagent ni les mauvais traitements ni les menaces de mort, Jer., XX; XXVI; la rédaction enfin de ses oracles met le comble à la colère du roi qui ordonne son arrestation, Jer., XXXVI. Dans cette lutte inégale, l'âme sensible de Jérémie est mise à une rude épreuve, elle s'exhale en plaintes amères, en imprécations contre ses adversaires, Jer., XVII, 14-18; XVIII, 18-23; XX, 7-18; elle ne cède pourtant pas au découragement : le rouleau des prophéties lacéré et jeté au feu par Joakim, sera de nouveau dicté à Baruch; l'heure du châtiment n'en sera pas retardée; le luxe insolent, l'injustice et la violence du roi impie exigent prompte et terrible vengeance : « C'est la sépulture d'un âne qu'il aura, il sera traîné et jeté hors des portes de Jérusalem... » Jer., XXII, 19. Ce n'est pas à dire toutefois que Jérémie se soit complu dans ces jugements et ces condamnations; n'essaie-t-il pas au contraire de fléchir la rigueur des arrêts divins sans se laisser rebuter par des insuccès répétés? Jer., XIV; XV.

Animé de bons sentiments à l'égard du prophète, le roi Sédécias, faiblesse et inexpérience, n'en fit pas moins ce qui est mal aux yeux de Iahvé. IV Reg., XXIV, 18-20; II Paral., XXXVI, 11-13; aussi la voix de Jérémie va-t-elle désormais se faire encore plus pressante et plus menaçante à mesure que les événements se précipitent vers leur dénouement. Avertissements à tous ceux qui sont demeurés dans le pays après la déportation de 598, menaces aux messagers de la coalition contre Babylone, Jer., XXIV, conseils aux exilés, Jer., XXIX, témoignent de l'activité du prophète aux premières années du nouveau règne et de son opposition aux partisans de la révolte. Ce sont ces derniers pourtant qui l'emportent, rendant la catastrophe, dès longtemps prévue, inévitable et prochaine. L'ennemi déjà est aux portes de la ville, toute résistance est devenue inutile, Jer., XXI, 1-10; le retour à de meilleurs sentiments, imposé par l'imminence du danger et manifesté par le projet de libération des esclaves hébreux, ne dure pas; le danger passé, on s'en flattait du moins, grâce à l'entrée en scène d'une armée égyptienne, les généreux engagements furent vite reniés; Jérémie fait entendre aux coupables leur condamnation. Jer., XXXIV, 12-22. Aux envoyés du roi, venus pour solliciter son intercession auprès de Iahvé, c'est encore une sentence de condamnation qu'il adresse. A cette heure critique c'était risquer de passer pour un traître, Jer., XXXVII; emprisonné une première fois, mais prêchant quand même la reddition, Jérémie est jeté dans une citerne; le roi l'en fait tirer et de nouveau l'interroge sur la situation, mais toujours versatile ne sait point se ranger aux avis du prophète. Jer., XXXVIII. L'heure du châtiment avait sonné, la vérité des oracles du voyant d'Anathoth allait éclater terrible dans la prise et la destruction de Jérusalem, dans le massacre ou la déportation de ses habitants. Jer., XXXIX.

Jérémie, laissé libre par le vainqueur, demeura au pays de Juda, avec Godolias, nommé gouverneur par les Chaldéens. La crainte de représailles, à la suite de l'assassinat de ce dernier, poussa les Juifs à chercher un refuge en Égypte; le prophète, consulté, s'y opposa mais en vain; et lui-même fut entraîné avec Baruch dans l'exode vers les bords du Nil. C'est là qu'il fera encore entendre sa voix pour reprocher à ses compatriotes leurs pratiques idolâtriques. Jer., XL-XLIV. Seules quelques traditions nous parlent de sa fin; selon l'une des plus anciennes, il aurait été lapidé par les Juifs, qui ne pouvaient supporter ses plaintes et ses menaces.

A première vue le résultat de ce long ministère prophétique, durant les règnes des derniers rois de Juda, peut paraître assez mince; l'inattention, la révolte, le mépris ou la haine ne furent que trop souvent la réponse des contemporains de Jérémie à ses avertissements, à ses menaces, à ses prières. La postérité a été plus juste à son endroit : la tradition juive l'a tenu pour un des plus grands parmi ses prophètes, la réponse des disciples au Sauveur leur demandant ce qu'on pensait de lui, en est une preuve, Matth., XVI, 14; la tradition chrétienne a vu en lui une figure de Jésus-Christ; la plupart des critiques, qui ont étudié sa personne et son œuvre, ont loué la grandeur de son caractère, reconnu la vérité de ses prédictions et dégagé l'influence profonde et salutaire de son enseignement pour la sauvegarde de la religion de Iahvé dans le naufrage de sa nation.

II. LE LIVRE DE JÉRÉMIE. — Le livre du prophète Jérémie a pour titre dans l'hébreu : ירמיהו ou ירמיה, dans les Septante, Ἱερεμίας, dans la Vulgate, *Jeremias*. Dans la collection des écrits prophétiques il vient ordinairement après Isaïe et avant Ézéchiel, soit dans les manuscrits hébreux, soit dans ceux des Septante; les anciennes listes orientales et occidentales lui donnent le même rang. Cf. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greeck*, Cambridge, 1904, p. 200-214. Cet ordre est ancien, l'auteur du livre de l'Ecclésiastique l'observe déjà dans l'éloge qu'il fait des prophètes, Eccli, XLVIII, 25-49. Les talmudistes toutefois lui en ont préféré un autre : Jérémie, Ézéchiel, Isaïe, plaçant Jérémie aussitôt après les livres des Rois, parce que tous deux se terminent par un récit semblable et parce qu'ils attribuaient la composition de ces derniers au prophète lui-même. Quant à la place respective des prophètes, elle s'explique par le fait que « le livre des Rois se terminant par la dévastation, Jérémie n'étant que ruine, Ézéchiel commençant par la ruine et se fermant par la consolation, il fallait unir la ruine à la ruine, et la consolation à la consolation. » *Baba-Bathra*, 14a-15b.

La Bible syriaque a une distribution particulière, les livres prophétiques en constituent la troisième partie dans l'ordre suivant : Isaïe, ordinairement les petits prophètes, Jérémie, Ézéchiel et Daniel.

Le concile de Trente dans sa liste des livres canoniques, la Vulgate de saint Jérôme et nos Bibles hébraïques ont reproduit l'ordre le plus ancien et le plus fréquent.

I. TEXTE ET VERSIONS. — 1° *Texte hébreu.* — « Il y a dans le texte de Jérémie, disait Richard Simon, plusieurs phrases si coupées qu'on n'en peut trouver le sens qu'en y suppléant beaucoup de mots ou en renversant l'ordre des périodes pour les mettre dans leur état naturel. » *Histoire critique du Vieux Testament*, I, c. IV. D'autre part, plus qu'aucun autre livre de l'Ancien Testament celui de Jérémie serait surchargé de nombreuses additions, « soit parce que le style un peu diffus du prophète se prêtait facilement aux interpolations, soit plutôt à cause de son objet et des circonstances dans lesquelles il a d'abord été publié et conservé. » Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1892, p. 257.

Aussi les critiques, sous prétexte de ramener le texte de Jérémie à sa pureté primitive, lui font subir des mutilations aussi nombreuses qu'injustifiées, réduisant en pièces les poèmes du prophète, pour en attribuer la plus grande part à des auteurs de la décadence ou à des glossateurs inconnus. C'est le cas en particulier de Duhm dans son *Commentaire du livre de Jérémie*, 1901, dans le *Hand-Commentar* de Marti. Cf. Albert Condamin, *Jérémie et la critique radicale en Allemagne*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1916, p. 167-184.

Éditions critiques. Baer et Franz Delitzsch, *Jérémie*, Leipzig, 1890, dans la Bible hébraïque de David Ginsburg, Londres, 1894, p. 822-939. Cornill, *Jérémie*, Leipzig, 1895 dans *The sacred Books of the Old Testament* de P. Haupt. Le texte édité par I. W. Rothstein, dans la *Biblia hebraica* de Kittel, Leipzig, 1906, p. 639-743. Cf. Bern. de Rossi, *Variæ lectiones V. T. ex immensa manuscriptorum editorum codicum congerie haustæ...* Parme, 1786, t. III, p. 64-125; *Scholia critica in V. T. libros seu supplementa ad variantes sacri textus lectiones*, Parme, 1798, p. 59-71.

Le plus ancien ms. daté, connu, a été copié en l'an 916; conservé à la bibliothèque de Pétrograd, il contient Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes; il a été édité par Strack en 1876.

Sur les manuscrits et éditions imprimées du texte hébreu, Cf. Ch. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical edition of the hebrew Bible*, Londres, 1897.

2° *Versions.* — 1. *Targum.* — Le livre de Jérémie se trouve dans le targum des prophètes de Jonathan ben Uzziel; le caractère de paraphrase y est plus

marqué que pour les éléments historiques de l'ouvrage; l'obscurité des livres prophétiques en général et spécialement des passages concernant l'avenir d'Israel y prêtait d'ailleurs; en revanche les données pour l'histoire de l'exégèse y sont abondantes. Le v. 11 du c. x, conservé en araméen dans le texte hébreu du prophète, est lui-même une paraphrase. La première édition de ce targum qui est de 1494, a été reproduite dans les grandes polyglottes et dans les Bibles rabbiniques de Bomberg (1517) et de Buxtorf. La meilleure édition a été donnée par Paul de Lagarde, *Prophetæ Chaldaice*, Leipzig, 1872, d'après le *Codex Reuchlinianus*. Édition partielle, L. Wolfsohn, *Das Targum zum Propheten Jeremias in jemenischer Ueberlieferung*, c. I-XII, Halle, 1902. Cf. Cornill, *Das Targum zu den Propheten*, dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1887, p. 731-767; Mangenot, *Targum*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 2001-2003; Eb. Nestle, *Bibelübersetzungen, jüdisch-aramaïsche*, dans Hauck, *Realencyklopädie*, 3e édit., p. 107-108.

2. *Les Septante.* — Tandis que l'on peut tenir la version grecque d'Ézéchiel « pour un témoin parfaitement sûr du texte hébreu tel qu'on le lisait à Alexandrie au IIIe siècle avant notre ère, » Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886, on ne saurait en faire autant pour celle de Jérémie, non pas qu'elle soit défectueuse comme celle d'Isaïe et surtout celle de Daniel, mais parce qu'elle diffère notablement de l'hébreu massorétique. La question est d'importance, elle sera étudiée dans un paragraphe spécial.

Le texte grec de Jérémie se trouve dans toutes les éditions des Septante depuis la Polyglotte d'Alcala (1514-1517) et l'édition romaine de 1587, devenue le *textus receptus* de l'Ancien Testament grec, ainsi que dans ses nombreuses rééditions (voir surtout celle de Tischendorf, 7e édit., revisée par Nestle, 1887) jusqu'à Swete : *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, Cambridge, 2e édit., 1899, t. III, p. 223-349.

Éditions spéciales du livre de Jérémie : Sébastien Münster, 1540; G. L. Spohn, *Jeremias vates e versione judæorum Alexandrinorum ac reliquorum interpretum græcorum*, Leipzig, 1794; 2e édit., 1824.

Pour ce qui subsiste du texte de Jérémie dans les autres anciennes versions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, cf. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt sive veterum interpretum græcorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, Oxford, 1875, t. II, p. 573 sq.

3. *Versions syriaques.* — *a) La Peschitto.* Quoique faite directement sur l'hébreu, la version syriaque de Jérémie, comme celle des autres prophètes d'ailleurs et des Psaumes, a subi l'influence des Septante. Les différents mss. offrent peu de variantes et encore sont-elles insignifiantes; le meilleur texte se trouve dans la reproduction d'un ms. jacobite du VIe siècle par Ceriani, *Translatio syra Pescitto Veteris Testamenti e codice ambrosiano sæculi fere VI, photolithographice edita*, 2 in-fol., Milan, 1876-1883. Les polyglottes de Lejay et de Walton renferment un texte de la Peschitto dont une édition critique reste encore à établir. Cf. Nau, *Syriaques (versions)* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. v, col. 1914-1918.

b) La version hexaplaire, ou version syriaque des Septante d'après les Hexaples d'Origène en reproduit fidèlement les additions et les variantes non moins que les notes marginales tirées des versions grecques autres que les Septante. Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1900, p. 64-65. Le plus célèbre des mss. qui nous l'ont conservée, l'*Ambrosianus C. 313*, conservé à Milan, a été édité par Ceriani dans le t. VII des *Monumenta sacra et profana, Codex syrohexaplaris ambrosianus, photolithogr.*, Milan, 1874. De ce même ms. une édition partielle contenant Jérémie et Ézéchiel, avait déjà été donnée par Norberg, 1787.

c) Des autres versions syriaques, philoxénienne et révision de Jacques d'Édesse, rien ne nous est parvenu du livre de Jérémie. Cf. Eb. Nestle, *Bibelübersetzungen, syrische*, dans Hauck, *Realencyklopädie*, 3e édit., t. III, p. 167-170.

4. *Versions coptes.* — Suivant de très près le grec des Septante, elles sont de la plus haute importance pour la critique du ce texte. H. Tattam a publié la version bohaïrique : *Prophetæ majores in dialecto linguæ ægyptiacæ memphitica seu coptica*, Oxford, 1852, édition qui a servi de base au travail critique de A. Schulte, *Die koptische Uebersetzung der vier grossen Propheten*, Munster-en-Westph., 1892. Autres textes publiés : A. Ciasca, *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica*, Rome, 1889, et Deiber, *Fragments coptes inédits de Jérémie*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 554-566. Cf. H. Hyvernat, *Coptes (versions)*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 931-951; Hyvernat, *Étude sur les versions coptes de la Bible*, dans *Revue biblique*, 1896, p. 427-433; 540-569; 1897, p. 48-74; Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans *Revue biblique*, 1919, p. 220-243; 513-531; 1920, p. 241-258.

5. *Version éthiopienne.* — Cette version, dont l'histoire demeure fort obscure, ne serait pas antérieure au VIe siècle; œuvre d'un syrien, sachant assez mal le grec et l'éthiopien, elle est faite d'après le grec et sur un texte semblable à celui du *Sinaïticus;* elle aurait été remaniée dans la première moitié du VIIe siècle d'après l'arabe. Cf. Joseph Schæfers, *Die æthiopische Uebersetzung des Propheten Jeremias*, Fribourg-en-Br., 1912; *Revue biblique*, 1913, p. 623-624.

6. *Version arménienne.* — Faite d'après le grec, suivi fidèlement mais non servilement; édition critique par J. Zohrab, Venise, 1805. Cf. Hyvernat, *Arménienne (version)*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1010-1015.

7. *Versions arabes*, d'après le grec également; texte dans la Polyglotte de Paris, réimprimé dans celle de Londres avec quelques compléments. Cf. A. Vaccari, *Le versione arabe dei Profeti*, dans *Biblica*, 1921, p. 401-423; 1922, p. 401-423.

8. *Versions latines.* — *a) Antérieures à saint Jérôme.* Quelques fragments de ces versions contenant des passages de Jérémie nous ont été conservés dans un palimpseste de la bibliothèque de l'université de Würzbourg, daté du VIe siècle; il a été publié en partie par Münter : *Fragmenta versionis antiquæ latinæ antehieronymianæ Prophetarum Jeremiæ... e codice rescripto Wirceburgensi*, Copenhague, 1819, et au complet par Ranke, *Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimæ Veteris Testamenti versionis latinæ fragmenta*, Vienne, 1871; autres fragments dans le *Lectionarium Bobbiense*, de Turin, découverts par Amelli mais non encore publiés; dans le *Sangallensis*, à Saint-Gall, n. *912*, publiés par Tischendorf dans *Anecdota sacra et profana*, Leipzig, 2e édit., 1861, p. 231, et plus complètement par Burkitt dans son ouvrage : *The old latin and the Itala*, Cambridge, 1896, dans *Texts and Studies*, t. IV, fasc. 3. Pour les citations de Jérémie d'après les anciennes versions latines, cf. P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ seu vetus Italica...*, Reims, t. II, 1743, p. 613-722. Cf. L. Méchineau, *Latines (versions) de la Bible antérieures à saint Jérôme*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 96-123.

b) La Vulgate. — Faite sur l'hébreu massorétique, et s'écartant comme lui par conséquent du grec des Septante, la traduction de saint Jérôme présente dans le livre de Jérémie les mêmes caractères d'une façon générale que dans l'ensemble des livres de l'Ancien Testament. Elle fournit des exemples du souci de

l'élégance par la recherche en particulier de synonymes se substituant à un terme unique en hébreu, ainsi Jer., IV, 23-26 où le même verbe répété quatre fois est traduit de ces différentes manières : *Asperi terram... Vidi montes... Intuitus sum... aspexi...* Même préoccupation aussi que dans les autres livres prophétiques de mettre dans tout leur jour les prophéties messianiques en accentuant l'idée messianique réellement présente dans le texte. L'hébreu : « Et voici le nom dont on l'appellera : Iahvé, notre justice, » devient : *Et hoc est nomen quod vocabunt eum Dominus justus noster*, Jer., XXIII, 6. Ailleurs, le traducteur maintiendra contre l'ancienne version latine une façon de rendre l'hébreu qui lui permettra une interprétation messianique, *Femina circumdabit virum. In Jeremiam*, l.VI, c. XXXI, *P. L.*, t. XXIV, col. 880-881. Cf. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1911, p. 425-440 et 1912, p. 105-138.

II. LE TEXTE HÉBREU MASSORÉTIQUE ET LA VERSION DES SEPTANTE. — Une des nombreuses questions soulevées par l'étude du livre de Jérémie est celle des rapports du texte hébreu massorétique et de la version des Septante. Les différences entre l'un et l'autre sont plus considérables que pour aucun autre livre de la Bible; les unes intéressent le groupement des prophéties, réparties selon deux ordres bien différents, les autres leur étendue, réduite, dans la version grecque, de la huitième partie du livre environ. De ces faits, quelle explication donner? La réponse importe non seulement à la critique textuelle mais encore à l'histoire même du livre et de sa composition; l'histoire de la version des Septante, toujours des plus obscures, malgré les nombreux travaux dont elle a été l'objet, pourra, elle aussi, en recevoir quelque lumière.

Pour plus de facilité et de clarté les deux questions de l'ordre des prophéties et de leur étendue seront successivement étudiées.

1° *L'ordre des prophéties.* — Texte hébreu et version grecque se correspondent parfaitement (à l'exception de XXIII, 7-8 reportés dans les Septante après XXIII, 40) jusqu'au chapitre XXV, 14; à partir du verset suivant cesse l'accord qui ne se retrouve qu'à la fin du livre avec le chapitre LII. Voici l'ordre respectif des deux textes, il s'agit des oracles contre les nations : »

Hébreu.			*Grec.*
XXV,	15-XLV	=	XXXII-LI.
XLVI		=	XXVI (l'Égypte).
XLVII		=	XXIX, 1-7 (Philistins).
XLVIII,	1-44	=	XXXI, 1-44 (Moab).
XLIX,	1-5	=	XXX, 1-5 (Ammon).
—	7-22	=	XXIX, 8-23 (Édom).
—	23-27	=	XXX, 12-16 (Damas).
—	28-33	=	— 6-11 (Cédar et les royaumes de Hasor).
—	34-39	=	XXV, 14-XXVI-1 (Élam).
L-LI		=	XXVII-XXVIII (Babylone).
LII		=	LII

Ce simple rapprochement des deux textes pose immédiatement deux problèmes : 1. Quelle est la place primitive des oracles considérés dans leur ensemble? — 2. Quelle est la distribution originale de ces oracles contre les nations?

1° *Quelle est la place primitive des oracles dans le recueil des prophéties de Jérémie?* — Le grand nombre et la variété des réponses données à cette question proviennent du manque d'éléments suffisants pour aboutir à une complète certitude. Selon l'opinion le plus communément admise aujourd'hui, l'ordre du grec serait le plus ancien; le ȳ. 13 du c. XXV n'apparaît-il pas en effet comme l'annonce de la série des oracles contre les nations étrangères et tout particulièrement contre le peuple qui a réduit Israël en captivité? : « Je ferai venir sur ce pays (des Chaldéens) toutes les paroles que j'ai prononcées contre lui, tout ce qui est écrit dans ce livre, ce que Jérémie a prophétisé contre les nations. » Or ce n'est que vingt chapitres plus loin qu'apparaissent dans l'hébreu les oracles, manifestement visés dans ce passage Cf. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, Paris, 1897, t. II *b*, p. 367-373. De plus la vision symbolique de la coupe de vin à présenter aux nations, XXV, 15-26, semble bien une sorte d'introduction au recueil des mêmes oracles. La discussion de la deuxième question ajoutera encore à la probabilité du caractère primitif de la place donnée par le grec aux oracles contre les nations.

2. *Quelle est la distribution originale des oracles contre les nations?* — L'hypothèse qu'il y eut deux traducteurs grecs pour le livre de Jérémie et qu'il existe dès lors deux recueils hébreux primitivement indépendants pourrait bien donner la réponse à la question. Si la constatation de la pluralité ou de la dualité de traducteurs avait été faite à différentes reprises déjà (Streane, Kneucken, Scholz, Frankl), la délimitation de l'œuvre respective des deux traducteurs revient à H. St. J. Thackeray, *The greek translators of Jeremiah*, dans *The Journal of theological Studies*, 1903, p. 245-266. Par la comparaison des différentes manières de rendre en grec les mêmes mots hébreux, on est amené à constater que certains mots, certaines expressions sont régulièrement traduits de telle façon dans une première partie du livre qui va du chapitre I à XXVIII des Septante, tandis que ces mêmes mots, ces mêmes expressions reçoivent une autre traduction, constante également, dans une seconde partie du livre qui va de XXIX à LI. (Le c. LII serait encore d'une autre main). Les exemples abondent, ainsi l'hébreu כה אמר יהוה traduit par τάδε λέγει κύριος environ 60 fois dans I-XXVIII, l'est par οὕτως εἶπεν κύριος 70 fois environ dans XXIX-LI; de même l'hébreu שׂוּם שׁמה rendu par τάσσειν (8 fois) εἰς ἀφανισμόν (18 fois) dans I-XXVIII, l'est par τιθέναι (ou διδόναι) εἰς ἄβατον 13 fois dans XXIX-LI. De tels exemples pourraient être multipliés. Cf. Thackeray, *loc. cit.*, p. 247-251; A. Scholz, *Das massoretische Text und die LXX Uebersetzung des Buches Jeremias*, Ratisbonne, 1875, p. 14. A l'appui de ces considérations viennent encore les remarques faites sur certaines particularités de la traduction de la seconde partie de Jérémie, à savoir son ignorance de tels et tels mots hébreux et la présence dans son vocabulaire d'ἅπαξ λεγόμενα. Cf. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, t. I, 1909, p. 14 Un tel ensemble de faits ne peut guère s'expliquer que par l'hypothèse de deux traducteurs. Mais pourquoi cette double traduction? Par suite, sans doute, de l'existence de deux recueils hébreux partiels et séparés, traduits chacun par un auteur différent. C'est entre autres hypothèses, celle qui paraît la plus vraisemblable parce qu'elle rend compte en même temps de quelques particularités du livre de Jérémie par ailleurs inexpliquées.

Ainsi quatre des oracles contre les nations, Élam, l'Égypte, Babylone et les Philistins ont un titre spécial : « Parole de Iahvé adressée à Jérémie (ou prononcée par Jérémie). » Dans le grec, ils se trouvent groupés en tête de la série, sans doute parce que primitivement ils appartenaient au même recueil dont ils formaient les derniers chapitres XXV-XXIX, ou mieux encore la fin d'un premier recueil XXV-XXVIII et le commencement d'un second XXIX, 1-7. On ne voit pas au contraire quelle raison aurait pu commander la répartition de ces mêmes oracles avec des titres spéciaux dans l'hébreu où ils sont dispersés parmi les autres oracles XLIX, 34-39; XLVI; L-LI, XLVII.

Ainsi s'explique encore cette note que l'on trouve à

la fin de la prophétie contre Babylone, et qui s'est maintenue dans le texte massorétique seulement : « Jusqu'ici les paroles de Jérémie. » LI, 64. Si elle a sa place marquée dans l'hébreu où elle termine toute la série des discours du prophète avant l'appendice historique, sa présence dans le grec n'aurait rien non plus que de naturel puisqu'elle serait la conclusion du premier recueil, c. XXVIII. Il en est de même d'une note analogue qui est à la fin de l'oracle contre Moab, XLVIII, 47; si elle ne se comprend pas dans l'hébreu, puisque la prophétie est au milieu des autres, elle s'expliquerait au contraire fort bien dans le grec puisqu'elle marquerait la fin des oracles contre les nations, XXXI, 44.

On peut donc conclure avec quelque vraisemblance à l'existence de deux collections distinctes des prophéties de Jérémie, la première c. I-XXVIII du grec, comprenant des prophéties de date ancienne pour la plupart et terminées par les oracles contre les trois grandes puissances, Elam, l'Égypte et Babylone; la seconde XXXII-LI du grec, contenant quelques prophéties et des récits historiques. Les oracles contre les petites nations, d'abord sans doute indépendants, auraient été ensuite groupés sans souci d'arrangement systématique et mis en tête de cette deuxième collection. La réunion de ces deux recueils n'était pas encore chose faite lors de la traduction grecque des livres prophétiques à Alexandrie, probablement au IIe siècle avant Jésus-Christ. Quand elle eut lieu, la note de la fin du premier recueil : « Jusqu'ici les paroles de Jérémie » n'étant plus en place au milieu du livre, a pu faire croire à un déplacement du passage qui la précédait et pour cette raison celui-ci aura été transporté à la fin du livre avec toutes les autres prophéties contre les nations; c'est alors que celles-ci auraient été disposées dans un ordre jugé meilleur, ordre géographique par exemple, allant de l'ouest à l'est, de l'Égypte à Babylone. Cf. Thackeray, *loc. cit.*, p. 256-257; Condamin, *Le livre de Jérémie*, p. XXVIII-XXIX.

Telle serait l'origine des différences entre les dispositions du texte hébreu et de la version grecque; cette dernière ayant sauvegardé l'ordre primitif. Simple hypothèse sans doute, mais qui, outre la réponse satisfaisante qu'elle donne aux questions ci-dessus posées, rendrait compte également de la confusion chronologique facile à constater dans tout le livre. Voir plus loin. « Enfin, comme le remarque le P. Condamin, si les choses se sont passées ainsi, si les deux recueils ont été finalement joints bout à bout, en dépit de l'ordre chronologique, c'est une preuve du respect avec lequel on traitait les Écritures prophétiques. Certains critiques parlent à chaque instant de remaniements très libres infligés aux anciens textes par les éditeurs. Ici un désordre apparaissait avec évidence dans le mélange des règnes de Joakim et de Sédécias; la fusion des deux recueils en un seul était une excellente occasion d'y porter remède en rangeant les prophètes suivant un ordre meilleur. Nous voyons cependant qu'on a conservé l'ordre primitif. Sauf pour les oracles sur les nations, et donc dans les parties principales du livre, l'édition massorétique offre les mêmes groupements que l'édition des Septante. » *Le livre de Jérémie*, p. XXIX.

2 *L'étendue du livre de Jérémie.* — Une deuxième particularité distingue le texte grec de l'hébreu massorétique : l'omission dans les Septante d'un nombre considérable de mots ou de passages qui se trouvent dans l'hébreu et la Vulgate. Pareil phénomène sans doute se retrouve ailleurs dans l'Ancien Testament mais jamais dans de telles proportions : 2 700 mots d'après le calcul de Graf, ou la huitième partie environ du livre, n'ont pas leur correspondant en grec.

Dans le nombre de ces omissions, il en est d'insignifiantes, telle, celle du mot Iahvé dans l'expression : Iahvé déclare; on le compte 100 fois seulement dans le grec pour 170 environ dans l'hébreu; telle encore celle du mot Sabaoth dans l'expression : Iahvé des armées; telle enfin celle du titre même de prophète en apposition au nom de Jérémie.

Mais, à côté de ces omissions sans importance, il en est d'autres plus graves, voici les principales : II, 1-2 (en grande partie); VII, 1-2 (presque tout), 27 (presque tout); VIII, 10-12 (presque tout); X, 6-8, 10; XI, 7-8 (sauf les deux derniers mots); XIII, 10^a, 12 (plusieurs mots); XVI, 1 et partie de 5, 6, 17; XVII, 1-4; XXIII, partie de 16, 36, 37, 38; XXV, 1^b, 7^b, 9^a, 14, 18 (deux derniers mots), 20^a, 25^a, 26 (derniers mots); XXVI, 22^b; XXVII, 1, 5^a; 7, 8 (plusieurs mots), 12^b-14^a, 17, 1^b, 19 (presque entier), 20^b-22; XXVIII, partie de 3, 4, 11, 14-16; XXIX, 14, 16-20, partie de 1, 12, 21, 25, 32; XXX, 10-11, 15^a, 19^b, 22; XXXI, 17^b, 37; XXXII, 5^b, 11^b, 19 (derniers mots), 30^b; XXXIII, 14-26; XXXIV, 4^b, 10^b, 11^a, 19^b, 21 (plusieurs mots); XXXV (plusieurs mots), 17^b, 18^a, 19^a; XXXVI, 6^a, 9 (en partie), 25 et 26 en partie; XXXVIII, 9^a, 12 (en grande partie); XXXIX, 4-13, 16^b; XL, 3^b, 4^b, 5^a, 7 (plusieurs mots), 12^a; XLI, partie de 2, 7, 10, 14, 16; XLII, 9^b, 19^b, 21^a; XLIV, 12^a, 29^b; XLV, 4 (derniers mots); XLVI, 1, 14 (plusieurs mots), 25-26; XLVII, 1 (en grande partie); XLVIII, partie de 40-41 et 45-47; XLIX, 6, 34 et partie de 12 et 24; L, partie de 1, 2, 14, 28, 36, 39; LI, partie de 22, 28, 57, 64 et du dernier stique de 44 au premier de 49; LII, 2-3, 12 (en partie), 15-16^a, 28-30.

Comme précédemment, mais pour de nouvelles raisons, une même question se pose : quel est le texte primitif, quel est celui qui ajoute ou retranche à l'autre? Est-ce le traducteur grec qui par ignorance, négligence ou fantaisie a laissé perdre une partie du texte à traduire? Kueper, Haevernick, Graf, Keil, Trochon le pensent. « Une bonne partie de ces omissions, dit ce dernier, est tout à fait contraire aux habitudes des Hébreux, ceux-ci font habituellement suivre le nom d'un personnage important du nom de son père; les Septante au contraire omettent souvent cette indication. Ils resserrent et abrègent les descriptions plus détaillées de l'hébreu, XXIX, 11; XXXII, 11; XLIV, 29; XXVII, 18-22;... Ils passent des mots dont ils ne comprennent pas le sens, ainsi XLIV, 19; XXXII, 40; ils en suppriment qu'ils trouvent hyperboliques ou peu justes, XXVII, 5, 7; XXXVIII, 24, etc... » *Jérémie, Lamentations, Baruch*, Paris, 1878, p. 16.

A l'opposé J.-D. Michaëlis, Eichhorn, Movers, Bleek, Workmann préfèrent le texte grec qui reproduirait plus fidèlement l'original. C'est encore l'opinion de critiques plus récents tels que Streane, Giesebrecht, Steuernagel. Ce dernier, entre ces deux hypothèses d'un traducteur grec faisant intentionnellement des coupures ou des Septante représentant une forme plus ancienne du texte se prononce pour la seconde, car, dit-il, en beaucoup d'endroits où une abréviation aurait été possible, elle n'a pas été faite, et par ailleurs il se trouve maints passages manquant dans les Septante que leur importance même aurait préservés d'une suppression. *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, Tübingen, 1912, p. 533.

D'autres enfin s'en tiendraient volontiers à une opinion moyenne, ne croyant pas pouvoir trancher d'une manière générale la question de priorité de l'un ou de l'autre texte, chaque cas particulier demandant son examen et sa discussion (Peake, Condamin). Si l'on comprend l'omission du titre de prophète à côté du nom très connu de Jérémie, dans une copie ou une traduction, on comprend moins l'addition de ce même titre par un éditeur, si enclin soit il à la paraphrase. L'indication de *fils d'un tel* aura pu être laissée de côté, surtout à une époque plus récente, plutôt qu'ajoutée

par un scribe archéologue (par exemple XXIX, 21); « elle aura été omise comme inutile à répéter chaque fois près d'un nom propre, quand ce nom se présente souvent : ainsi *fils d'Ahicam* omis une dizaine de fois après le nom de Godolias; *fils de Mathanias* omis une douzaine de fois après le nom d'Ismaël, etc., XL, sq. » La reconstitution de la forme poétique pourra encore en certains cas douteux commander de préférer un texte à un autre, mais toutes les divergences ne seront pas pour autant réglées, il s'en faut. La répétition elle-même de passages en termes identiques ou à peu près, beaucoup plus fréquente dans l'hébreu que dans le grec et qu'on ne saurait expliquer d'une manière générale par leur caractère d'interpolation, ne permet pas de conclure contre le texte massorétique, car si la reproduction de tel ou tel passage peut être accidentelle, celle de tel autre pourra fort bien être l'œuvre personnelle du prophète lui-même, adaptant à un nouveau sujet un texte déjà utilisé. (Passages qui sont en double à la fois dans l'hébreu et dans le grec : VI, 22-24 = L, 41-43; X, 12-16 = LI, 15-19; XVI, 14-15 = XXIII, 7-8; XXIII, 19-20 = XXX, 23-24; XLIX, 19-21 = L, 44-46. Passages qui ne sont en double que dans l'hébreu : VI, 12-15 = VIII, 10-12; XV, 13-14 = XVII, 3-4; XXIII, 5-6 = XXXIII, 15-16; XLVI, 27-28 = XXX, 10-11; LII, 7-16 = XXXIX, 4-10). Cf. Condamin, *op. cit.*, p. XXXI; Steuernagel, *op. cit.*, p. 537.

Cet ensemble de divergences, dont l'examen ne permet pas une solution d'ensemble, laisse supposer que ni l'hébreu ni le grec ne sauraient prétendre être la reproduction fidèle du texte primitif de Jérémie. Les vicissitudes par lesquelles celui-ci a dû passer avant de nous parvenir en sa forme actuelle, l'existence de deux recensions avant même les Septante (Cornely, Knabenbauer, Crampon, Gautier, Driver,...) seraient cause de la diversité des deux textes.

Outre les ouvrages généraux indiqués à la fin de l'article et les travaux ci-dessus mentionnés : F. C. Movers, *De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiæ, græcæ alexandrinæ et hebraicæ masorethicæ indole et origine. Commentatio critica.* Hambourg, 1837; J. Wichelhaus, *De Jeremiæ versionis alex. indole et auctoritate*, Halle, 1847; Schulz, *De Jeremiæ textus hebraici et græci discrepantia*, 1861; E. Kuhl, *Das Verhältniss der Massora zur Septuaginta in Jeremia*, Halle, 1882; G. C. Workmann, *The text of Jeremiah or a critical investigation of the greek and hebrew with the variations in the LXX*, Edimbourg, 1889; A. W. Streane, *The double text of Jeremiah*, Cambridge, 1896.

III. LANGUE, STYLE ET FORME LITTÉRAIRE. — 1° *Pour juger du style*, il faudrait, au préalable, avoir fait subir au texte les corrections nécessaires; bien des répétitions par exemple ne sont certes pas le fait du prophète lui-même. Quoi qu'il en soit, les jugements portés sur le livre de Jérémie au point de vue littéraire sont contradictoires; tandis que saint Jérôme dans sa préface à la traduction du prophète trouve son style simple et rustique, *P. L.*, t. XXVIII, col. 849, d'autres au contraire ne le trouvent pas inférieur à celui d'Isaïe. Qu'il suffise de remarquer ici que sans atteindre à la pureté, à la variété et à la sublimité du grand prophète du VIII[e] siècle, le voyant d'Anathoth n'en a pas moins su s'élever à la grande éloquence; les sentiments d'une âme profondément sensible et religieuse, l'amour pour son Dieu et sa patrie lui ont inspiré des poèmes d'une réelle beauté. Qu'importe dès lors que sa langue soit moins pure, que les expressions et les tournures araméennes s'y mêlent à l'hébreu, qu'importent les répétitions et les réminiscences? Cf. Aug. Kueper, *Jeremias Librorum sacrorum interpres atque vindex*, Berlin, 1837; Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, Londres, 7e édit., 1898, p. 274-277; Streane *Jeremiah*, Cambridge, 1903, p. XXVIII-XXX.

2° *Quant à la forme littéraire*, si les récits en prose tiennent dans le livre de Jérémie une place assez considérable, les oracles du prophète sont pour la plupart des morceaux poétiques, où l'on retrouve non seulement le vers hébreu avec le parallélisme mais encore la strophe ou mieux le poème strophique. Par suite du manque de données, il est difficile de formuler avec certitude les règles du vers hébreu, les théories à son sujet demeurant en parfait désaccord; pour la strophe et le poème strophique il n'en serait pas tout à fait de même, les travaux du P. J. K. Zenner, de D. H. Müller, du P. A. Condamin permettraient du moins dans une large mesure la reconstitution des poèmes strophiques par l'application des différentes règles retrouvées de la strophique hébraïque. « Fondée avant tout sur le *sens*, dit le P. A. Condamin, la structure des strophes met vivement sous les yeux le développement des idées, les contrastes, le dialogue, la pensée dominante d'une prophétie, située d'ordinaire dans la strophe centrale, les promesses messianiques ou les menaces plus fortes dans les strophes intermédiaires. (Voir par exemple, II-IV, 4). Il est superflu d'insister sur son utilité pour l'exégèse. F. B. Koester a fort bien compris son importance en matière de critique. « Dans les questions d'authenticité, dit-il, pour des morceaux ou des livres entiers, on devrait tenir grand compte du caractère strophique de ces écrits. » *Theologische Studien und Kritiken*, 1831, p. 114. Pour Jer., II, 28[e,f], par exemple, la symétrie décide nettement en faveur des Septante. Dans Jer., XLVI, 15, la leçon du bœuf *Apis*, au 3e vers de la strophe, est puissamment confirmée par le parallélisme de l'antistrophe, spécialement au 3e vers, ỳ. 21. Les exemples abondent dans le commentaire pour des membres de vers, des vers entiers, des groupes de vers, audacieusement amputés par les critiques radicaux. » *Le livre de Jérémie*, Paris, 1920, p. XL. Cf. les introductions des commentaires d'Isaïe et de Jérémie du P. A. Condamin pour l'exposé des règles, et les commentaires euxmêmes pour leur application. Dans des cas assez nombreux en effet, une heureuse solution de problèmes de critique textuelle, d'authenticité ou d'exégèse pourra être suggérée par la reconstitution strophique des poèmes de Jérémie.

Notons toutefois que les remaniements et les transpositions de textes, exigés parfois pour le rétablissement des divers éléments constitutifs du poème strophique et de leur groupement et plus encore peut-être la rigueur du système ne vont pas sans soulever de sérieuses difficultés. « Faut-il croire que Jérémie dont le style est si plein d'abandon et parfois si négligé, dont la métrique est si ondoyante et parfois si incertaine — au point qu'on ne sait trop, par moment, s'il écrit en vers ou seulement en prose rythmée; — faut-il croire que ce Jérémie s'est astreint néanmoins avec persévérance à une forme strophique, bon gré mal gré quelque peu artificielle, soumise à des règles assez compliquées et minutieuses? » Jean Calès, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1921, p. 117-118. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1922, p. 132-135.

IV. AUTHENTICITÉ. — 1° *La tradition* — La tradition juive sur l'origine du livre de Jérémie est ancienne et uniforme. Indépendamment du témoignage du livre lui-même au c. XXXVI sur sa formation, il y a celui de l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 6-7. La façon dont il parle de Jérémie et reproduit un passage de ses prophéties, Jer., I, 5, 10, laisse entendre qu'il connaissait le livre renfermant ses oracles et l'attribuait au prophète lui-même. Le IIe livre des Paralipomènes, XXXVI, 21-22 et le Ier d'Esdras, I, 1, mentionnent les paroles que Iahvé a dites par la bouche de Jérémie au sujet de la victoire des Perses

sur les Chaldéens. De même Daniel, IX, 2 rappelle le nombre des années dont Iahvé avait parlé au prophète Jérémie. Le Talmud témoigne dans le même sens : « Jérémie écrivit son livre », est-il dit au traité *Baba Bathra* 15[a].

La tradition chrétienne n'est pas moins affirmative. Les citations des oracles du prophète dans le Nouveau Testament sont moins nombreuses sans doute que celles d'Isaïe, mais sont encore assez fréquentes, quelques-unes avec indication d'origine : Matth., II, 17-18 et Jer., XXXI, 15; Matth., XXXVII, 9 et Jer., XXXII, 6-9. La tradition ecclésiastique est unanime.

2° *La Critique*. — A l'opposé de cette affirmation attribuant sans réserve tout le livre au prophète Jérémie, se place celle de la critique, qui sans aller toujours jusqu'au rejet de l'authenticité de la moitié au moins du livre (Duhm), refuse au voyant d'Anathoth une part, plus ou moins considérable selon les opinions, dans la composition des oracles qui nous sont parvenus sous son nom. Que le livre en effet, disent bon nombre de critiques, soit une compilation d'éléments, d'époques et d'auteurs différents, c'est un fait démontré par les nombreuses répétitions de passages entiers, répétitions communes aux deux textes grec et hébreu, ou spéciales au texte massorétique, voir plus haut, col. 851 ; par les répétitions encore que fournissent titres et remarques ajoutés aux discours, I, 2 = I, 4; XXXIII, 1 = XXXII, 6; XXXIV, 1 = XXXIV, 6, 7; par la répartition singulière et inexplicable en toute autre hypothèse de certains passages, surtout aux c. XXII-XXIV et XXVII-XXIX. Seule la combinaison d'éléments hétérogènes rend suffisamment compte de cet ensemble de particularités. Steuernagel, *op. cit.*, p. 537. Et alors cette question se pose : comment, dans le désordre actuel de ces éléments de provenance diverse, retrouver l'œuvre primitive, comment la distinguer des surcharges qui risquent de la faire disparaître, comment en un mot distinguer les passages authentiques de ceux qui ne le sont pas? La discussion de quelques données fournies par le livre lui-même, et l'examen de quelques passages plus spécialement contestés essaieront une réponse à la question posée.

1. *Données fournies par le livre lui-même*. — Le récit même du prophète au c. XXXVI fournit une première indication et des plus importantes. De cette histoire des origines du livre suit tout d'abord et sans aucun doute la participation de Jérémie à la composition de son livre, tout au moins du contenu de ce second rouleau, qu'il dicta à Baruch après la destruction de celui que Joakim, roi de Juda, avait brûlé Jer., XXXVI, et qui constitue le noyau de notre livre actuel. Ne s'ensuit-il pas de plus, ce caractère d'inachevé, d'incomplet qui permettra des additions plus ou moins nombreuses et plus ou moins tardives à ce premier recueil authentique? Sans doute, de ces additions, Jérémie lui-même ou son secrétaire Baruch pourront être les auteurs, mais d'autres aussi pourront collaborer à la constitution du recueil complet.

Comment distinguer l'œuvre des uns et des autres? Certains pensent pouvoir le faire en attribuant au prophète lui-même les passages où il parle à la première personne, et à un rédacteur, Baruch ou quelque autre, ceux où il est parlé de Jérémie à la troisième personne; l'emploi de cette personne dans le titre d'un discours ou d'un récit n'empêchant pas l'attribution au prophète, si, par ailleurs, la première personne est employée. Là où cette méthode d'investigation n'aboutirait pas à des résultats décisifs, il resterait, faute d'arguments péremptoires contre l'authenticité, à continuer d'admettre la composition par Jérémie. Steuernagel, *op. cit.*, p. 541-542. Et ainsi l'on arriverait à reconstituer les oracles qui figuraient sur le rouleau dicté à Baruch, puis ce qui y aurait été ajouté sous la dictée même du prophète jusqu'en 586, tout le reste étant dépourvu d'authenticité. A titre d'exemple voici la répartition adoptée par Steuernagel; sauf des variantes de détail plus ou moins nombreuses, elle correspond dans l'ensemble aux conclusions des critiques. Premier rouleau : I; II; III, 1-13, 19-25; IV, 1-IX, 21; X, 17-22; XI; XII, 1-13; XIII, 1-17, 20-27; XIV; XV, 1-6, 10-21; XVII, 12-18; XVIII; XIX, 1, 2[a], 10, 11[a], 12[a] (?); XX, 7-18; XXI, 11-14; XXII, 1-23; XXV; XLVI, 1-12; peut-être XVI, 1-13; 16-17; XVII, 9-10; XXIII, 9-40; XXXI, 2-9, 15-22; XLVII; XLVIII; XLIX, 1-22, 28-33. A cette première collection, ont été vraisemblablement ajoutés, les oracles prononcés par Jérémie jusqu'en 586 : XII, 14; XIII, 18, 19; XV, 7-9; XXII, 24-30; XXIII, 1-2, 5-6; XXIV; XXVII; XXX, 12-19; XXXI, 23-28, 31-37; XXXII; XXXIII, 4-17; 23-26; XXXIV; XXXV; XLVI, 13-25; XLIX, 23-25, 34-38, et peut-être un noyau des chap. L-LI. *Lehrbuch.*, p. 541-542. Tout le reste est œuvre d'éditeurs, dont le plus important est Baruch. L'attribution qui est faite à ce dernier de passages du livre, de récits historiques surtout. ne saurait faire difficulté au point de vue de l'authenticité, « car avec Baruch on ne quitte pas le prophète, » et son œuvre aussi bien que celle de Jérémie a droit aux mêmes égards et jouit de la même valeur historique. Cf. Touzard, *Revue biblique*, 1916, p. 322. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, fasc. 2-3, Malines, 1921, p. 289.

Cet ensemble de conclusions toutefois ne s'impose pas, parce que tout d'abord le critère employé est loin d'avoir toute la rigueur supposée : certains récits en effet « de leur nature, demandent la troisième personne, alors même qu'ils auraient été dictés par Jérémie : quand, par exemple, le prophète entre en scène accidentellement, en passant, ou quand le récit prend le caractère d'une histoire générale (c. XL et suivants). » D'autre part, il y a de nombreux exemples de récits où le narrateur parle de lui-même à la troisième personne, ou à la première et à la troisième indifféremment (cf. Is., VII, 3; Dan., IV, 25-34; Tob., I-III, à comparer avec IV-XIV, etc....). Cf. Condamin, *op. cit.*, p. XLI.

Ce critère n'est donc pas suffisant et les raisons d'ordre littéraire ou historique que l'on y ajoute pour refuser à Jérémie la composition de maints passages de son livre n'apparaissent pas non plus toujours très décisives.

2. *Examen de quelques passages contestés*. — L'examen des difficultés, soulevées par quelques morceaux ou plus considérables ou plus importants, permettra d'en maintenir, le plus souvent du moins, l'authenticité.

a) X, 1-16. — Pour la plupart des critiques ces versets ne sauraient faire partie de l'œuvre primitive : le sujet diffère de celui des prophéties au milieu desquelles ils se trouvent; ils en rompent la suite logique en s'intercalant entre VII-IX et X, 17; enfin et surtout, le style qui ne ressemble guère à celui de Jérémie, présente au contraire beaucoup d'analogie avec Isaïe, particulièrement XL, 19-22; XLIV, 9-20 et XLVI, 5-7. Si l'on remarque de plus que ce passage contient la glose araméenne certainement tardive du ℣. 11, et que les ℣. 8-10 manquent dans le grec, il apparaîtra difficile d'en maintenir l'authenticité.

Ces raisons ne sont peut-être pas aussi décisives que le pensent la majorité des critiques; rien ne s'oppose en effet à ce que Jérémie ait adressé aux exilés pareil avertissement, relatif aux idoles, lors de la première ou de la deuxième déportation. Il resterait toutefois que le passage n'est pas à sa place et qu'il a subi quelques remaniements, celui au moins du ℣. 11.

b) XI, 1-8. — Morceau très important pour la solution du problème toujours discuté des rapports de Jérémie et du Deutéronome. Pour quelques critiques

récents, K. Marti, Duhm, Cornill, Kent, ce passage ne serait que la réponse d'une tradition tardive à la question de savoir quelle avait été l'attitude de Jérémie à l'égard de la réforme deutéronomique. Ce qui le prouve c'est : 1° le style, très inférieur à celui du prophète; 2° bon nombre de locutions et d'expressions empruntées au Deutéronome; 3° l'opposition surtout entre l'exhortation pressante à observer la loi écrite et l'enseignement ordinaire de Jérémie, particulièrement dans VIII, 8 et III, 10; le prophète en effet ne pouvait se contenter d'une réforme, qui, négligeant les dispositions morales, insistait seulement sur le côté extérieur de la religion.

Pour maintenir, avec la grande majorité des critiques d'ailleurs, l'authenticité au moins substantielle du passage incriminé, il suffit de remarquer que l'affinité de Jérémie avec le Deutéronome se retrouve en maints autres endroits, que Jer., VIII, 8 reste d'une interprétation trop incertaine pour étayer une véritable démonstration et qu'enfin le livre de l'alliance, même réduit aux seuls chapitres qui auraient constitué le rouleau découvert dans le temple, ne méritait pas une telle aversion de la part de Jérémie; cette loi bien au contraire devait plaire au prophète par « son monothéisme, son horreur pour l'idolâtrie, son humanitarisme ardent, sa haute moralité, sa détestation des abominations païennes, son exhortation à aimer Dieu de tout son cœur et à vivre en conséquence (Peake). » Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 105. Loin donc d'être une addition tardive les versets 1-8 du c. XI pourraient bien reproduire le plus ancien de tous les discours conservés dans le livre de Jérémie, se rapportant ainsi à l'époque de la réforme de 621. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1906, t. I, p. 476.

c) XVII, 19-27. — Exhortation à observer le sabbat. Depuis Kuenen et Stade, la majorité des critiques trouve cette exhortation bien surprenante de la part de Jérémie, qui nulle part ailleurs ne mentionne le sabbat et n'attache aucune importance à l'accomplissement des prescriptions rituelles et cérémonielles. Mais, indépendamment du style, tout à fait dans la manière du prophète, on veut bien le reconnaître, le silence absolu de Jérémie sur le sabbat, institution ancienne et importante en Israël, ne serait-il pas au moins aussi extraordinaire que cette unique mention? Prétendre de plus que Jérémie condamne ou méprise les rites extérieurs, c'est mal interpréter les passages où le prophète en juge l'observation inutile ou même coupable si elle n'est accompagnée des sentiments d'une piété sincère. Quant à situer l'exhortation à un moment précis des 40 années du ministère de Jérémie, c'est chose assez difficile; peut-être pourrait-on, avec assez de vraisemblance, la rapporter elle aussi, comme le passage précédent, à la réforme de Josias (voir Orelli).

d) XXV, 12-14. — Il s'agit de l'annonce de la captivité et de sa durée. Comment admettre que Jérémie ait pu prédire, dès la quatrième année de Joakim, la chute de Babylone dans 70 ans? Les préjugés dogmatiques qui se refusent à reconnaître la révélation dans l'œuvre des prophètes ne sauraient évidemment enregistrer une si parfaite correspondance entre l'histoire et la prophétie. De tels préjugés cependant ne sont pas recevables non plus que la conclusion qui en découle. A noter seulement que le nombre de 70 n'est pas à entendre nécessairement dans un sens rigoureux, d'abord parce que les indications chronologiques de ce genre dans la Bible n'ont pas en général cette prétention et qu'assez souvent aussi ce nombre de 70 sert à désigner une quantité assez considérable, ainsi dans Jud., I, 7; VIII, 14, 30; I Reg., VI, 19 où il est question d'individus. De 605, date de la prophétie à 538 fin de la captivité, le total des années est tout proche de 70, un peu moins si l'on compte seulement depuis la première déportation en 598.

L'authenticité de la donnée essentielle de ce passage étant ainsi maintenue, il ne s'ensuit pas que tout y soit primitif; la fin du ṽ. 13, par exemple : « ce que Jérémie a prophétisé sur toutes les nations, » n'est guère en situation dans un oracle du prophète lui-même. Il ne s'ensuit pas non plus qu'il soit à sa vraie place, car il rompt la suite des idées entre les v. 11 et 15 et serait mieux à la suite des oracles contre Babylone, Jer., L-LI. Les lacunes du texte grec confirment ces conclusions.

e) XXVII-XXIX. — De ces chapitres, dont l'authenticité substantielle et la crédibilité n'ont pas à être mises en doute (contre Duhm et Schmidt) et dont certaines particularités orthographiques ont fait supposer l'existence séparée avant leur introduction dans le livre actuel, un passage surtout a été discuté : XXIX, 16-20. Beaucoup le tiennent pour une interpolation; non seulement il ne figure pas dans les Septante, mais encore il est sans lien avec le contexte dont il rompt la suite logique qui s'établit fort bien entre les versets 15 et 21. Pour résoudre ces difficultés qui sont réelles, sans sacrifier l'authenticité, on a recours à une simple transposition du texte; voici celle que propose le P. Condamin : lire dans cet ordre le c. XXIX : 1-9, 16-20, 10-15, 21, etc.; la suite du sens s'établit ainsi : « Non seulement vous ne reviendrez pas bientôt de l'exil (4-9), mais ceux qui sont restés ici seront dispersés (16-20); au bout de soixante-dix ans seulement l'exil finira (10-14); quant aux faux prophètes qui vous trompent, voici contre eux... (15, 21-23). » *Op. cit.*, p. 209.

f) XXX-XXXI. — Inutile de souligner l'importance de ces chapitres au point de vue messianique, surtout de XXXI, 31-34. Leur authenticité a été l'objet de nombreuses discussions et de jugements fort divers. Deux questions se posent à leur sujet : Est-ce une œuvre homogène, ou bien à un noyau primitif plus ou moins considérable des interpolations sont-elles venues s'ajouter? s'il n'y a qu'un seul auteur, cet auteur peut-il être Jérémie? Pour répondre à la première question, il y a lieu de constater tout d'abord l'unité de sujet, de plan et de composition. Il s'agit dans le passage entier du retour du peuple hébreu de l'exil assyrien et babylonien; la structure strophique de l'oracle dont le texte massorétique a presque complètement préservé la physionomie (léger déplacement de XXXI, 27-30 et rejet de XXX, 10-11, 23-24; XXXI, 35-37), atteste par la symétrie numérique, les répétitions de mots dans les strophes et la série régulière : strophe, antistrophe et strophe intermédiaire, la réalité et l'unité du poème; on ne saurait par conséquent le disséquer en éléments primitifs et secondaires Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 233-237.

De quel auteur ce poème est-il l'œuvre? A cause des notables ressemblances qu'il offre avec Isaïe, XL sq., ne serait-il pas de la même main qui écrivit la seconde partie du livre d'Isaïe (Movers, de Wette, Hitzig)? Pas nécessairement, car si les ressemblances sont indéniables, elles ne sont pas « telles qu'on ne puisse les expliquer par une imitation voulue, quelques pures coïncidences ou surtout, par de simples réminiscences. » N'aurait-il pas en tout cas été composé longtemps après le commencement de l'exil, XXX, 12-14, et en Palestine, XXXI, 8, 21, donc pas par Jérémie dont le séjour en Juda avant son départ pour l'Égypte fut de très courte durée, et qui de plus annonçait un exil de longue durée alors qu'il est ici question d'une restauration très prochaine, XXX, 21-22 (Smend). Une telle interprétation des passages invoqués ne s'impose pas; la certitude et l'étendue de la ruine y sont plutôt affirmées que son accomplissement déjà lointain; de

même pour la proximité de la restauration, ou bien il s'agit des exilés de l'ancien royaume d'Israël, xxxi, 21-22, ou bien c'est sur la certitude encore du retour qu'insiste le prophète. Ainsi donc, et en tenant compte que sur beaucoup de points ces c. xxx-xxxi paraissent bien porter la marque des œuvres de Jérémie, leur authenticité peut être maintenue (Driver, Gautier, Rothstein, Condamin). Celle du passage messianique xxxi, 31-34 est admise par la majorité des critiques, Cornill, Giesebrecht, Peake, Ed. Kœnig, Keil, Steuernagel... Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 233-239.

g) xxxii, 16-44. — A part les versets 24-25 et 36-44 dont bon nombre de critiques maintiennent avec raison l'authenticité, le reste du passage pourrait bien être secondaire : la prière de Jérémie à Iahvé, 17-23 parce qu'elle ne répond guère à la circonstance et qu'elle est en grande partie composée de citations; la réponse de Iahvé, 28-35, pour les mêmes raisons.

h) xxxiii, 14-26. — L'absence de ces versets dans les Septante soulève immédiatement la question de leur authenticité. Comment en effet un passage de cette importance aurait-il pu être laissé de côté par le traducteur grec? D'autre part les ỳ. 14-15 semblent bien une répétition de xxix, 10 ou mieux de xxiii, 5-6; 25-26 rappellent xxxi, 36-37, et les promesses de perpétuité des prêtres lévitiques sont difficilement conciliables avec ce que le prophète en dit par ailleurs. Pour ces raisons, la majorité des critiques et parmi eux des catholiques tels que Jahn, Movers, Scholz, abandonnant l'authenticité, voit dans ces prophéties une imitation d'époque récente de véritables oracles de Jérémie.

Cette conclusion cependant ne s'impose pas. L'absence du passage dans le grec n'entraîne pas nécessairement son absence dans le texte primitif. Des cas semblables ne manquent pas; les répétitions, surtout celle du début 14-15, auront peut-être amené le traducteur grec à considérer l'ensemble du passage comme une redite inutile, et par conséquent à le supprimer. De ces répétitions elles-mêmes on ne saurait non plus conclure à l'interpolation, à cause de leur fréquence même dans le livre. Enfin de la prétendue incompatibilité avec les vues et promesses ordinaires du prophète, que reste-t-il, si l'on remarque que Jérémie, tout comme les autres prophètes, ne pouvait exclure de la restauration future les institutions de l'économie ancienne? Ce qu'ils attendaient, lui et les autres, c'était non leur complète et brusque disparition, mais leur perfectionnement. Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 248; Lagrange, *Pascal et les Prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 543-544; Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*, p. 124.

i) xxxix, 1-10. — A l'exception du ỳ. 3 généralement maintenu à cause de sa concordance avec des récits parallèles et du lien qu'il établit entre la fin de xxxviii et xxxix, 11, tout le reste du passage serait à rejeter : 1° parce qu'il n'est que la reproduction abrégée de Jer., lii, 4-16 ou de IV Reg., xxv, 1-12; 2° parce que la suite naturelle du récit s'établit par le rapprochement des versets xxxviii, 28, xxxix, 3 et 11; 3° parce que 4-10 manquent dans le grec, omission qui, sans être elle-même une preuve suffisante d'interpolation, accentue cependant la vraisemblance de la non-authenticité.

j) xlviii et xlix, 34-29. — Malgré les attaques de quelques critiques rejetant en bloc tous les oracles contre les nations, l'authenticité de ces derniers ne saurait être sérieusement contestée que pour xlviii et xlix, 34-39. D'une longueur démesurée, sans proportion avec celle des autres oracles, dépendant d'Isaïe, xv-xvi surtout pour les ỳ. 5, 29-38, écrit d'un style diffus, l'oracle contre Moab ne saurait être l'œuvre de Jérémie; à l'exception de quelques versets, il est d'époque tardive. — Mais pourquoi vouloir ramener la prophétie contre Moab aux proportions plus modestes des autres? Les Moabites ne furent-ils pas en lutte très fréquente avec Israël, toujours prêts à faire cause commune avec ses ennemis et à l'insulter dans son malheur? Soph., ii, 8-11; Ezech., xxv, 9-11; n'est-il pas dès lors bien naturel que Jérémie ait consacré à ce peuple une prophétie plus longue? Si Isaïe, d'autre part, a pu reproduire tout au long un ancien chant sur Moab comme nombre de critiques l'admettent pour Is., xv-xvi, « pourquoi Jérémie ne pouvait-il pas prendre quelques parties de ce chant, les modifier, les adapter, les insérer dans son propre poème? » Condamin, *op. cit.*, p. 317.

Quant à l'oracle au sujet d'Élam, xlix, 34-29, dont l'éloignement et l'absence de relations avec Juda à l'époque du prophète s'opposeraient à l'authenticité, on n'a pas prouvé qu'il n'est pas de Jérémie. Les Élamites en effet, voisins de Babylone, pouvaient fort bien à un titre ou à un autre intéresser le royaume de Juda.

k) l-li. — « Cette prophétie est très généralement considérée comme inauthentique. Elle reflète les expériences, les sentiments d'un Juif, vivant dans l'exil, longtemps après la destruction de Jérusalem, la déportation de ses habitants et la ruine du temple. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 1906, t. i, p. 498. L'étendue et l'importance de l'oracle contre Babylone, l'attitude générale de la critique à son endroit exigent la discussion du problème de son authenticité. Celui-ci, en effet, ne saurait être résolu par le simple mépris du préjugé rationaliste : « Ces chapitres contiennent des prophéties contre Babylone d'une parfaite exactitude : c'est la seule raison pour laquelle ils sont rejetés. On y voit des *vaticinia post eventum*, parce qu'on affirme l'impossibilité du miracle et de la prophétie... » Ermoni, art. *Jérémie* dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. iii, col. 1274. D'autres raisons sont invoquées contre l'attribution de ces chapitres à Jérémie. Quelle en est la valeur?

S'il faut rattacher li, 59-64, dont l'exactitude historique n'est pas à contester, à l'oracle proprement dit, il s'ensuit que celui-ci aurait été prononcé la quatrième année du règne de Sédécias, 593. Or, cette même année, Jérémie, s'indignant contre les faux prophètes, qui annonçaient la fin prochaine de l'exil, xxviii, 1-9; xxxix, 8, 9, 15, demande aux captifs de la première déportation de s'installer dans leur nouvelle résidence : « Bâtissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits. » Jer., xxix, 5. Bien plus il les invite à rechercher le bien de la ville où ils ont été emmenés et à prier Iahvé pour elle, car son bien sera aussi le leur, xxix, 7. De telles recommandations sont-elles compatibles avec l'ordre de fuir hors des murs de la ville de Babel, l, 8; li, 6; avec l'appel à ses ennemis de se ranger en bataille autour d'elle, de se venger sur elle, de l'exterminer, l, 14-15? Les faux prophètes, séducteurs du peuple, ne tenaient pas un autre langage, Jérémie après en avoir proclamé le mensonge va-t-il le reprendre à son propre compte? C'est assez peu vraisemblable, d'autant plus que tout le passage suppose une époque postérieure à la ruine de Jérusalem et à la destruction du temple, et que le ton passionné qui l'anime s'accommode bien des sentiments de haine et de vengeance provoqués par la vue d'une telle catastrophe. Enfin, la mansuétude du vainqueur à l'égard du prophète ne se comprendrait plus guère si celui-ci avait prononcé de semblables paroles contre Babylone. L'oracle n'est donc pas de la quatrième année de Sédécias.

Est-ce à dire cependant que Jérémie, à un autre moment de sa carrière, n'aura pu composer cette prophétie? Les raisons, qui font écarter la quatrième année de Sédécias, ne valent plus, semble-t-il, pour les temps qui suivirent la chute de Jérusalem par exemple. Mais

de nouveaux arguments sont apportés qui militent cette fois contre l'authenticité elle-même de l'oracle.

C'est d'abord la contradiction avec l'attitude du prophète, non plus seulement à un moment donné de sa vie, mais durant tout son ministère. Avec autant de persévérance que d'insuccès, il a prêché la soumission à Babylone, alors même qu'il ne l'entrevoyait plus comme le moyen d'éviter un châtiment déjà trop mérité. Certes, les calamités qui ont anéanti Juda et Jérusalem, et dont les Chaldéens ont été les auteurs pouvaient bien émouvoir l'âme sensible de Jérémie, mais il savait que tous ces maux, prédits par lui-même, n'étaient que le juste châtiment des crimes de son peuple. Pourquoi dès lors userait-il de cette violence à l'égard du vainqueur, qui, même après les événements douloureux des derniers jours de Jérusalem, n'en demeure pas moins pour lui le serviteur de Iahvé, XLIII, 10? Et puis les exhortations à la patience, faites aux exilés en 593, n'avaient pas perdu de leur actualité dans les années qui suivirent la mort de Sédécias; alors, comme précédemment, il importait de ne pas séduire les captifs par l'annonce de la destruction de Babylone et l'espoir d'un prochain retour; l'oracle des ch. L-LI, n'aurait il pas eu ce résultat?

A cette première raison, tirée du caractère même de la mission de Jérémie, s'en ajoute une deuxième, fournie par l'examen de la situation historique telle qu'elle se dégage des nombreuses allusions aux événements. Pour l'auteur des c. L-LI non seulement la destruction du temple est un fait accompli, L, 28; LI, 11, 51, mais encore la chute de Babylone est proche, L, 2-3; l'heure du châtiment a sonné pour elle aussi, L, 27, 31, les captifs n'ont plus qu'à reprendre le chemin du retour dans la patrie, L, 4-8; LI, 6, 45, 50. Autant d'indications qui obligent à reculer la date de l'oracle jusqu'aux dernières années de l'exil, à une époque par conséquent où depuis longtemps déjà Jérémie était mort.

Un troisième argument enfin peut encore être apporté, tiré des nombreuses répétitions de passages ou d'expressions identiques ou parallèles de Jérémie. Il y a là une manière d'écrire qui, sans doute, n'est nullement étrangère au prophète, et même on a voulu y retrouver la marque incontestable du style de Jérémie, mais le nombre même de ces répétitions révèle plutôt l'œuvre d'un disciple, familiarisé avec les discours du prophète et se plaisant à en reproduire les formules. Cf. L, 4-5 et III, 21, XXXI, 9; L, 5 et XXXII, 40; L, 13 et XLIX, 17, XIX, 8; LI, 37 et IX, 11; LI, 15-19 et X, 12-16, etc., etc.

La presque unanimité des exégètes catholiques maintient cependant l'authenticité des c. L-LI, mais sans pouvoir s'appuyer comme le remarque le P. Condamin, « sur le témoignage des Pères de l'Église, qui serait insuffisant en la matière. Si l'on omet quelques fragments d'Olympiodore (VIe siècle), dont l'authenticité n'est pas certaine, on trouve seulement trois auteurs ecclésiastiques, dans les sept premiers siècles, dont nous ayons le commentaire des c. L et LI de Jérémie : Origène (fragments grecs, et traduction par saint Jérôme des homélies XX et XXI sur Jérémie), saint Éphrem et Théodoret. Origène, dans les fragments grecs, et Théodoret, dans tout ce passage, ne nomment pas une seule fois Jérémie. » *Op. cit.*, p. 355. Les défenseurs de l'opinion traditionnelle se refusent à admettre la contradiction qu'impliquerait la composition par Jérémie, la quatrième année de Sédécias, d'oracles annonçant la ruine de Babylone et la fin de l'exil : « Ces deux vérités devaient nécessairement se rencontrer dans ses oracles. En énonçant la première, il prémunissait ses concitoyens, déportés à Babylone en même temps que le roi Jéchonias, contre tout ce qui aurait pu aggraver leur situation. En énonçant la seconde, il faisait briller l'espérance dans le lointain, et montrait qu'il fallait avoir confiance dans la bonté divine. Cette double pensée fait tout le fond de ses prophéties : les Babyloniens, vainqueurs des Juifs coupables, seront eux-mêmes vaincus, et Israël, châtié et repentant, reviendra dans sa patrie. Voudrait-on lui faire un reproche de ce qu'en un endroit il appuie sur l'une de ces vérités plutôt que sur l'autre? » Trochon, *Les Prophètes, Jérémie*, (*La Sainte Bible*), Paris, 1878, p. 12-13. Pas de contradiction non plus dans le changement d'attitude qu'il faudrait prêter au prophète vis-à-vis des Chaldéens, « s'il a annoncé leurs succès, s'il a prophétisé leur conquête de Jérusalem et la ruine de sa patrie, ce n'est nullement par affection pour Babylone. Il n'a agi que comme messager de Dieu. C'est le cœur serré et plein de tristesse, qu'il prédit cet acte nécessaire de la vengeance divine, seul moyen d'expier les péchés d'Israël. Mais cette mission reçue de Dieu l'empêche-t-elle d'aimer sa patrie? Non, il ressent une profonde indignation à la vue des cruautés que les Chaldéens exercent contre ses compatriotes. Il annonce souvent que Babylone sera punie à cause de sa cruauté, de son orgueil, de son idolâtrie. » Trochon, p. 13.

Faut-il pour maintenir une certaine authenticité, distinguer dans cet oracle ce qui serait de Jérémie et ce qui serait d'un rédacteur (Movers, de Wette, Hitzig et plus récemment Steuernagel)? c'est peu probable; outre ce qu'a forcément d'arbitraire une telle répartition, l'unité de composition du poème, le lien qui existe entre ses différentes parties, et de plus, selon le P. Condamin, la structure des strophes protesteraient contre les remaniements ainsi exigés.

La conclusion de cette longue discussion semble donc s'imposer: « l'oracle contre Babylone n'est pas de Jérémie. C'est l'opinion à laquelle se rallient dans de récents travaux des auteurs catholiques. » Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, fasc. 1-3, Malines, 1921, p. 298-299. Le P. Condamin dans son Commentaire sur Jérémie ne range pas ces chapitres dans la liste des passages authentiques, p. XXIV.

l) LII. — L'indication qui termine le c. LI : « Jusqu'ici les paroles de Jérémie » à elle seule rendrait déjà suspecte l'attribution au prophète du chapitre qui la suit. Si l'on remarque de plus que tout ce passage ne fait que reproduire la fin du livre des Rois, IV Reg., XXIV, 18-XXV, 30 avec un assez grand nombre de divergences toutefois, et relate des événements survenus, très vraisemblablement, après la mort de Jérémie, ℣. 31-34, on y reconnaîtra une addition aux écrits du prophète, dans le but de montrer clairement d'après l'histoire, en manière de conclusion, comment la prédiction principale relative au sort de Jérusalem avait été accomplie. Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 363.

Il n'y a pas à discuter ici l'authenticité de passages beaucoup plus courts, de simples versets mêmes ou de parties de versets (cf. les commentaires). Notons seulement qu'à part quelques exceptions, XXIII, 19-20; XLVI, 27-28; XLVIII, 10; XLVIII, 33c, 34a, les mutilations que certains critiques, Duhm surtout, font subir au texte ne sont nullement justifiées.

V. *CHRONOLOGIE DES PROPHÉTIES DE JÉRÉMIE.* — La question d'authenticité réglée pour la plupart des oracles contenus dans le livre de Jérémie, reste celle de l'époque à laquelle ils furent prononcés. L'arrangement en effet des prophéties dans le recueil actuel est loin d'être toujours conforme à l'ordre chronologique, et les divergences qu'offrent à ce sujet le texte hébreu et les Septante ajoutent encore à la complexité du problème. Pour l'attribution d'une date précise à chaque oracle en particulier deux nouvelles difficultés surgissent, provenant, l'une, du changement, à l'époque de l'exil, dans la manière de compter les années que

l'on fait commencer non plus à l'automne, mais à l'équinoxe du printemps selon la manière babylonienne, l'autre du calcul de la durée d'un règne, dont le nombre des années pourra varier selon que l'on compte ou non comme années complètes celle de l'avènement et celle de la mort du roi. Cf. Steuernagel, *Einleitung*, p. 539; Condamin, *op. cit.*, p. XVIII-XXII.

Pour dater les prophéties de Jérémie, il y a d'abord les indications chronologiques fournies par le livre lui-même. Qu'elles émanent du prophète ou de son disciple Baruch, ces datations sont à retenir sauf au cas où elles seraient formellement contredites par le texte de l'oracle. Il y a ensuite les allusions historiques fournies par l'oracle lui-même; assez souvent elles permettront, au moins d'une manière générale, la détermination des circonstances où celui-ci a été prononcé. En pareille matière toutefois, il importe de ne pas oublier, surtout pour les discours du temps de Josias, que leur rédaction, la quatrième année seulement de Joakim, a pu atténuer quelques-uns des traits qui auraient permis de les dater avec le plus de certitude; ayant, par suite du changement de circonstances, perdu de leur intérêt, ces traits, ou bien auront été laissés de côté, ou bien auront été fortement atténués. Là où manquent à la fois les données chronologiques et les allusions historiques suffisamment précises, les attributions à telle ou telle époque varieront avec les critiques; c'est le cas ordinaire pour les plus anciennes prophéties de Jérémie. Dans certains cas enfin, il faudra savoir renoncer à toute fixation, même approximative. Il n'en reste pas moins que, pour reconstituer les différentes phases de l'œuvre du prophète et en saisir le développement, la détermination aussi exacte et complète que possible de la date des différentes parties du livre s'impose.

Au règne de Josias (638-608) appartient tout d'abord le récit de la vocation de Jérémie, daté de la treizième année du règne de ce roi. Jer., I, 2. Au début du ministère du prophète également et sous ce même roi se placent les c. II-IV, 4, non pas seulement à cause de la formule un peu vague de III, 6 : « Iahvé me dit aux jours de roi Josias », mais encore parce que les reproches et les exhortations contenus dans ce passage sont tout à fait de circonstance dans la première partie du règne de Josias, alors que les funestes conséquences des réactions impies d'Amon et de Manassé n'ont pas encore été enrayées par la réforme entreprise à la suite de la découverte du livre de la Loi (621). On a déjà dit qu'à cette réforme aucune allusion n'est faite, non plus qu'au déclin de la puissance assyrienne. Cf. Jer., II, 18. C'est à l'époque de cette même réforme qu'il faut placer le passage XI, 1-8 qui soulève la question si discutée des rapports de Jérémie avec le Deutéronome; l'authenticité et l'historicité de cette péricope sont à maintenir, ce que font d'ailleurs la plupart des critiques. — VIII, 9-17, qui signale les abus à faire disparaître; XII, 18-23, qui rappelle l'attitude hostile des compatriotes du prophète, sans doute à cause de son zèle pour la réforme et XII, 1-6 qui semble la plainte provoquée par ces événements douloureux (cf. surtout XII, 6) sont du même temps ainsi que probablement XIII, 1-14.

On peut même attribuer au règne de Josias ou à celui de Joakim, sans plus de précision, le poème sur l'invasion des ennemis venus du nord, plus probablement des Chaldéens. Jer., IV, 5-VI 30; la situation supposée est la même à peu près qu'aux chapitres suivants qui sont du temps de Joakim.

Aux premières années de ce roi appartiennent VII-IX, 21 et XXVI. Ces deux passages se réfèrent d'abord aux mêmes événements : dans l'un et dans l'autre Jérémie reçoit l'ordre de se placer à l'entrée du temple pour annoncer aux « gens de Juda » que le refus d'obéir à la Loi attirera sur le temple le sort que Iahvé réserva à sa demeure de Silo, VII, 12-14; XXVI, 4-6; le zèle de Iahvé à envoyer ses serviteurs les prophètes qui n'ont pas été écoutés y est rappelé dans les mêmes termes, VII, 25; XXVI, 5. La condamnation des crimes de toutes sortes dont Juda s'est rendu coupable, surtout l'idolâtrie et les sacrifices humains offerts dans la vallée de Ben-Hinnom, nous reporte à une époque d'impiété, telle qu'on ne saurait la concevoir au temps qui suivit la réforme de Josias, mais qui au contraire caractérise bien les débuts du règne de Joakim, reprenant les traditions de Manassé. « C'est une page d'histoire religieuse des plus intéressantes sur la lutte héroïque soutenue par les prophètes, et spécialement par Jérémie, contre l'aberration des Israélites portés avec passion à imiter les cultes de Baal et de Moloch. » Condamin, *op. cit.*, p. 92.

X, 17-24 (ỳ. 25, regardé par la plupart et avec raison comme une insertion tardive) se rapproche aisément de VII-IX, 21. Il n'en va pas de même pour IX, 23-25, dont on ne saurait préciser l'époque, bien moins encore pour X, 1-16 dont l'authenticité demeure douteuse.

Les chapitres XVIII à XX, réunis sans doute par l'analogie des symboles employés : vase d'argile façonné par le potier et vase d'argile brisé par Jérémie, par l'analogie aussi des plaintes amères exhalées par le prophète, le sont encore par l'époque de leur composition : premières années de Joakim. En effet, Passhur, prêtre et inspecteur dans le temple, objet des menaces de XX, 1-6, a déjà un deuxième successeur dès les premières années de Sédécias, et ainsi a dû très vraisemblablement être le contemporain des débuts du règne de Joakim. Si, de plus, le conflit survenu entre ce personnage et le prophète a été cause que ce dernier n'a pu se rendre au temple pour donner lui-même lecture de ses oracles, Jer., XXXVI 5 (Steuernagel), la date du passage serait à fixer à la quatrième année de Joakim.

De cette même année, qui est aussi celle de la bataille de Carcamis, Jer., XLVI, 2, et la première de Nabuchodonosor, date le jugement contre Juda et les nations, livrés aux Chaldéens, Jer., XXV. Le péché d'idolâtrie dans lequel s'obstine Juda malgré les avertissements répétés depuis vingt-trois ans, la menace de l'invasion des tribus du Nord sous la conduite de Nabuchodonosor, roi de Babylone (du moins d'après l'hébreu, Jér., XXV, 9), confirment la donnée chronologique de XXV, 1. Situations religieuse et politique sont bien celles des premières années de Joakim, surtout de l'année qui vit le triomphe de la puissance chaldéenne sur les Égyptiens à Carcamis. Dans le texte grec, après le ỳ. 13, viennent les oracles contre les nations, Élam d'abord, puis l'Égypte et Babylone. Que quelques-uns de ces oracles soient de la quatrième année de Joakim, c'est vraisemblable surtout pour celui qui vise les Égyptiens, XXVI (grec) = XLVI, 2-12 (hébreu). Ce court poème est intitulé : « Sur l'Égypte Sur l'armée du Pharaon Nechao, roi d'Égypte, qui se trouvait sur l'Euphrate, à Carcamis, et qui fut battue par Nabuchodonosor, roi de Babylone, la quatrième année de Joakim, fils de Josias, roi de Juda ; » prédiction ou description après l'événement de la débâcle de l'armée du Pharaon (les interprétations varient)? peu importe; l'enthousiasme débordant, la mise en scène dramatique, l'ironie cinglante qui caractérisent tout le passage ne permettent pas d'éloigner de beaucoup la composition du poème de l'événement qui en fait le sujet. A cette même année de la victoire de Nabuchodonosor peuvent être assignés, non sans vraisemblance, les oracles contre Moab, Ammon, Édom, Damas, Cédar et Hasor, XLVIII-XLIX, 33, car tous se rapportent également à la période de la domination chaldéenne.

Le récit des circonstances qui accompagnent la première et la deuxième rédaction du livre de Jéré-

mie, XXXVI est daté lui aussi de la quatrième année de Joakim, ℣. 1 ; l'abondance et la précision des détails, remarquables dans tout le chapitre, ne permettent pas de mettre en doute l'exactitude historique de cette donnée chronologique ; aucun critique d'ailleurs, ou peu s'en faut, ne songe à la contester. Pas d'objection sérieuse non plus contre l'indication de XLV, 1, qui place encore dans cette même année la promesse de vie sauve faite à Baruch ; les plaintes du secrétaire de Jérémie aussi bien que la réponse de Iahvé trouvent une explication suffisante dans l'appréhension des dangers que la lecture publique des prophéties faisait entrevoir à Baruch, et des châtiments qui allaient frapper le peuple et lui-même.

Les versets 7-17 du c. XII qui annoncent le châtiment d'Israël appartiennent encore au règne de Joakim, mais aux dernières années ; de l'avis de la plupart des commentateurs modernes ils auraient été prononcés à l'occasion de la révolte du roi de Juda contre Nabuchodonosor. Cf. IV Reg., XXIV, 2. Vers le même temps et plus tard encore, alors que l'invasion chaldéenne menaçait déjà, il faut placer le récit du c. XXXV concernant les Réchabites ; l'indication quelque peu vague du ℣. 1 : « aux jours de Joakim » se trouve précisée par le ℣. 11 : « lorsque Nabuchodonosor, roi de Babylone, est monté contre ce pays, nous avons dit : « Entrons dans Jérusalem, pour échapper à l'armée des Chaldéens et à l'armée d'Aram ; » et nous sommes venus habiter Jérusalem. »

A l'époque de Joakim enfin, mais sans qu'il soit possible de préciser davantage, remontent les prophéties de XVI-XVII, 18 ; leur groupement, malgré la variété des sujets, tient peut-être au fait qu'elles furent adressées aux contemporains de ce roi impie ; le reproche de XVI-12 : « Et vous, vous avez fait pis que vos pères, et voici que chacun de vous suit l'opiniâtreté de son cœur » n'était alors que trop justifié.

Du temps de Joakin, qui ne régna que trois mois, serait le petit poème XIII, 15-27, si comme il est probable le ℣. 18 fait allusion à ce roi, auquel il associe sa mère, comme d'ailleurs en d'autres circonstances, XXII, 26 ; XXIX, 2.

A partir du c. XXI, assez nombreux sont les passages, récits ou oracles, en proportions à peu près égales, que l'on peut dater du règne de Sédécias, 597-587.

Du début de ce règne, peu de temps « après que Nabuchodonosor, roi de Babylone, eût emmené en exil, de Jérusalem à Babylone, Jéchonias, fils de Joakim... » XXIV, 1, est la vision symbolique des deux paniers de figues, XXIV, par laquelle le prophète signifie aux habitants, laissés dans la ville par le vainqueur, que ce sont les exilés de Juda et non pas eux qui formeront le nouveau peuple de Dieu. La finale du ℣. 8 ne se rapporte pas nécessairement à ceux qui cherchèrent un refuge en Égypte après la ruine de Jérusalem, mais peut-être à des compagnons de captivité de Joachaz, emmenés en 608, ou encore à ceux qui, dès 597, s'exilèrent volontairement sur les bords du Nil pour échapper à la catastrophe qu'ils redoutaient.

Le groupe bien caractérisé des c. XXVII à XXIX, appartient lui aussi aux premières années de ce même règne : d'une part, en effet, il est bien évident qu'il faut remplacer le nom de Joakim, XXVII, 1, par celui de Sédécias, les ℣. 3, 12, 20, et la date donnée XXVIII, 1, le prouvent abondamment ; d'autre part, la question de savoir combien de temps durerait l'exil devait alors préoccuper les esprits à Jérusalem et plus encore en Babylonie ; pour les mettre en garde contre les vaines espérances d'un retour prochain, annoncé par les faux prophètes, Jérémie, l'interprète autorisé des révélations divines, déclare avec autant de certitude que d'énergie qu'il faut envisager une longue captivité ; les premières années qui suivent la déportation de 597 répondent tout à fait à la situation.

Entre ces événements et le début du siège de Jérusalem, 588, malgré le manque d'indication chronologique, on peut placer avec assez de vraisemblance le violent réquisitoire contre les faux prophètes, XXIII, 9-40 et les oracles contre Joachaz, Joakim et Jéchonias, XXI, 11-XXIII, 8 ; rien en effet, du moins dans leur forme actuelle, n'y porte la trace des tragiques événements, précurseurs immédiats de la catastrophe.

Avec XXI, 1-10, commence la série des passages relatifs au siège et à la ruine de Jérusalem. C'est le premier message de Sédécias (un deuxième XXXVII, 3-10) avec la réponse du prophète au sujet de l'attaque de la ville par Nabuchodonosor. Les événements racontés au c. XXXIV : annonce de la prise de la ville et de la captivité de Sédécias, affranchissement momentané des esclaves israélites, trouvent place aux premiers temps du siège. Durant son interruption, due à l'arrivée des secours égyptiens, se placent les événements, objet du récit du c. XXXVII : deuxième message du roi au prophète, emprisonnement de celui-ci qui annonce de nouveau à Sédécias, le consultant en secret, qu'il sera livré aux mains du roi de Babylone. Ensuite et jusqu'à la fin du siège, se déroulent les différents épisodes racontés aux deux chapitres suivants XXXVIII et XXXIX, et entre temps a lieu l'acte symbolique de l'achat d'un champ par Jérémie et la prière qui y est rattachée, XXXII ; la dixième année de Sédécias en marque la date, XXXII, 1. Vers le même temps, alors que Jérémie était encore enfermé dans la cour des gardes, se place la prophétie du c. XXXIII qui reprend en les accentuant et les précisant les promesses du chapitre précédent.

Les oracles de XXX et XXXI sont contemporains sans doute des événements qui suivirent la ruine de Jérusalem et qui sont racontés aux c. XL-XLIV. « La situation du royaume ruiné après 587, semble répondre mieux au tableau présenté par la prophétie ; mais faute de détails sur les événements de cette époque, comme aussi sur l'œuvre prophétique et littéraire de Jérémie, il serait téméraire de vouloir fixer une date précise. » Condamin, *op. cit.*, p. 239. Il en va de même pour les passages qui n'ont pu être attribués à telle ou telle époque, faute d'indications suffisantes ; leur authenticité n'en est pas pour autant contestable.

VI. RÉDACTION OU HISTOIRE DU LIVRE DE JÉRÉMIE. — Les constatations et les discussions relatives à l'état du texte, à l'authenticité et à la chronologie des prophéties de Jérémie laissent prévoir une histoire assez mouvementée de la rédaction de son livre. Heureusement le prophète nous donne lui-même à ce sujet une indication des plus précieuses en nous racontant au c. XXXVI les circonstances de la première rédaction de ses oracles. La quatrième année du règne de Joakim, il reçut l'ordre de consigner par écrit sur un rouleau toutes les paroles que lui avait dites Iahvé contre Israël, contre Juda et contre toutes les nations depuis les jours de Josias. La menace *de tout le mal* que Iahvé avait dessein de faire à son peuple, inspirerait peut-être à celui-ci une crainte salutaire qui le détournerait de sa mauvaise voie et lui obtiendrait ainsi le pardon de son iniquité. XXXVI, 1-3. Ayant fait venir Baruch, Jérémie lui dicta donc toutes les paroles que Iahvé lui avait dites jusqu'alors et lui ordonna d'en faire lecture au peuple rassemblé dans la maison de Iahvé, le jour du jeûne, ce qui fut fait la cinquième année de Joakim au neuvième mois. Un des auditeurs de Baruch, Michée, fils de Gamarias, informa les ministres, réunis dans la maison du roi, de ce qui se passait, et, à leur tour, ceux-ci, désireux d'entendre aussi cette lecture, mandèrent Baruch et lui ordonnèrent de lire à nouveau le recueil des prophéties. Effrayés de ce qu'ils entendi-

rent alors, ils s'enquirent de l'origine de tels oracles, et après avoir recommandé à Baruch et à Jérémie de se tenir cachés, ils allèrent rendre compte au roi des événements. Celui-ci voulut naturellement connaître ces discours, si pleins de menaces à l'adresse de son peuple; lecture lui en fut faite, et, soit mépris ou espoir de détourner ainsi de sa personne et de son royaume la condamnation qu'il venait d'entendre, il se mit à lacérer avec un couteau le rouleau des prophéties et à en jeter les morceaux au feu (d'après l'interprétation plus probable de l'hébreu, le livre entier aurait été lu). Vain espoir, car le livre allait être reconstitué et de nouvelles menaces y être encore ajoutées : Jérémie, en effet, fait annoncer à Joakim que Iahvé fera venir sur lui, sur sa race, sur tous ses serviteurs et sur tous les habitants de Jérusalem et les hommes de Juda tous les malheurs qu'il leur a annoncés, xxxvi, 21; puis, ayant donné à Baruch un autre volume, il lui dicta « toutes les paroles du livre que Joakim, roi de Juda, avait brûlé, et beaucoup d'autres paroles semblables y furent ajoutées. » xxxvi, 32.

Tel est en substance le récit des origines du livre de Jérémie, l'exactitude historique ne saurait en être mise en doute. Les conclusions suivantes s'en dégagent : 1° Jusqu'alors Jérémie n'avait pas composé de recueil de ses discours, et, alors même que rien n'empêche de supposer qu'il a pu mettre par écrit tel ou tel de ses oracles, il semble bien que la plupart furent alors reproduits de mémoire, quitte à subir dans leur rédaction quelque modification, commandée par les circonstances, particulièrement par le but avant tout pratique que se proposait le prophète, à savoir : inspirer une crainte salutaire, dans l'espoir d'une conversion.

2° Les circonstances et le but de la composition du recueil invitent encore à penser que celui-ci ne devait contenir que des discours, accompagnés tout au plus de quelque brève notice ayant trait à leur origine, et groupés vraisemblablement sans grand souci de l'ordre chronologique

3° Le second volume ajouta au contenu du premier beaucoup d'autres paroles semblables, et par là on peut entendre non seulement des oracles postérieurs à la première rédaction mais encore quelques-uns de ceux qui, remontant à l'époque antérieure à la quatrième année de Joakim, n'avaient pas été recueillis dans cette première édition. « D'où il appert que, dès l'origine, le contenu du livre prophétique apparaît comme dilatable. Et cela se comprend sans peine dès qu'il s'agit, non d'une reproduction littérale des oracles, mais plutôt du résumé de la mission prophétique. Des discours ont pu être d'abord négligés qu'on jugea bon de recueillir ensuite; dans chaque discours, des idées, des développements ont pu être simplement indiqués, que plus tard on estimera utile de souligner. » J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 319. Ce travail, entrepris d'abord par Jérémie et Baruch, pourra fort bien se continuer, même après la mort du prophète par tel ou tel de ses auditeurs ou de ses disciples, qui ajoutera au recueil déjà existant des discours jadis prononcés par Jérémie mais non encore réunis.

Peut-on préciser davantage et essayer de compter les étapes successives par lesquelles passa le livre avant d'atteindre sa forme actuelle en indiquant les passages qui remontent à chacune d'elles? Les critiques n'ont pas reculé devant l'entreprise et c'est ainsi qu'ils se proposent tout d'abord l'évaluation du contenu du premier volume, celui que brûla Joakim, mais, faute de données précises, les conclusions varient : un livre qui a été lu à trois reprises différentes dans le courant de la même journée pouvait-il être bien long? et pourtant, d'autre part, n'était-il pas l'écho d'une prédication de plus de vingt années? Bref, une telle évaluation demeure bien problématique; voici celle qu'adopte Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1912, p. 564-565 : **I-II; III, 1-13, 19-25; IV, 1-IX, 21; X, 17-22; XI; XII, 1-13; XIII, 1-17, 20-27; XIV-XV, 1-6, 10-21; XVII, 12-18; XVIII; XIX 1, 2ª, 10, 11ª, 12ª (?); XX, 7-18; XXI, 11-14; XXII, 1-23; XXV; XLVI, 1-12; et peut-être : XVI, 1-13, 16-17; XVII, 9-10; XXIII, 9-40; XXXI, 2-9, 15-22; XLVII; XLVIII; XLIX, 1-22, 28-33.** Pour le contenu du second rouleau, si l'on est généralement d'accord pour y reconnaître le noyau de notre livre actuel, il n'en va plus de même lorsqu'il s'agit d'en reconstituer les éléments; à plus forte raison pour les éditions suivantes qui, au nombre de trois, auraient finalement et assez longtemps après la prise de Jérusalem donné au recueil sa forme définitive. « Vouloir déterminer d'une façon précise, comme plusieurs s'y efforcent, le contenu de ces diverses éditions serait une entreprise chimérique. » Condamin, *op. cit.*, p. XLII.

III. LES DONNÉES DU LIVRE DE JÉRÉMIE. — *I. LES DONNÉES HISTORIQUES.* — Un livre tel que celui de Jérémie, où abondent les allusions aux événements contemporains, soit dans les parties narratives, soit dans les parties prophétiques, appelle le contrôle de l'histoire. La valeur et l'autorité du livre, non moins que les conclusions relatives à son origine pourront lui demander et en recevoir une garantie nouvelle, tandis que la réalisation des événements, prédits par le prophète, confirmera le caractère surnaturel de sa mission. Deux catégories de faits à étudier : les uns, objet de récits ou de simples allusions, les autres de prédiction.

1° *Récits ou allusions historiques.* — En ce qui les concerne, leur accord général avec les données fournies par d'autres livres de la Bible, celui d'Ézéchiel en particulier, et d'autre part, l'authenticité substantielle du livre, en assurent l'exactitude historique, laquelle est d'ailleurs généralement reconnue. Bien des problèmes toutefois continuent à se poser à leur sujet et les remarques suivantes pourront dans la plupart des cas leur apporter une solution satisfaisante. Ainsi le silence sur certains événements contemporains de l'activité du prophète, tels que la découverte, dans le temple, du livre de la Loi ou la réforme de Josias, peut paraître singulier, d'autant plus que, par ailleurs, les allusions aux événements d'ordre politique et religieux abondent. Mais c'est ici surtout qu'il y a lieu de tenir compte des circonstances dans lesquelles fut composé le recueil des prophéties; en effet, la première rédaction des oracles n'ayant eu lieu que la quatrième année de Joakim, assez longtemps par conséquent après la découverte du livre de la Loi et la réforme de Josias. elle avait à se préoccuper surtout de la situation présente, où ces mêmes événements n'étaient certes plus au premier plan. D'autre part, des difficultés d'ordre chronologique, telles que le désaccord entre certaines données du livre des Rois et de celui de Jérémie, l'impossibilité d'établir avec exactitude la suite chronologique de certains faits ou la durée de certains règnes, peuvent trouver une explication dans l'imprécision et la variété de la computation hébraïque. Dans les grandes lignes d'ailleurs les renseignements d'origine babylonienne confirment les indications bibliques. Cf. Condamin, *op. cit.*, p. XVIII-XXI Des invraisemblances, des inexactitudes disparaîtront par la simple restitution du texte dans sa teneur ou dans son ordre primitifs. Sur la difficulté particulière de l'évaluation du chiffre des déportés, voir Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 64-74 et Condamin, *op. cit.*, p. 361-363.

De nouvelles découvertes pourront enfin élucider certains points, jusqu'à présent demeurés obscurs. C'est ainsi que les papyrus d'Éléphantine, en révélant

l'existence de colonies juives dans la Haute Égypte dès avant la domination des Perses, ont confirmé l'existence jusqu'alors fort discutée, de colonies semblables dans la région de Paturès, dès le temps de Jérémie. Jer., XLIV, 1. Pas n'est besoin en effet de reculer l'établissement de ces colonies après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor; il n'y a aucune raison de le prétendre, ainsi que le remarque le P. Lagrange, puisque ce n'est pas de ce moment que date l'extension du judaïsme connue depuis sous le nom de Diaspora. On pourrait tout aussi bien songer à la transportation partielle opérée par Néchao après sa victoire sur Josias. Le deuxième livre des Rois nous dit que le pharaon établit roi Eliaqim, fils de Josias, à la place de Josias son père... « et il prit Ioakhaz et l'emmena en Égypte, et il y mourut. » IV Reg., XXIII, 34 d'après les Septante. Le troisième livre (non canonique) d'Esdras paraît avoir donné plus d'importance au convoi des déportés (du moins dans le texte latin, III Esdr., 37 sq.). » *Les nouveaux papyrus d'Eléphantine*, dans *Revue biblique*, 1908, p. 340. L'existence du temple, bâti par la colonie juive d'Éléphantine, lors de la campagne de Cambyse en 525 permet en effet de supposer un établissement déjà ancien dont les premiers temps doivent vraisemblablement être reportés à l'époque même de Jérémie. De plus « le culte de plusieurs divinités honorées à côté de Iahvé par les Juifs d'Eléphantine, comme en témoignent les papyrus, répond tout à fait aux penchants polythéistes courageusement attaqués par Jérémie. » Condamin, *op. cit.* p. 292.

2° *Les prédictions.* — Mais c'est surtout dans l'annonce des événements futurs qu'il y a lieu d'établir et de défendre l'exactitude du prophète, en montrant la réalisation de ses prédictions; l'honneur et la véracité de Iahvé aussi bien que de son interprète sont en jeu : « Je veille sur ma parole, dit Iahvé, pour l'accomplir. » Jer., I, 12. (Cf. à ce sujet la théorie singulière de Cornill sur l'indifférence des prophètes relativement à l'accomplissement de leurs prédictions, *Das Buch Jeremia*, 1905, p. 86). A différentes reprises d'ailleurs dans le livre lui-même apparaît le souci de faire voir dans les événements la réalisation des paroles du prophète; ainsi pour le châtiment d'Hananias, Jer., XXVIII, 15-17; ainsi encore pour l'appendice historique, c. LII qui vraisemblablement n'a été ajouté au livre que pour manifester la vérité des menaces de Jérémie.

L'authenticité bien établie des oracles concernant la ruine de Juda et de Jérusalem, les victoires de Nabuchodonosor, la captivité, la chute de Babylone, prouve suffisamment, par le simple rapprochement de l'histoire, l'exactitude des prédictions de Jérémie, sans qu'il soit nécessaire d'insister. Il n'y a lieu de le faire que pour quelques oracles dont la réalisation paraît moins certaine et pour ce fait a été le plus souvent contestée, car il est bien évident que la correspondance, même parfaite entre l'histoire et la prophétie n'est pas une raison pour jeter le discrédit sur tel passage du livre, dont l'authenticité aura par ailleurs été démontrée.

De prétendues contradictions entre tels faits et tels oracles qui en seraient l'annonce disparaîtront, grâce à une exégèse mieux informée. Ainsi en est-il de cette invasion des Scythes en Juda, qui, d'après la plupart des critiques et des historiens modernes, aurait été prédite par Jérémie, c. IV, 5-VI, 10, et en fait n'aurait pas eu lieu puisque les Scythes n'auraient exercé leurs ravages que bien loin du pays de Juda. Mais si, dans le passage en question, il s'agit non plus d'une invasion de ces barbares venus « des extrémités de la terre », mais de celle des Chaldéens, ainsi que l'établissent l'exégèse et l'histoire (cf. Condamin, *op. cit.*, p. 61-67), il n'y a plus à faire au prophète le reproche d'erreur, mais à reconnaître l'exactitude de sa prédiction, et à en tirer les conclusions qui s'imposent touchant le caractère de la mission de Jérémie; c'est là précisément ce qui répugne à de nombreux partisans de l'hypothèse des Scythes.

Le sombre avenir annoncé à différentes reprises à Joakim et aux siens, s'est-il réalisé selon les prédictions de Jérémie? Pas tout à fait, du moins à première vue. Pour ce qui est de la succession au trône de David, auquel ne saurait plus désormais prétendre aucun des descendants de l'impie Joakim, Jer., XXXVI, 30, faut-il voir une contradiction dans le règne très court de trois mois et plus nominal qu'effectif de son fils Joachin, captif durant trente-six ans? Cf. II. Par., XXXVI, 8-10. Il ne le semble pas, car réellement un tel règne ne peut s'entendre d'une véritable succession au trône de David. Pour la privation de sépulture, annoncée au même endroit et encore XXII, 18-19, la difficulté est plus sérieuse. Le IV[e] livre des Rois, XXIV, 6 ne dit-il pas que « Joakim se coucha avec ses pères, » laissant entendre par là qu'il mourut de mort naturelle et que les funérailles ordinaires des rois lui furent faites? de plus, dans le texte grec du II[e] livre des Paralipomènes, XXXVI, 8, il est dit de ce roi qu'il fut enseveli avec ses pères ἐν γανοζαή, c'est-à-dire dans le jardin d'Ouzza, lieu de la sépulture de Manassé et d'Amon, IV Reg., XXI, 18-26. Y a-t-il donc contradiction entre l'histoire et la menace de Jérémie? Le manque de précision de la formule employée au livre des Rois, et l'incertitude de l'authenticité du texte grec ne permettent pas de l'affirmer. L'hypothèse d'une mort violente, suivie d'une privation de sépulture plus ou moins longue, ou bien même une profanation du tombeau lors de l'invasion chaldéenne n'est d'ailleurs pas exclue par ces différents textes.

L'oracle de XLIV, 24-30 soulève deux problèmes, celui de la disparition totale des Juifs de l'Égypte, d'une part, et de l'autre celui du sort réservé au pharaon Hophra. « Écoutez donc de la parole Iahvé, vous tous de Juda qui habitez sur la terre d'Égypte, mon nom ne sera plus prononcé par la bouche d'un homme de Juda disant : « Vive le seigneur Iahvé! » Voici que je veille sur eux pour leur mal et non pour leur bien et tous les hommes de Juda qui sont dans le pays d'Égypte mourront par le glaive et par la famine jusqu'à la ruine entière. » Jer., XLIV, 26-27. A remarquer tout d'abord que le mot *tous* n'est pas plus à prendre à la lettre en cet endroit qu'en maints autres passages bibliques; le ℣. 28 l'indique clairement : « et ceux qui échapperont au glaive reviendront de la terre d'Égypte au pays de Juda. » Mais les papyrus d'Éléphantine qui nous ont expliqué la présence de Judéens dans la région de Paturès au temps de Jérémie, nous les montrent encore assez nombreux en Égypte à la fin du V[e] siècle, et l'on sait par ailleurs que dans les siècles suivants ils ne le furent pas moins. Donnent-ils donc un démenti à la prophétie de Jérémie? Non, car la menace d'extermination ne s'adresse pas à tous les Juifs jusqu'alors installés en Égypte, mais à ceux-là seulement qui malgré l'ordre de Iahvé étaient passés dans ce pays, entraînant à leur suite le prophète et se livrant à la plus grossière idolâtrie. Cf. Knabenbauer, *In Jeremiam prophetam*, p. 502-503; Condamin, *op. cit.*, p. 288.

L'autre problème posé par ce même oracle concerne le sort du pharaon Hophra, qui doit être le signe ou la preuve de la certitude des catastrophes annoncées précédemment. « Le pharaon Hophra a-t-il subi en réalité le sort prédit par Jérémie? Suivant Hérodote, l. II, 162, 169 et Diodore de Sicile, l. I, 68, Amasis, envoyé par Apriès (Hophra) pour apaiser des troupes de soldats égyptiens révoltées, fut proclamé roi par les rebelles; et il engagea la lutte contre Apriès.

Celui-ci, battu près de Momemphis, fut ramené prisonnier à Saïs et traité avec de grands égards. Mais à la fin, les Égyptiens se plaignant de ce que leur plus grand ennemi était si bien traité, il leur fut livré, et ils l'étranglèrent. Les Égyptologues historiens Maspero, Wallis Budge, Flinders Petrie, Breasted, admettent ce récit, au moins en substance. Plusieurs critiques (Hitzig, Graf) ont estimé que la correspondance était trop parfaite entre la prédiction et l'événement et qu'il fallait donc voir dans le passage de Jérémie un *vaticinium ex eventu.* » Condamin, *op. cit.*, p. 292. Cette raison est évidemment insuffisante pour mettre en doute l'authenticité de Jer., XLIV, 30.

Une dernière question, amenée encore par l'annonce des châtiments dont est menacée l'Égypte, a pour objet la campagne victorieuse de Nabuchodonosor en ce pays. Jer., XLIII, 8-13. « Ainsi parle Iahvé des armées, Dieu d'Israël : Je vais envoyer chercher Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur et j'établirai son trône sur ces pierres... Il viendra, il frappera l'Égypte... il mettra le feu aux maisons des dieux d'Égypte; il les brûlera, il emmènera captifs (les dieux); il nettoiera l'Égypte comme un pâtre nettoie son manteau; et de ce pays il sortira victorieux. » Cf. prophétie analogue d'Ézéchiel, XXIX, 19-21; XXX. Or, si l'on excepte le témoignage de Flavius Josèphe, dépendant d'ailleurs de celui de Jérémie, l'histoire semblait bien muette sur cet événement, n'était-ce pas tout simplement parce que les prédictions des deux prophètes ne s'étaient pas réalisées? (Hitzig, Graf, Kuenen). Mais « le 3 décembre 1878, Théo. G. Pinches, traduisait et commentait, devant la *Society of Biblical Archaeology*, un fragment d'inscription cunéiforme relatant l'expédition faite par Nabuchodonosor en Égypte « la trente-septième année » de son règne, en 568, probablement contre Amasis. Le texte cunéiforme de cette inscription a été publié par Pinches, *Transactions of the Society of biblical archaelogy*, vol. VII, 1882, p. 218-222; correctement et plus complètement par le P. Strassmaier, *Babylonische Texte*, t. VI, n. 329. Stephen Langdon en a donné récemment une nouvelle transcription et traduction, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, 1912, p. 206-207. Sur l'étendue de la conquête de Nabuchodonosor, les avis sont partagés. L'historien assyriologue Tiele regardait comme certain que le roi de Babylone « parcourut l'Égypte du Nord au Sud en pillant et ravageant. » Wiedemann admettait aussi une conquête de l'Égypte jusqu'a Syène. D'autres bornent l'invasion à la région du Delta. Le texte est trop mutilé pour qu'on puisse préciser; mais le fait de l'expédition est sûr et communément reçu par les historiens et les exégètes récents. » Condamin, *op. cit.*, p. 290. Cf. Jer., XLVI, 13-26; IX, 25-26; XXV, 19; J. Vandervorst, *Israël et l'Ancien Orient*, Bruxelles, 1915, p. 147.

II. LES DOCTRINES RELIGIEUSES. — Les circonstances mêmes dans lesquelles s'exerça l'activité du prophète Jérémie et l'influence que celle-ci devait avoir sur l'avenir religieux d'Israël donnent une importance toute particulière au contenu doctrinal de ses oracles. Notions de la divinité, de la religion et du culte, de l'avenir messianique devaient recevoir, en ces temps troublés qui précèdent la ruine de Jérusalem, une expression forte et précise. Par elle, seraient maintenus les droits du Dieu d'Israel, même dans l'effondrement de son peuple, et seraient guidés et réconfortés les exilés. Sans doute les prophètes de la captivité et avant tous Ézéchiel compléteront et développeront l'œuvre commencée par Jérémie, mais à ce dernier revient l'honneur d'avoir préparé les esprits à mieux comprendre et à recevoir plus docilement les enseignements de la longue épreuve de l'exil.

1° *Dieu.* — 1. *Sa transcendance.* — Les funestes conséquences des désordres favorisés par l'impie Manassé n'avaient pas disparu du temps de Jérémie, malgré la réforme entreprise par le roi Josias, mort trop tôt pour en garantir l'efficacité. Si dans la terre d'Israël, si dans la ville sainte elle-même et jusque dans les parvis du temple, l'idolâtrie s'était installée, qu'adviendrait-il de la pureté de la foi et du culte sur la terre étrangère? Pour la sauvegarder, Jérémie ne ménagera pas les avertissements, les reproches et les menaces, flétrissant le crime des fidèles des Baals et de la reine du ciel, idoles qui ne sont que vanité et néant, et rappelant la puissance du Dieu d'Israël, indignement outragé.

En dehors de X, 3-16, où l'opposition entre les idoles et Iahvé est si vivement exprimée, mais dont l'authenticité est objet de discussion, il ne manque pas, dans l'œuvre du prophète, de passages non moins significatifs. Ces idoles, ne sont pas des dieux, II, 11; de quoi sont-elles capables, malgré leur grand nombre, pour sauver Juda de son malheur? II, 28; d'aucun secours, II, 8; dévorer le fruit du travail de nos pères, leurs troupeaux de bœufs et de moutons, leurs fils et leurs filles, voilà leur œuvre, III, 24. Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement? Ces prétendues divinités ne sont que du bois ou de la pierre, II, 27; III, 9. On a dit pourtant que la comparaison des citernes, II 13, et par ailleurs la parole de Iahvé: « Je vous jetterai hors de cette terre sur une terre que ni vous, ni vos pères n'avez connue; et là vous servirez jour et nuit d'autres dieux, » XVI, 13 indiqueraient de la part du prophète une croyance à la réalité des faux dieux. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tübingue, 1905, p. 259. En fait il n'en est rien. Celui qui condamne si souvent l'idolâtrie ne va pas imposer aux exilés le culte des divinités babyloniennes. Il s'agit là d'une parole ironique : « Ces dieux pour lesquels vous abandonnez Iahvé vous pourrez les servir jour et nuit. » ou mieux encore d'une parole prophétique, annonçant l'infidélité des captifs qui, se conformant au préjugé antique, se croiront tenus de changer de religion en changeant de pays. Ainsi donc le culte rendu aux idoles est aussi inutile qu'impie. Malheur à la nation qui s'est ainsi prostituée, XIII, 27; tant d'iniquités ne sauraient échapper au regard de Iahvé qui livrera au pillage les biens, les trésors, les hauts-lieux de Juda, à cause de ses péchés commis sur tout son territoire, XVII, 2-3.

En face de ce néant des idoles apparaît la transcendance de Iahvé, manifestée par son empire universel aussi bien sur la nature que sur les nations. C'est lui le maître de la pluie et des moissons, XIV, 22; V, 24; de l'océan dont les flots sont impuissants à dépasser la limite de sable qu'il leur a imposée, V, 22; des astres qui reçoivent de lui leurs lois, XXXI, 35. Il est plus que cela, plus que les dieux de la pluie, des mers ou des astres qu'ont imaginés les idolâtres, Il est le créateur de toutes choses, X, 16; XIV, 22; dans sa puissance, Il a fait la terre, dans sa sagesse, Il a établi le monde et dans son intelligence, étendu les cieux, X, 12.

Dieu d'Israël, Il l'est encore des autres nations dont les divinités ne peuvent rien pour elles, car Iahvé est le maître des destinées des peuples étrangers comme de celles de Juda. A l'exemple de ses devanciers, Jérémie insiste sur l'action de Iahvé dans la vie des peuples; il importait en effet que les grands bouleversements et les catastrophes où sombraient les plus puissants empires aussi bien que les plus humbles royaumes, ne devinssent pas pour Israël une occasion de scandale, et ne le portassent pas à douter de la puissance de son Dieu C'est pourquoi le prophète y fera voir l'exécution d'un plan divin, selon lequel les nations sont l'instrument de vengeances voulues par Iahvé pour châtier son peuple, mais n'en demeurent pas moins dans sa main

comme l'argile dans celle du potier. xviii, 1-10. Si les Chaldéens viennent du septentrion pour apporter calamité et désastre, c'est à l'appel de Iahvé, iv, 6; xxv, 8-9; si tout le pays doit être dévasté, c'est lui qui l'a résolu, iv, 27; xxvii, 6; c'est sur son ordre que Jérusalem est assiégée, vi, 6; que le châtiment frappera les infidèles comme jadis toute la race d'Éphraïm, vii, 15; que personne ne sera épargné, car ceux qui échapperaient à la peste, à l'épée ou à la famine tomberont aux mains de Nabuchodonosor, xxi, 7; xxiv, 8-10; que le temple lui-même disparaîtra, xxvi et que ce qui avait été laissé de ses vases sacrés lors de la première prise de la ville sera emporté également à Babylone. xxvii, 21-22; etc... Pas plus qu'Israël, les nations, même les plus redoutables, n'éviteront le châtiment que leur infligera Iahvé à l'heure marquée: Égyptiens, Philistins, Moabites, Ammonites, Edomites, Babylone et son roi expieront leurs iniquités, le pays des Chaldéens deviendra un désert éternel, xlvi-li; xxv, 12. Une expression fréquente sous la plume de Jérémie : Iahvé des armées, semble bien traduire cette toute-puissance et cette souveraineté universelle. Ainsi l'entendirent les Septante qui rendent parfois l'hébreu par le grec παντοκράτωρ, v, 14; xxxi, 37; xxxviii, 36. Cf. Touzard, art. *Juif (Peuple)* dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. ii, col. 1575-1577.

2. *Attributs divins.* — Ce Dieu tout-puissant dont la majesté et la splendeur apparaissent avec un si vif éclat dans la vision inaugurale d'Isaïe, c. vi, et dans les grandes visions d'Ézéchiel, se révèle encore dans l'œuvre du voyant d'Anathoth comme un Dieu de justice et de bonté.

a) *La justice.* — Avant Jérémie d'autres prophètes, Amos surtout, avaient insisté « sur l'attribut qui plus que tous les autres met en relief le caractère moral du monothéisme hébreu. » Touzard, *loc. cit.*, col. 1598. La situation morale de ses contemporains amène le prophète à rappeler, tout comme l'avaient fait ses devanciers, l'idéal de vie imposé par Dieu à son peuple. et à flétrir les désordres de toute nature qui l'en éloignent de plus en plus. « Parcourez les rues de Jérusalem, s'écrie-t-il, cherchez sur les places publiques, si vous trouvez un homme, s'il en est un pratiquant la justice, cherchant la vérité et je vous ferai grâce, » v, 1. La fraude, la rapine, le mensonge sont l'œuvre de tous, du plus petit jusqu'au plus grand, du prophète au prêtre, vi, 13; ix, 18. Les anathèmes contre le culte des sanctuaires des hauts lieux sont motivés sans doute par le danger d'idolâtrie mais encore par l'aversion pour ce culte qui voudrait être toute la religion, qui n'a souci que des observances extérieures et qui, en Israël comme chez les peuples païens, n'est plus accompagné de la pratique de la justice, vii, 4-11; 21-23; xiv, 10-12. C'est encore parce que Iahvé est un Dieu juste qu'il condamne son peuple, malgré les promesses d'avenir heureux si souvent renouvelées. A ceux qui ne veulent pas croire à cette condamnation, à ces prêtres et à ces faux prophètes qui la repoussent comme blasphématoire, Jérémie rappelle que les coupables n'échapperont pas à la justice divine, xiv, 13-15; xxvii, 16-22; xxix, 24-28. Même idée de justice dans les rapports de Iahvé avec les individus. Si jusqu'alors les prophètes ne l'avaient guère envisagée que dans les rapports de Dieu et de son peuple, le temps est venu où chacun apprendra qu'il aura à répondre non plus des fautes de ses pères, mais de ses propres iniquités, xxxi, 29-30; Iahvé n'a-t-il pas dit : « Moi, je scrute le cœur, je sonde les reins pour rendre à chacun selon ses voies, selon le fruit de ses œuvres, » xvii, 10. « Il n'y aura plus de châtiment comme l'exil, pour punir dans la nation entière les crimes accumulés pendant plusieurs générations, mais les individus expieront leur propres crimes; et la nation juive, restaurée pour préparer l'ère messianique, ne sera plus ruinée jusqu'à l'accomplissement de ces promesses. » Condamin, *op. cit.*, p. 232. Cf. Ézéchiel, xviii, 2.

C'est enfin le sentiment très vif de la justice divine qui provoque l'étonnement de Jérémie au sujet de la prospérité des impies et lui fait dire : « Tu es trop juste ô Iahvé, pour que je dispute contre toi, pourtant je veux plaider avec toi. Pourquoi la voie des méchants est-elle prospère, pourquoi tous les impies vivent-ils en paix? » xii, 1. Texte important qui serait le plus ancien de la Bible (Peake) où soit débattu le problème de la prospérité de l'impie en contraste avec les souffrances de l'homme juste. « Le psaume lxxiii et le livre de Job exposent en termes éloquents cette anomalie apparente du gouvernement de la Providence, mystère angoissant sous l'ancienne loi, qui promettait au peuple fidèle des récompenses temporelles. » Condamin, *op. cit.*, p. 107?

b) *La bonté.* — Non moins que la justice, la bonté est un des attributs de la divinité sur lequel Jérémie se plaît à insister, aimant à en rappeler les plus significatives manifestations. Quelle sollicitude pour Israël aux premiers temps de l'alliance! ii, 2-7. Quel amour et quelle miséricorde que des infidélités sans nombre ne parviennent pas à lasser! xxxi, 3, 20; xxxiii, 11. C'est que Iahvé a pour les siens un cœur de père; n'a-t-il pas dit à son peuple : « Comment te mettrai-je au rang de fils... tu m'appelleras mon Père et tu ne t'éloigneras plus de moi, iii, 19. »

Le profond attachement de Jérémie pour Juda apparaît comme un reflet de cette bonté souveraine. S'il semble parfois se résigner trop facilement au sombre avenir qui menace sa patrie, c'est qu'il sait les exigences de la justice, mais plus encore les promesses de l'amour. Combien de fois ses « prédications pleines de menaces sont-elles interrompues par des cris de douleur! » A l'approche du châtiment, il souffre au plus intime de son cœur, iv, 19, 21, trouvant « pour s'exprimer des accents d'une beauté, d'une grandeur tragiques : « Je suis meurtri de la meurtrissure de la fille « de mon peuple; je suis dans le deuil, l'épouvante m'a « saisi... Qui changera ma tête en eaux et mes yeux en « source de la mer pour que je pleure nuit et jour les « morts de la fille de mon peuple, viii, 21-ix, 1. » Par son intercession il essaie d'apaiser la colère de Iahvé qui répondant sans doute à une prière ou la devançant lui dit : « Et toi n'intercède pas en faveur de ce peuple, « n'élève pour lui ni plainte ni prière, et n'insiste pas « auprès de moi, car je ne t'écouterai pas! vii, 16. » Touzard, *L'âme juive...*, *Revue biblique*, 1917, p. 461-462.

Ainsi le Dieu que le prophète a entrevu dans les visions et plus encore pressenti dans son action aussi bien dans sa propre vie que dans celle de son peuple apparaît comme un Dieu vivant et éminemment personnel. « Nulle part le sens de la personnalité divine n'est plus vif que dans Jérémie, le prêtre d'Anathoth sent perpétuellement que Iahvé est tout près de lui, qu'il peut s'entretenir avec lui, lui confier ses préoccupations et ses peines, entendre ses réponses et ses encouragements; sa prière revêt la forme d'un véritable dialogue. Jer., vii, 16-19; xi, 18-23; xii, 1-6; xiv-xv; xvii, 14-18; xviii, 19-23; xx, 7-18. » Touzard, art. *Juif (Peuple)* dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. ii, col. 1597.

2° *La religion.* — Cette notion d'un Dieu vivant et personnel nous amène tout naturellement à la question des rapports de ce Dieu avec les hommes. Ici encore l'action et l'influence de Jérémie sont de première importance. On fait volontiers du prophète le fondateur de la religion individuelle. « On a souvent dit que dans les siècles précédents, la vie des individus était comme perdue dans celle de la nation, que la

religion apparaissait avant tout comme une fonction sociale, que les responsabilités individuelles étaient absorbées dans celles qui pesaient sur l'ensemble. Il y a une part de vérité dans cette assertion; c'est en tant qu'elle concerne la masse, toujours prédisposée à se laisser entraîner dans les mouvements généraux et à en suivre les vicissitudes. Mais sous sa forme universelle, la proposition est erronée. Il y eut alors des âmes vigoureuses dont la vie religieuse fut aussi personnelle qu'à toute autre époque; les noms d'Élie, d'Élisée, d'Isaïe, beaucoup d'autres encore suffisent à le prouver. Une chose est vraie néanmoins. En un temps où l'état du peuple ne semblait pas tout à fait désespéré, où les arrêts divins même les plus austères paraissaient susceptibles de délais indéfinis, les réformateurs cherchaient à ramener dans la bonne voie la nation tout entière; tel fut par exemple l'objectif d'Isaïe et d'Ézéchias. Mais, dans les jours de Jérémie, toutes les illusions étaient tombées; les règnes de Manassé et de Joakim avaient révélé l'irrémédiable perversité, l'irréductible obstination d'Israël. Avec la nation actuelle il n'y avait plus rien à faire; on ne pouvait compter, Jérémie se plaît à le répéter, sur un retour sincère et définitif. Dès lors les âmes religieuses n'ont qu'à se replier sur elles-mêmes, qu'à se suffire à elles-mêmes. Résignées, se sentant en pleine antithèse avec leurs contemporains, elles accepteront leur isolement, elles voudront en profiter pour rendre plus intense leur vie intérieure et leur attachement à celui qui s'est fait leur appui. » Touzard, *L'âme juive...* dans *Revue biblique*, 1917, p. 456-457.

Par sa parole et par son exemple Jérémie va se trouver le guide de ces âmes que les conditions de vie religieuse imposées par la captivité, vont orienter vers des préoccupations d'une vie plus intérieure. Le prophète, en effet, n'avait pas seulement la conviction d'un impossible retour à Dieu du peuple dans son ensemble, mais il était encore obligé par l'hostilité de ses compatriotes, des prêtres plus particulièrement, à se tenir à l'écart de toute religion officielle, si bien que la nécessité d'une union personnelle et intime avec Dieu s'imposait à lui chaque jour davantage. Iahvé devient ainsi pour lui l'ami, le confident, « il le sent vivre non seulement dans les profondeurs terrifiantes du sanctuaire ou sur la plate-forme du char symbolique; il le sent vivre à ses côtés, au dedans de son âme. Il pourrait presque dire avec saint Paul : « En lui nous vivons, nous nous mouvons, en lui nous « sommes ! » Touzard, *loc. cit.*, p. 458. De ce sentiment à la fois vif et profond de la présence de Dieu, de cette confiance et de cet abandon en sa miséricorde, le livre de Jérémie offre, à d'innombrables reprises, l'expression aussi variée que saisissante. Les déportés de Juda n'auront qu'à la reprendre à leur compte pour trouver, dans leur isolement, loin de tout ce qui dans le temple et ses cérémonies leur rappelait la splendeur de Iahvé, le réconfort moral et spirituel qui les gardera du découragement. Des souffrances analogues évoqueront le souvenir de celui qui, pour n'en être pas terrassé, exalta sa foi et sa confiance au Dieu d'Israël et de Juda.

La personne et l'œuvre de Jérémie poursuivront longtemps encore leur action bienfaisante sur les âmes pour les maintenir ou les ramener dans la fidélité.

Ces remarques sur la nature des rapports du prophète avec Iahvé nous aideront à mieux comprendre son enseignement sur le culte et le péché.

1° *Le culte.* — Pour servir le Dieu juste et bon, vivant et personnel, que nous fait connaître le livre de Jérémie il faut lui rendre un culte avant tout intérieur; droiture de cœur, respect et observation de la loi morale, tels sont les premiers devoirs du fidèle de Iahvé. « Écoutez la parole de Iahvé, vous tous, hommes de Juda, qui entrez par ces portes pour adorer Iahvé. Ainsi parle Iahvé des armées : Réformez vos voies et vos œuvres et je vous ferai habiter dans ce lieu, VII, 2-3. » « Pratiquez le droit et la justice, XXII, 3. » Celui qui sonde les reins et les cœurs veut le don de soi par la confiance : « Béni soit l'homme qui se confie en Iahvé, et dont Iahvé est la confiance, XVII, 7. » Par ses paroles non moins que par son attitude, inspirée par une foi profonde et un abandon complet à la miséricorde divine, Jérémie prêche la nécessité d'un culte vraiment intérieur.

Est-ce à dire qu'il ignore les pratiques d'un culte extérieur, ou même qu'il les condamne, ainsi que le prétendent bon nombre d'exégètes, d'accord en cela, semble-t-il, avec les passages où le prophète manifeste fort peu d'estime pour les sacrifices et en blâme l'usage : « Vos holocaustes ne me plaisent point, vos sacrifices ne me sont pas agréables, VI, 20. » « N'intercède pas en faveur de ce peuple, dit Jahvé à Jérémie, quand ils jeûneront je n'écouterai pas leurs supplications, quand ils m'offriront des holocaustes et des offrandes je ne les agréerai pas, XIV, 11-12. » Mais c'est surtout VII, 21-23 qui établirait la condamnation des sacrifices par le prophète, et même son ignorance des prescriptions rituelles, données aux Hébreux, lors de leur sortie de la terre d'Égypte : « Ainsi parle Iahvé des armées, Dieu d'Israël : Multipliez holocaustes et sacrifices et mangez-en la chair ! Car je n'ai rien dit, rien prescrit à vos pères, au jour où je les fis sortir de la terre d'Égypte, sur les holocaustes et les sacrifices. Mais voici ce que je leur ai prescrit, je leur ai dit : Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple, et vous marcherez dans toutes les voies que je vous prescrirai pour votre bien. » N'est-ce pas faire de la seule obéissance à Iahvé la base de l'alliance et la condition du salut, à l'excluison de toute offrance de sacrifice ? N'est-ce pas d'ailleurs répéter les enseignements des deux grands prophètes du VIIIe siècle qui exprimèrent la même réprobation et opposèrent eux aussi la pratique du droit et de la justice à la célébration des fêtes et des sacrifices ? Amos, V, 21-24; Isaïe, I, 11-17.

Condamnation du culte extérieur et origine récente des prescriptions rituelles du Pentateuque, telle serait donc la double conclusion qui se dégagerait des différents textes cités de Jérémie. S'impose-t-elle ? Nullement. Au sujet de la première de ces conclusions qu'il suffise de remarquer que, s'il est question sans doute de l'inutilité du rite extérieur, il s'agit uniquement de celui dont l'accomplissement n'est pas accompagné des dispositions intérieures qui lui donnent sa véritable signification; sans elles, en effet, il devient une vaine cérémonie, expression mensongère de sentiments inexistants et comme telle, odieuse à Iahvé. Le prophète lui-même, d'ailleurs, nous indique suffisamment dans quel sens il convient de l'entendre, lorsqu'il fait aux sacrifices leur place dans le culte des temps messianiques, XVII, 26; XXXI, 14; XXXIII, 17-24, et lorsqu'il insiste sur l'importance du sabbat, XVII, 19-27. Quant à la seconde des conclusions que l'on prétend tirer du texte de Jérémie, relativement aux prescriptions mosaïques sur les holocaustes et les sacrifices, il faudrait, pour l'admettre, affirmer, au préalable, que le prophète du VIIe siècle a ignoré ou contredit la législation du code de l'Alliance et plus spécialement les prescriptions de l'Exode, XXII, 29-30; XXIII, 18-19. De plus le contexte et les passages analogues laissent entendre que l'expression : « je n'ai rien prescrit » n'est pas à prendre à la lettre et en toute rigueur; « ce n'est pas une négation absolue, mais relative, qui laisse de côté un objet secondaire, pour mettre en relief le

principal. Osée, vi, 6, exprime la meme idée sous la même forme : « Je prends plaisir à la piété et non aux sacrifices, à la connaissance de Dieu, plus qu'aux holocaustes. » Le second membre du vers montre bien dans quel sens il faut entendre la négation. Les préceptes fondamentaux sont contenus dans le Décalogue qui ne dit rien des sacrifices. » Condamin, *op. cit.*, p. 71

Ainsi donc, comme les autres prophètes, mais plus énergiquement encore, car le mal s'est aggravé, Jérémie insiste sur le côté moral et spirituel du culte à rendre à Iahvé, mettant le peuple en garde contre une fausse confiance et une vaine sécurité, appuyées sur la simple exécution de certains rites ou même sur la présence matérielle du temple : «Gardez-vous, dit-il, d'avoir confiance dans les discours trompeurs qui disent : c'est là le temple de Iahvé, le temple de Iahvé, le temple de Iahvé. » Jer., vii, 4.

De tels enseignements ne sont-ils pas en opposition avec les ordonnances du livre de la Loi, découvert dans le temple de Jérusalem, la dix-huitième année du règne de Josias ? Quelques critiques le pensent, K. Marti, Duhm, Cornill, Kent, A. F. Puukko, et voient dans les textes de Jérémie, qu'ils interprètent dans le sens d'une condamnation du culte extérieur, une des preuves de l'hostilité du prophète contre la loi deutéronomique. Sans entrer, à ce propos, dans la discussion du problème plus général de l'attitude de Jérémie vis-à-vis du Deutéronome, rappelons simplement, d'une part l'interprétation qui vient d'être donnée de ses paroles touchant les sacrifices, et d'autre part le caractère même du livre de la Loi; celui-ci, en effet, même réduit aux modestes proportions que lui impose certaine critique, se distingue non pas précisément par son insistance sur les formalités et les rites de la religion (Kent), mais par « son monothéisme, son horreur pour l'idolâtrie, son humanitarisme ardent, sa haute moralité, sa détestation des abominations païennes, son exhortation à aimer Dieu de tout son cœur et à vivre en conséquence (Peake). » Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 102-106.

2. *Le péché.* — La sentence de condamnation prononcée par Iahvé contre son peuple amène le prophète à développer les raisons de ce redoutable jugement. Le Dieu juste et bon ne saurait infliger pareil châtiment que pour des fautes et des crimes dont le nombre et la gravité arrachent à l'âme pieuse de Jérémie des cris d'indignation. Abandonner Iahvé, lui la source des eaux vives, pour offrir de l'encens à d'autres dieux, quel crime et quelle folie! i, 16; ii, 13. D'un côté, le seul vrai Dieu, dont les bienfaits à l'égard de son peuple ne peuvent se compter, et de l'autre, des idoles qui ne sont rien et à qui pourtant les nations demeurent fidèles, ii, 9-11. Rébellion, infidélité, ingratitude, orgueil ajoutent leur malice au péché d'idolâtrie, ii, 20, 29, 32, 6, 7, 27, 31. Le temple même voit ses parvis souillés par les abominations des cultes impies dont la célébration prétend honorer le vrai Dieu, vii, 16-19. Les discours du prophète, où abondent de tels reproches, remontent sans doute à une époque où la réforme de Josias n'avait pas encore fait sentir son influence, mais ils n'ont rien perdu de leur actualité, lors de leur rédaction, la quatrième année de Joakim; en d'autres circonstances encore dans la suite, Jérémie maudira, au nom de Iahvé, ceux qui violent l'alliance contractée avec leurs pères, xi, 1-11; xxii, 9.

Un nouveau danger va surgir du prestige incomparable dont s'auréole désormais le sanctuaire unique; y multiplier les sacrifices, n'était-ce pas se mettre en règle avec Iahvé et s'attirer ses faveurs? Qu'importait dès lors l'observation de la loi morale. Une telle conception du devoir religieux était encore une conséquence néfaste de l'influence païenne. L'exemple de Silo avait déjà prouvé cependant l'inanité d'une aussi aveugle confiance, en même temps qu'il rappelait ce qu'il y a d'essentiel dans la pratique d'une vraie religion, vii, 1-15.

La loi morale, en effet, plus encore que la loi rituelle est méconnue et violée. Le mensonge et la duperie, la mauvaise foi et l'infidélité enveniment toutes les relations même entre parents et amis, ix, 3-5. La fraude, le vol, le parjure, la prévarication, la violence sont tour à tour stigmatisés comme des moyens trop souvent employés pour s'enrichir, v, 26-27; vii, 9; v, 28; vi, 6; vii, 5; xxi, 12; ii, 34; vi, 7. Circonstance aggravante, les victimes de ces injustices ce sont les faibles, les veuves et les orphelins contre lesquels se liguent les grands et le roi lui-même, vii, 6; xxii, 17 L'immoralité proprement dite enfin, ne connaît plus ni honte, ni réserve, v, 7, 8; vii, 9. Le renouvellement de l'alliance sous Josias, qui dans l'ordre moral n'a pas réalisé non plus toutes les espérances fondées sur lui, ne fait que rendre plus indigne et plus coupable la conduite de ceux qui se livrent à tous ces désordres, xi, 1-11. De là de nouvelles et véhémentes protestations du prophète, dirigées surtout contre les scribes et leur interprétation mensongère de la Loi, viii, 8-9. Son contemporain Sophonie n'est pas moins sévère dans la condamnation des mêmes abus.

Comme lui encore, Jérémie signale l'*universalité* du péché. « Dès l'origine, sa vision d'horreurs englobe tout le pays, rois, princes, prêtres, peuple; ils sont tous coupables, Jer., i, 18. Tous ont été infidèles, Jer., ii, 29, déclarera-t-il bientôt après; du plus petit au plus grand, enfants, jeunes gens, mari et femme, vieillard et homme chargé d'années, tous excitent la divine colère, Jer., vi, 11, 13. » Touzard, *L'âme juive...*, *Revue biblique*, 1917, p. 469. « Parcourez les rues de Jérusalem et regardez; informez-vous et cherchez si vous y trouvez un homme, s'il en est un qui pratique la justice et qui recherche la fidélité, v, 1. » Entre tous, les plus coupables sont ceux-là mêmes qui, au lieu de veiller au maintien et au respect de la loi, la dénaturent et la violent : prêtres et prophètes préparent et précipitent le malheur de la nation, ii, 8; xxiii, 13, 14; xiv, 15; vi, 14; xxiii, 17-24...

Puisque le peuple tout entier est pécheur, tout entier il sera châtié, et ceux-là mêmes qui n'auraient pas encouru à la lettre les reproches du prophète ne sauraient se désolidariser de la nation, car c'est depuis longtemps que le péché de tout Israël appelle le châtiment. A tous les siècles de son histoire, l'infidélité et l'ingratitude ont été sa réponse aux bienfaits de Dieu; de génération en génération le mal n'a fait qu'augmenter; en vain les prophètes ont-ils multiplié avertissements et menaces, en vain la ruine du royaume de Samarie a-t-elle manifesté la rigueur du châtiment divin, tout a été inutile. Aussi Juda est-il plus coupable qu'Israël et la sentence qui le condamnera sera plus terrible encore, iii, 7-10; xxii, 21. Jérémie ébauche ainsi « ces vues générales du péché national que reprendra Ézéchiel et qui éclaireront les écrivains sacrés lorsqu'ils feront l'histoire des deux royaumes. » Touzard, *loc. cit.*, p. 472.

N'y a-t-il donc plus d'espoir de conversion ? Le prophète va-t-il se résigner à cette situation sans autre issue que la condamnation et la ruine ? Il le semble bien, tout d'abord du moins. L'aveuglement et l'endurcissement de ce peuple sont tels que le Dieu qui commande aux éléments ne peut plus émouvoir ce peuple insensé et sans cœur, v, 20, 24. Aux avertissements les plus solennels ne répond-il pas : « Inutile, nous suivrons nos pensées, nous agirons chacun selon l'obstination de notre mauvais cœur ? xviii, 12; » sa conversion est désormais aussi invraisemblable

que le changement de couleur de la peau de l'éthiopien ou des taches du léopard. xiii, 23.

Alors c'est le châtiment. Si la menace de l'invasion étrangère avec tout son cortège d'horreurs, iv, et vi, provoque une légère amélioration dans la situation et favorise la réforme de Josias, ce n'est là qu'un arrêt bien passager dans la marche des vengeances divines vers leur réalisation que le prophète entrevoit comme inévitable et très prochaine, viii; xii; xiii; xv; xvi; xix *passim*. Discours et actions symboliques aboutissent à la même conclusion: la ruine totale, la ruine éternelle, xxv, 9. La déportation de 598 en marque la première étape, mais fait surgir en même temps dans l'âme de ceux qui étaient demeurés fidèles la notion du devoir de l'expiation, source de pardon et germe des restaurations futures. Ils comprennent, en effet, que c'est bien sur eux maintenant, « que retombait de tout son poids la faute nationale. Non seulement ils en sentaient l'impardonnable gravité et la responsabilité...; mais ils avaient conscience qu'à eux incombait le rude devoir de l'expiation. Les souffrances du voyage, la mélancolie et les tristesses du séjour en terre étrangère : autant de manifestations de la justice et de la fureur de Iahvé; autant d'éléments destinés à constituer le fardeau de peine et de misère qui serait la rançon du crime séculaire. Leur devoir était de s'y soumettre sans protestation et de payer la dette des ancêtres; leur rôle était d'accepter dans la résignation les maux du présent et ceux de l'avenir. » Touzard, *loc. cit.*, p. 481. Expiation et en même temps pratique, aussi complète que possible en terre étrangère, des ordonnances divines permettraient d'envisager l'avenir sous de moins sombres couleurs.

La catastrophe pourtant ne faisait que commencer, et le prophète aura fort à faire pour mettre en garde exilés et habitants de Jérusalem contre de vaines espérances, xxvii-xxix. Lui-même n'a-t-il pas laissé prévoir la possibilité du salut, bien avant même les brillantes promesses des c. xxx-xxxiii qui sont contemporaines des premiers temps qui suivirent la ruine de Jérusalem ? Un passage particulièrement significatif à ce sujet est celui où Jérémie entrevoit le rétablissement d'Israël dont celui de Juda est inséparable, iii, 19-25.

Mais c'est surtout aux chapitres xxx et xxxi que l'on voit la justice faire place à la miséricorde, les menaces aux promesses, la ruine au salut; ce ne sera pas toutefois sans la coopération du peuple dont le repentir et les larmes feront encore mieux comprendre et la gravité de la faute et la générosité de l'amour divin. « Iahvé veut entendre les gémissements d'Éphraïm repentant; il veut entendre Éphraïm reconnaître son Dieu, confesser sa honte et sa confusion, le voir plier sous le poids du péché de sa jeunesse. C'est alors seulement... qu'il donnera libre cours aux manifestations de son amour. Car c'est l'amour qui inspire sa conduite et ses desseins de pardon... Un mouvement de conversion et il ne contiendra plus ses sentiments de tendresse. » Touzard, *L'âme juive...*, *Revue biblique*, 1919, p. 26.

Et ainsi après avoir scruté jusque dans ses moindres replis la conscience du peuple juif et en avoir dévoilé toute la perversité, après avoir prédit les maux qui allaient fondre sur la nation rebelle, après avoir par ses enseignements préparé les âmes, surtout dans la terre d'exil, à l'expiation pour leurs propres fautes et celles d'autrui, le voyant d'Anathoth perçoit, par delà les longues années de l'épreuve, le pardon; son regard découvre une ère de miséricorde et de salut pour Israel, pour Juda et pour toutes les nations.

III. L'AVENIR MESSIANIQUE. — Jérémie, en effet, n'est pas seulement le prophète de la ruine de Jérusalem et de la captivité; si les anathèmes tiennent la plus grande place dans son livre, les prédictions de bonheur n'en sont pas pour autant absentes et viennent enrichir l'héritage de brillantes promesses, légué par les prophètes des siècles passés.

C'est à la fin de sa carrière, à l'heure où tout semblait perdu pour lui-même et son pays, que Jérémie est favorisé des plus belles visions d'avenir, xxx-xxxiii. Ce n'est pas à dire toutefois que quelque lueur d'espérance n'ait illuminé auparavant les plus sombres prévisions, iii, 14-18; xxiii, 3 8; xxix, 19-14. « Dans ces prophéties, ainsi qu'il arrive d'ordinaire, les éléments qui concernent la restauration nationale se fusionnent étroitement avec celles dont le caractère est nettement messianique; il est à peu près impossible de les isoler les uns des autres. » Touzard, *loc. cit.*, p. 27.

1° *La restauration du peuple de Iahvé.* — Naturellement c'est le peuple de Juda et celui des dix tribus qui apparaissent au premier plan des perspectives d'avenir. Prospérité et félicité temporelles deviendront leur partage : les dispersés se rassembleront, iii, 18; xxiii, 3; xxxi, 10; xxxii, 37; xxxiii, 7; ils reviendront, xxxi, 8, 17, dans des demeures et des villes restaurées, xxx, 18, surtout dans les capitales de Samarie et de Jérusalem, xxxi, 4-5, 38-40. Plus nombreux que jadis, xxx, 19, ils seront dans l'abondance de toutes sortes de biens, xxxi, 12 et jouiront de la paix et de la sécurité, xxx, 10; xxxii, 37.

Le point de vue spirituel n'est pas absent de ces réconfortantes perspectives. C'est le repentir qui ouvrira la voie du salut, iii, 21-22; c'est la soumission religieuse à Iahvé qui en obtiendra le pardon et l'oubli des fautes, xxxi, 34; xxxiii, 8; xxx, 9. Toutefois ce qui doit caractériser l'ère de restauration, c'est la conclusion d'une alliance nouvelle, xxxii, 40, bien différente de l'ancienne, xxxi, 31-32. Et ici, l'horizon s'élargit : cette nouvelle alliance, Iahvé sans doute la fera encore avec la maison d'Israël, mais surtout avec les cœurs dociles qui recevront sa loi : « Je mettrai une loi en eux, et dans leur cœur je l'écrirai, et je serai leur Dieu et eux seront mon peuple, xxxi, 33. » Désormais et pour jamais, il sera leur bienfaiteur : « Et je ferai avec eux une alliance éternelle par laquelle je ne cesserai plus de leur faire du bien, xxxii, 40. » Aussi stable que les lois de la nature elle-même cette alliance ne changera plus, xxxi, 35-36; tous enfin pourront acquérir de Dieu une connaissance « plus parfaite, plus universelle et plus intime » (Crampon) et les grâces du salut seront offertes à tous les hommes dans des conditions incomparablement supérieures à celles de l'ancienne loi (selon l'interprétation la plus vraisemblable de xxxi, 34. Cf. Condamin, *op. cit.*, p. 230-231). Tout le passage décrivant les caractéristiques de la nouvelle alliance, d'où est venu le nom même de Nouveau Testament, καινὴ διαθήκη, a été reproduit intégralement par l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Comparer Hebr., viii, 8-12 et Jer., xxxi, 31-34.

Que de telles espérances débordent le cadre même de l'avenir de Juda et d'Israel, c'est ce qu'entrevoit lui-même le prophète, quand il annonce qu'en ces jours-là, on n'aura plus souci de l'arche d'alliance, iii, 16 et que le temple de Jérusalem pourrait bien disparaître tout comme celui de Silo, vii, 14. Ses paroles sur la pérennité du sacerdoce lévitique, xxxiii, 18 n'y contredisent point; entendues, avec tous les commentateurs catholiques, au sens spirituel, elles annoncent le sacerdoce chrétien avec son ministère et son sacrifice, « mais on peut dire aussi que le prophète était éclairé par une lumière divine sur les traits essentiels du salut messianique, et non point sur les temps, les circonstances, les détails; pour ceci il était laissé à ses conjectures probables... Les pro-

phètes n'attendaient pas, pour les temps messianiques, une brusque et complète disparition de l'économie ancienne, mais plutôt son perfectionnement. » Condamin, *op. cit.*, p. 248. Cf. supra l'authenticité de XXXIII, 14-26, col. 859.

2° *Les nations associées au salut.* — Si les nations ne figurent pas au premier plan dans cette vision de la restauration messianique, si elles sont simplement invitées à connaître et à propager la nouvelle du salut d'Israel, XXXI, 10, dont le bonheur et la prospérité les effraieront, XXXIII, 9, celui qui, dès le début de son ministère, a été établi prophète des nations, I, 5 sait le sort qui leur est réservé. C'est le châtiment d'abord : « Prends de ma main cette coupe du vin de ma colère, dit Iahvé, et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'enverrai. Elles en boiront, elles chancelleront, elles seront prises de folie devant l'épée que j'enverrai au milieu d'elles, XXV, 15-16. » « Déjà commence à s'esquisser cette théorie qui tiendra une si grande place dans les documents postérieurs à l'exil et surtout dans la littérature apocalyptique et d'après laquelle l'humiliation des nations, considérées comme formant un bloc hostile à Dieu et à son peuple, constituera le premier acte dans le grand drame du salut d'Israël. » Touzard, *loc. cit,.* p. 25. Ceux-là surtout seront châtiés qui ont contribué au malheur d'Israël, XXX, 11, 16, 20, et la série des oracles contre les nations se complaît dans la description des maux qui les frapperont, XLVI-LI. Mais là aussi surviendra le temps de la miséricorde : « A la fin des jours, je ramènerai les captifs de Moab, d'Ammon, d'Elam, XLVIII, 47; XLIX, 6, 39. » Avec « les méchants voisins d'Israël », arrachés comme eux de leur sol par Iahvé, ils reviendront chacun dans son héritage, XII, 14-15. Ils sont invités à apprendre les voies du peuple de Dieu, à jurer par le nom de Iahvé et à prendre rang au milieu de ce peuple même, XII, 16. Avec toutes les nations, ils reconnaîtront la vanité de leurs idoles, des extrémités de la terre, tous viendront rendre hommage à la puissance de Iahvé, XVI, 19-21; s'assembleront à Jérusalem, après avoir renoncé à l'obstination de leur cœur, III, 17, et seront bénis en Iahvé, IV, 2.

3° *Le roi messianique.* — A ces peuples revenus de leurs égarements et réunis à Juda et à Éphraïm il faut un chef. Si Iahvé reste le pasteur qui rassemble et garde son troupeau, XXXI, 10, fidèlement assujetti, XXX, 9, il partagera aussi ce soin avec des pasteurs selon son cœur, dont les qualités d'intelligence et de sagesse, III, 15 assureront la garde vigilante du troupeau, désormais sans crainte et sans terreur, XXIII, 4. Au-dessus d'eux, à la fois chef, dominateur et roi de l'antique race de David, XXX, 21; XXIII, 5, étroitement uni à Iahvé, un *germe juste* fera régner le droit et l'équité dans le pays, XXIII, 5, 15. Avant Jérémie, le prophète Isaïe, IV, 2, et après lui le prophète Zacharie, III, 8; VI, 12, employaient ce même mot de *germe* pour désigner le Messie. Il méritera d'être appelé *Yahweh-sidqênû*, Iahvé-notre-justice, XXIII, 6. Les anciens voyaient dans cette dénomination une preuve de la divinité du Messie, puisqu'il y recevait le nom incommunicable de Dieu ; mais, selon l'interprétation généralement admise aujourd'hui, c'est le nom composé tout entier « Iahvé-notre-justice » qui est donné au Messie et non pas Iahvé seul. Ce qui veut dire que par le Messie Iahvé manifestera sa justice et fera triompher notre droit. La ville de Jérusalem elle-même n'est-elle pas d'ailleurs qualifiée elle aussi du même titre, XXXIII, 16 ? Cf. le nom d'Emmanuel dans Isaïe, VII, 14. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam*, p. 289-291. On a noté le rapprochement, sans doute intentionnel, du titre attribué au Messie et du nom du roi Sédécias : Iahvé-ma-justice.

Pour compléter ces quelques rares indications relatives au Messie, il faut y joindre ce que dit le prophète de l'avenir glorieux de la capitale du futur royaume. Jérusalem, relevée de ses ruines, apparaîtra comme le trône de Iahvé. Plus n'est besoin désormais, pour manifester la présence divine, de l'arche d'alliance ; qu'elle vienne à disparaître et elle ne sera ni regrettée ni rétablie, III, 16. Pour participer aux bénédictions dont Jérusalem est la source, on viendra à elle de toutes parts, non seulement les Israélites, mais toutes les nations, qui, connaissant la gloire de son nom, XXXIII, 9, s'assembleront auprès du trône de Iahvé, III, 17; IV, 2.

Il convient d'ajouter que la personne même de Jérémie, dont la mémoire fut entourée d'une vénération de plus en plus grande par les Juifs, cf. II Macc., XV, 12-16 et Matth., XVI, 14, a été regardée dès l'antiquité chrétienne comme la figure de Jésus-Christ. Saint Jérôme, dans son commentaire sur le livre du prophète, faisait remarquer à propos du c. XXIII, 9 : *Certe nullum puto sanctiorem esse Jeremia, qui virgo, propheta, sanctificatusque in utero, ipso nomine præfigurat Dominum salvatorem. Jeremias enim interpretatur Domini excelsus. P. L.*, t. XXIV, col. 822. Dans l'interprétation messianique qu'il donne de XI, 18-20, Jérôme se fait l'écho de la tradition lorsqu'il dit : *Omnium Ecclesiarum iste est consensus, ut sub persona Jeremiæ, a Christo hæc dici intelligant, quod ei Pater monstraverit, quomodo eum oporteat loqui, et ostenderit illi studia Judæorum, et ipse quasi agnus ductus ad victimam, non aperuerit os suum... P. L.*, t. XXIV, col. 756. Bossuet dans ses *Méditations sur l'Évangile* a relevé les nombreuses et frappantes ressemblances entre la passion du Sauveur et les souffrances de Jérémie. Cf. Meignan, *Les Prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à David*, Paris, 1893, p. 490-502.

4° *Discussion du texte XXXI, 22.* — N'ayant point fait état du célèbre texte : *Femina circumdabit virum* dans la description de l'avenir messianique, nous devons en établir le sens. Et d'abord les différents textes. Hébreu : כי ברא יהוה חדשה בארץ נקבה תסובב גבר « Car Iahvé a créé une (chose) nouvelle sur la terre : une femme entourera un homme, » ce que saint Jérôme a traduit littéralement : *Quia creavit Dominus novum super terram : Femina circumdabit virum.* Le grec a une leçon très différente : ὅτι ἔκτισεν Κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι, au lieu de ἐν σωτηρίᾳ du *Vaticanus*, le *Sinaiticus* porte εἰς σωτηρίαν et l'*Alexandrinus* ἐν ᾗ σωτηρίᾳ, « Car le Seigneur a fait naître le salut en une plantation nouvelle, les hommes entoureront dans ou pour (leur) salut. » Ce sens est totalement différent de celui de l'hébreu et de la Vulgate, des mots sont traduits qui ne figurent pas dans le texte massorétique, toutefois ces particularités des Septante semblent provenir néanmoins de l'hébreu légèrement modifié. Cf. Condamin, *Le texte de Jérémie, XXXI, 22, est-il messianique ?* dans *Revue biblique*, 1897, p. 396-397. Le syriaque, pour l'ensemble conforme à l'hébreu, dit : « La femme aimera tendrement (caressera) l'homme. » Le Targum enfin offre une glose intéressante : « Car voici : le Seigneur crée une (chose) nouvelle sur la terre et le peuple de la maison d'Israël s'attachera à la Loi. » L'hébreu aurait donc chance de reproduire la leçon primitive s'il n'y avait pas la difficulté, mais sérieuse, de l'interprétation des trois derniers mots de son texte, traduits par saint Jérôme : *Femina circumdabit virum.*

Ceux-ci, en effet, de par leur obscurité même, ont donné lieu aux explications les plus variées, surtout chez les commentateurs non catholiques. Cf. Condamin, *loc. cit.*, p. 398. Chez les catholiques, très nombreux

sans doute sont ceux qui les entendent de l'Incarnation du Verbe, au sens d'Isaïe, vii, 14, depuis saint Jérôme jusqu'aux modernes, Knabenbauer, Trochon, Fillion, en passant par saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure, Corneille de la Pierre, Estius. Mais il ne saurait être ici question d'invoquer en faveur de cette interprétation une tradition patristique. Si l'on excepte saint Jérôme, en effet, qui volontiers dans sa traduction renforçait la note messianique (cf. son commentaire sur Jérémie à ce passage, *P. L.*, t. xxiv, col. 880-881), on ne peut l'établir. Les Pères grecs ne pouvaient guère découvrir l'Incarnation du Verbe dans le texte des Septante, et saint Athanase même, après citation et commentaire de ce texte, se contente de reproduire la version d'Aquila, qu'il entend sans doute dans le sens de la conception virginale du Seigneur, mais sans se prononcer aucunement sur la valeur respective des deux traductions, *P. G.*, t. xxv, col. 205. C'est bien à tort donc que l'on en fait trop souvent le témoin d'une tradition, qui ne peut davantage revendiquer l'autorité des Pères latins antérieurs à saint Jérôme, lesquels utilisaient les anciennes versions latines, dérivées des Septante. Les passages de saint Cyprien et de saint Augustin, ainsi que de quelques autres écrivains ecclésiastiques, invoqués en faveur de cette même tradition ne sont pas à retenir, faute d'authenticité (Cf. Condamin, *loc. cit.*, p. 399-403). La tradition juive enfin, malgré le groupement de certains textes rabbiniques, n'est pas suffisamment nette pour apporter ici son témoignage.

S'il n'existe donc pas de tradition patristique au sujet de l'interprétation de Jer., xxxi, 22, il n'existe pas davantage d'unanimité parmi les exégètes. Faisons d'abord abstraction de ceux qui se croyaient liés par une tradition dont ils n'osaient s'écarter, comme Sanchez. A côté de ceux-ci, nombre de commentateurs catholiques pensent que les termes mêmes du texte ne suggèrent en aucune façon l'idée de l'Incarnation du Verbe dans le sein virginal de Marie, et en cherchent une autre explication, ainsi dom Calmet, le P. Houbigant, L. Reinke et plus récemment Touzard, Condamin. « Aucun des trois mots du texte, fait remarquer ce dernier, ne paraît comporter le sens qui lui est ici prêté (par saint Jérôme) : *a. Femina :* ce n'est pas vierge, mais tout au contraire נְקֵבָה, c'est-à-dire la femme désignée par un mot qui marque spécialement le sexe dans un sens peu favorable à la virginité. — *b. circumdabit* : le verbe hébreu תסובב, pas plus que le latin, ou le français *entourer, environner* ne signifie porter dans son sein. — *c. virum*, גֶּבֶר, signifie *mâle*, et en général *homme*, parfois *mari*, ou *homme vaillant*, mais jamais *le Messie.* » Condamin, *op. cit.*, p. 227.

L'idée de conception virginale du Messie ainsi écartée, il reste à fournir une autre explication du texte. Voici celle qui est ordinairement proposée. Dans le contexte il s'agit manifestement de la période messianique dont une des caractéristiques serait précisément cette chose nouvelle, à savoir qu'Israël si souvent semblable à l'épouse infidèle, entourera désormais de ses bras Iahvé, son époux, et ne voudra plus se séparer de lui. Après tant d'infidélités, maintes fois reprochées par les prophètes et plus particulièrement par Jérémie, ii, 2, 20-25; iii, 8; ix, 2; après tant d'appels divins au retour de l'épouse adultère, jusqu'alors demeurés sans écho, pareille conversion est vraiment chose extraordinaire, chose nouvelle. La version syriaque en traduisant l'hébreu par : la femme aimera tendrement, semble adopter ce sens. L'emploi des mots *femina circumdabit virum* pour exprimer cette idée trouverait son explication dans le langage prophétique fréquemment employé pour signifier les relations de Iahvé et de son peuple. Cette interprétation toutefois, bien qu'en harmonie avec l'ensemble du passage, ne laisserait pas que de forcer quelque peu le sens des mots du texte. C'est pourquoi l'on a cherché, et c'est sans doute la meilleure solution du problème, à corriger ce texte lui-même. Déjà le P. Houbigant, après avoir rejeté l'opinion de ceux *qui credunt hæc verba in virginem Deiparam convenire,* proposait la lecture : נקבה תשוב לגברה, *uxor redibit ad virum suum, nimirum Synagoga ad Deum; qui reditus in prodigii loco jure habebitur, postquam Judæi tot sæculis a Deo suo Messia alienati fuerint. Biblia hebraïca cum notis criticis,* Paris, 1753, t. iv, p. 290. Cette correction est regardée comme probable et admise avec une légère modification par le P. Condamin, *op. cit.*, p. 228. M. Touzard pense également qu'il faut entendre « la phrase très difficile » de Jérémie du « zèle sans précédent avec lequel le peuple s'attachera à Iahvé, considéré comme son époux. » *Revue biblique*, 1919, p. 28.

IV. NOTION DU PROPHÈTE DE IAHVÉ. — Jérémie, constamment en butte aux contradictions de ses contemporains, mais plus particulièrement des prétendus prophètes, est obligé à différentes reprises, de défendre son œuvre en en rappelant l'origine et la nature. De l'ensemble de ces passages, se dégage un enseignement très complet sur le prophétisme en Israël. « Si l'on veut comprendre ce qu'est un *prophète de l'Ancien Testament*, il faut l'étudier surtout dans le livre de Jérémie. On y verra la mission surnaturelle du prophète nettement caractérisée : la vocation irrésistible par laquelle Dieu choisit et désigne librement le porteur de sa parole; les révélations dont l'origine est manifeste pour l'âme qui les reçoit; une force surhumaine soutenant le prophète dans son redoutable ministère, sans l'empêcher cependant de courir maints dangers, de subir de mauvais traitements, d'éprouver de nombreux déboires; la condamnation rigoureuse des contrefaçons de la prophétie; la distinction parfaitement tranchée entre les *vrais prophètes*, envoyés par Iahvé et prêchant sa parole, et les *faux prophètes* qui s'ingèrent dans les mêmes fonctions sans mission, sans mandat, prôneurs de leurs propres idées sous le titre usurpé de « parole de Iahvé » i, ii, 8, 26, 30; v, 13, 31; vi, 13; xiv, 13-16; xv, 15-21; xx, 7-13; xxiii, 9-40; xxvi, 12-19; xxvii, 16; xxviii; xxix, 20-32; xxxvi, 1-3, 27-32; xxxvii, 18; xlii, 7. » Condamin, *op. cit.*, p. xxxv. Particulièrement importants sont les ỷ. 1-13 du c. xx pour démontrer contre le rationalisme le caractère surnaturel de l'inspiration et des révélations dont est favorisé le prophète qui a nettement conscience de parler au nom de Iahvé. Cf. Condamin, *La mission surnaturelle des prophètes*, dans *Études*, 5 janvier 1909. Non moins importants les chapitres xxvii à xxix où la lutte contre les faux prophètes amène le véritable envoyé de Iahvé à affirmer l'origine divine de sa vocation et de sa mission contre les usurpateurs d'un rôle qu'ils n'ont pas reçu de Dieu.

I. — Principaux commentateurs. — 1° *Catholiques.* — Origène, *Homélies XX*, sur Jérémie i-xx, édit. Klostermann, dans le *Corpus* de Berlin, Origène, t. iii, 1901 et dans *P. G.*, t. xiii, col. 256-534; traduction latine par S. Jérôme, *P. L.*, t. xxv, col. 585-692; Théodoret, *Commentaire*, *P. G.*, t. lxxxi, col. 495-760; S. Éphrem, *Commentaire de Jérémie*, édition romaine, syro-latine, 1740, t. ii; S. Jérôme, *Commentariorum in Jeremiam prophetam libri sex*, *P. L.*, t. xxiv, col. 679-900 (Les 32 premiers chapitres seulement); W. Strabon, *Glossa ordin. in Jerem.*, *P. L.*, t. cxiv, col. 9-62; Raban Maur, *Expositiones super Jeremiam prophetam libri viginti*, *P. L.*, t. cxi, col. 793-1182; Rupert de Deutz, *In Jeremiam prophetam commentariorum liber unus*, *P. L.*, t. clxvii, col. 1363-1420; S. Thomas d'Aquin, *In Jeremiam prophetam expositio* (s'arrête au cours du c. xlii);

Capella, *Commentaria in Jeremiam prophetam, in cartusia Scalae Dei*, 1586; Maldonat, *In Jeremiam commentarium*, 1609; Sanchez (Gasparis Sanctii) S. J., *In Jeremiam prophetam commentarii cum paraphrasi*, Lyon, 1618; Corneille de la Pierre, *Commentarius in quatuor prophetas majores*, 1re édit., 1621; Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Jérémie et Baruch*, 1re édit., 1707-1716; Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis et versione latina*, Paris, 1753, t. IV; Trochon, *Jérémie*, dans *La Sainte Bible avec commentaires*, Paris, 1878; Ant. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Jeremias*, Wurzbourg, 1880; Leo Ad. Schneedorfer, *Das Weissagungsbuch des Profeten Jeremia*, Prague, 1881; J. Knabenbauer, *Commentarius in Jeremiam prophetam*, dans *Cursus Scripturæ sacræ*, Paris, 1889; Fillion, *La Sainte Bible commentée*, t. VI; Aug. Crampon, *La Sainte Bible traduite en français sur les textes originaux*, t. V, *Les Prophètes*, Paris, 1901; Leo Ad. Schneedorfer, *Das Buch Jeremias*, dans *Kurzgefasstes wissenschaftliches Kommentar... des A. T.*, Vienne, 1903, t. III; A. Condamin, *Le livre de Jérémie, traduction et commentaire*, dans *Études bibliques*, Paris, 1920.

2° *Non catholiques.* — Les principaux commentateurs juifs, surtout Sal. Iarchi ou Rashi et Dav. Kimchi; les principaux réformateurs, Zwingle, Bucer, Calvin; beaucoup de théologiens du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle ont écrit des commentaires sur Jérémie, citons seulement : W. Loth, *Commentary upon the Prophecy and Lamentations of Jeremiah*, Londres, 1718; J. D. Michaelis, *Observationes philologicæ et criticæ in Jeremiæ vaticinia*, Gœttingue, 1743; Herm. Venema, *Commentarius ad librum prophetiarum Jeremiæ*, Leuwarden, 1765; au XIXe siècle : J. G. Eichhorn, *Die hebraischen Propheten*, Gœttingue, 1819; J. G. Dahler, *Jérémie traduit sur le texte original, accompagné de notes explicatives, historiques et critiques*, Strasbourg, 1825; Rosenmüller, *Scholia in V. T.*, t. VIII, Leipzig, 1826; Aug. Kueper, *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex*, Berlin, 1837; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Stuttgart, 1840-1841; G. Hitzig, *Der Prophet Jeremia erklärt*, Leipzig, 1841; E. Henderson, *The book of the prophet Jeremiah and that of the Lamentations translated from the original Hebrew, with a commentary*, Londres, 1851; W. Neumann, *Jeremia von Anatoth, Die Weissagungen und Klagelieder*, Leipzig, 1856-1858; K. H. Graf, *Der Prophet Jeremia erklärt*, Leipzig, 1862; C. W. Ed. Naegelsbach, *Der Prophet Jeremia theologisch-homiletisch bearbeitet*, Bielefeld et Leipzig, 1868; C. F. Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Jeremia*, Leipzig, 1872; R. Payne Smith, *Jeremiah*, dans *The Holy Bible, The speaker's Commentary*, Londres, 1875; Edouard Reuss, *Les Prophètes*, Paris, 1876, t. I; A. W. Streane, *The book of the Prophet Jeremiah*, Cambridge, 1881; 2e édit. 1913, dans *Cambridge Bible for schools and colleges*; J. K. Cheyne, *Jeremiah*, dans *The Pulpit Commentary*, London, 1883; F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia*, Gœttingue, 1894; 2e édit., 1907; B. Duhm, *Das Buch Jeremia erklärt*, Tubingue, 1901; B. Duhm, *Das Buch Jeremia in den Versmassen der Urschrift übersetzt*, Tubingue, 1903; C. H. Cornill, *Der Prophet Jeremia*, 3e édit., Munich, 1905; C. von Orelli, *Der Prophet Jeremia*, 3e édit., Munich, 1905; S. R. Driver, *The book of the Prophet Jeremiah*, Londres, 1906; J. W. Rothstein, *Das Buch Jeremia*, dans *Die heilige Schrift des A. T.* de Kautzsch, Tubingue, 1909, t. I; A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentations*, Edimbourg, 2 vol., 1910-1912; L. Elliot Binns, *The Book of the Prophet Jeremiah with introduction and notes*, Londres, 1919; P. Volz, *Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt*, dans le *Kommentar zum A. T.* de E. Sellin, Leipzig, 1922.

II. OUVRAGES A CONSULTER. — 1° *Questions générales.* — Francis E. Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New-York, 1906, part. II, p. 266-293; Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel biblique, Ancien Testament*, Paris, 1920, t. II, p. 314-361; J. B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1922, t. II, p. 262-280; V. Ermoni, art. *Jérémie (Le Prophète)* et *Jérémie (Le livre)* dans F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1257-1281; R. Cornely, *Historica et critica introductio in V. T. libros sacros*, Paris, 1887, t. II, p. 359-402; S. R. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, Edimbourg, 1898, p. 247-277; Carl Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1912, p. 533-573; Edouard Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, Malines, 1921, fasc. 2-3, p. 207-302; Lucien Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1914, t. I, p. 377-420; S. Mayer, art. *Jeremias* dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., 1889, t. VI, 1292-1302; F. Buhl, art. *Jeremias, der Prophet*, dans Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1900, t. VIII, p. 646-660; A.-B. Davidson, art. *Jeremiah*, dans Hastings, *A Dictionary of the Bible*, 1899, t. II, p. 569-578; Wilhelm Erbt, *Jeremia und seine Zeit*, Gœttingue, 1902; Edouard Bruston, *Jérémie et son temps*, Paris, 1906; Ch. F. Kent, *The Sermons, Epistles and Apocalypses of Israel's prophets*, Londres, 1910; John Skinner, *Prophecy and religion, Studies in the life of Jeremiah*, Cambridge, 1922.

2° *Théologie du prophète.* — L. Reinke, *Die Messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A. T.*, Giessen, 1861, t. III, p. 414-602; Le Hir, *Les trois grands Prophètes, Isaie, Jérémie, Ezéchiel*, édit. Grandvaux, Paris, 1877, p. 258-281; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-B., 1899, p. 244-264; O. Procksch, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten*, Leipzig, 1902, p. 70-92; B. Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, 1905, t. I, p. 251-275; Ch. Jean, *Jérémie, sa politique, sa théologie*, Paris, 1913; Du même, *De l'originalité de Jérémie*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1914, p. 423-438; J. Touzard, *L'âme juive au temps des Perses*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 451-488; 1918, p. 336-402; 1919, p. 5-88.

A. CLAMER.

JÉRÉMIE II TRANOS, patriarche de Constantinople à la fin du XVIe siècle. Né vers 1530, à Anchialo, sur la mer Noire, il eut pour maîtres dans les lettres grecques les meilleurs professeurs du temps, entre autres, Hiérothée, Arsène et Damascène, qui devaient tous les trois obtenir plus tard une métropole. Élevé lui-même au siège de Larissa, en Thessalie, vers 1565, Jérémie gouvernait en paix son diocèse, quand le choix de ses collègues dans l'épiscopat le porta, le 5 mai 1572, au trône patriarcal, devenu vacant par la démission forcée de Métrophanes II. Il officia pour la première fois en cette qualité le 15 mai, jour de l'Ascension. Mais son prédécesseur Métrophanes, devenu son rival, travailla si bien les esprits et les autorités turques, qu'il réussit à chasser Jérémie, le 29 novembre 1579. Ce ne fut d'ailleurs qu'une retraite momentanée, car le vieux Métrophanes étant mort le 9 août 1580, Jérémie put dès le 13 août remonter sur le trône. Il en fut chassé de nouveau en 1584, le 22 février, et exilé à Rhodes. Son successeur Pachôme II, métropolite de Césarée, ne régna qu'un an; il fut renversé le 20 février 1585 par Théolepte II, métropolite de Philippopoli, qui dut à son tour céder la place, d'abord aux diacres Néophyte et Nicéphore, partisans de Jérémie, puis à Jérémie lui-même, le 4 juillet 1589. Ces continuels chassés-croisés n'allaient pas sans de grosses dépenses, et Jérémie, pour éviter la banqueroute, prit lui-même en quêteur le chemin de la Russie. Arrivé à Smolensk le 15 juin 1588, il n'était de retour sur le Bosphore qu'au début de 1590. Il eut du moins la satisfaction de garder le trône patriarcal sans avoir à subir de nouveaux assauts de ses compétiteurs, et il mourut à la fin de septembre 1595, comme l'a démontré A. Papadopoulos-Kerameus dans le *Bessarione*, Rome, 1905, p. 286-290. Cette existence mouvementée ressemble à celle de tous les patriarches des cinq derniers siècles, et il n'y aurait pas lieu de s'y arrêter dans ce dictionnaire, si chacun des trois passages de Jérémie sur le trône œcuménique n'avait été marqué par des incidents étroitement liés avec l'histoire générale de l'Église. Nous voulons parler de la correspondance du patriarche avec les théologiens protestants de Tubingue, de son attitude envers la réforme du calendrier grégorien, et enfin de l'érection du patriarcat de Moscou.

I. JÉRÉMIE II ET LES PROTESTANTS. — Les protestants ont essayé en tout temps d'attirer à leur parti les chrétiens d'Orient. Dès 1559, Mélanchton avait

entamé des relations avec le patriarche Joasaph, pour lequel il avait remis une lettre fort intéressante à Démétrius, diacre du patriarcat, *Epistolæ Melanchtonis*, l. III, ep. xxxvi; Emmanuel de Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ*, Rome, 1739, p. 73-74. Un autre théologien protestant, David Chytraeus (Kochhafe), de retour, en 1569, d'un long voyage en Orient, avait prononcé à Wittenberg un discours retentissant, dans lequel, tout en faisant des réserves sur certaines pratiques qualifiées de superstitieuses, il affirmait que dans l'ensemble, grecs et luthériens avaient une croyance presque identique. *Davidis Chytraei oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore in Græcia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia*, etc., Wittenberg, 1582. Mais c'est avec Jérémie II que l'orthodoxie grecque formula pour la première fois sa croyance sur les principaux articles du luthéranisme. L'empereur Maximilien II ayant envoyé à Constantinople, en qualité d'ambassadeur, David von Ungnad, celui-ci s'adjoignit en qualité de prédicateur Étienne Gerlach, répétiteur à l'université de Tubingue et compatriote de Mélanchton. Gerlach arriva à destination le 6 août 1573. Il était porteur d'une lettre de Martin Crusius, professeur de théologie à Tubingue, pour le patriarche Jérémie. Ce document, daté du 7 avril 1573, n'avait d'autre but que de prendre langue. Dans une nouvelle lettre, en date du 15 septembre 1574, et signée de Jacques Andreæ, chancelier de l'université de Tubingue, et de Martin Crusius, le but cherché est nettement marqué, et il était rendu plus manifeste encore par le document qui accompagnait la lettre, et qui n'était autre que la confession d'Augsbourg, traduite en grec par Paul Dolscius et imprimée à Bâle, chez Jean Oporinus, en 1559. Ce fut seulement le 24 mai 1575 que Gerlach put remettre le tout au patriarche. Une année plus tard, presque jour pour jour, le 15 mai 1576, la réponse du patriarche fut portée à l'ambassadeur impérial. Elle traite en 21 articles des points sur lesquels la doctrine grecque s'éloigne plus ou moins du luthéranisme, et, dans un dernier chapitre, elle réfute les prétendus abus dont les luthériens avaient demandé l'abrogation. Partie pour l'Allemagne le 20 mai, la réponse patriarcale arriva à Tubingue le 18 juin. Fort déçus, les doctes professeurs ne mirent pas moins d'un an à élaborer leur réplique. Celle-ci porte la date du 18 juin 1577; elle fut reçue par Gerlach le 31 décembre de la même année : on y avait joint une traduction grecque du *Compendium theologiæ* de Jacques Heerbrand, munie d'une dédicace en date du 1er octobre 1577, et une pendule *made in Germany*. Comme le patriarche était en tournée, il ne put recevoir le document que le 4 mars 1578, alors qu'il se trouvait en Thessalie. Sa réponse dogmatique ne fut prête qu'au mois de mai 1579. Dans l'intervalle, Étienne Gerlach, rappelé en Allemagne, avait dû quitter Constantinople. Le 30 mai 1578, il avait pris congé de Jérémie, et, le 4 juin, il était parti non sans un vif regret pour le piteux échec de ses négociations. Ce regret perce pour ainsi dire à chaque page de son *Türckisches Tagebuch*, Francfort-sur-le-Main, 1674, in-fol., 22 f., 552 p., 18 f. : curieux journal, où il a enregistré une foule de particularités précieuses concernant les personnes qu'il avait fréquentées et les faits qui étaient venus à sa connaissance.

Sans s'occuper du manuel de Heerbrand, Jérémie II, dans sa seconde réponse, traite des six points suivants : De la procession du Saint-Esprit, du libre arbitre, de la justification et des bonnes œuvres, des sept sacrements, de l'invocation des saints et enfin de la vie monastique. A l'exception du premier article, la doctrine qu'il y expose ne s'éloigne pas de celle des catholiques. Aussi les professeurs de Tubingue lui opposèrent-ils une longue réplique, datée du 24 juin 1580, alors que Jérémie n'occupait plus le trône patriarcal. Mais une fois revenu au pouvoir, Jérémie ne laissa pas sans réponse le factum luthérien. Sa réplique, achevée au mois de mai 1581, fut expédiée le 6 juin. Il y est de nouveau question, mais en termes plus brefs, de la procession du Saint-Esprit, du livre arbitre, des sacrements, de l'invocation des saints, de la confession et de la vie monastique. Le patriarche laisse voir la fatigue qu'il éprouve à se répéter; et, pour finir, il demande à ses correspondants de ne plus lui reparler de ces questions. Les professeurs de Tubingue ne se le tinrent pas pour dit, et ils rédigèrent une dernière réponse, à laquelle Jérémie opposa cette fois un dédaigneux silence. Ainsi se termina cette correspondance fameuse, dont les monuments sont encore aujourd'hui fort utiles à consulter. Ils ont été publiés dans les recueils suivants, que nous rangeons par ordre de date : 1° *Censura orientalis Ecclesiæ de præcipuis nostri sæculi hæreticorum dogmatibus, Hieremiæ Constantinopolitano patriarchæ, judicii et mutuæ communionis caussa, ab orthodoxæ doctrinæ adversariis, non ita pridem oblatis. Ab eodem patriarcha Constantinopolitano, ad Germanos græce conscripta : a Stanislao autem Socolovio, serenissimi Stephani Poloniæ regis theologo, ex græco in latinum conversa, ac quibusdam annotationibus, ad proprias Græcorum opiniones respondentibus illustrata.* Cracovie, 1582, in-fol., 236 p.; Dilingen, 1582, in-8°, 8 f., 399 p.; Cologne, 1582, in-8°, 8 f., 417 p.; Paris, 1584, in-8°, 6 f. non chiffrés et 178 f. chiffrés. Cette édition ne contient que la traduction latine de la première réponse de Jérémie. Socolov en avait obtenu le texte grec de l'archimandrite Théolepte, le même sans doute que le futur patriarche, rival de Jérémie. — 2° *Acta et scripta theologorum Wittembergensium, et patriarchæ Constantinopolitani D. Hieremiæ : quæ utrique ab anno M. D. LXXVI. usque ad annum M. D. LXXXI. de Augustana confessione inter se miserunt : græce et latine ab iisdem theologis edita.* Witebergæ in officina hæredum Johannis Cratonis. Anno M. D. LXXXIIII. In-fol. de 10 f. non chiffrés, 384 p. et 4 f. non chiffrés, dont le dernier blanc. Ce rarissime et précieux volume contient toutes les pièces mentionnées ci-dessus, en grec et en latin. — 3° *Acta orientalis Ecclesiæ contra Lutheri hæresim monumentis, notis, ac dissertationibus illustrata, opera, ac studio D. Emmanuelis a Schelstrate sac. theol. doct. bibliothecæ Vaticanæ præfecti, basilicæ principis apostolorum de Urbe canonici, una cum epistola Christophori Ranzovii adversus Lutheranorum errores.* Rome, 1739. In-fol. de xx-982 p. 4 f. pour la première partie, et xxxiv p. pour la seconde partie. Ouvrage posthume fort intéressant, mais ne contenant que les parties principales des diverses réponses de Jérémie avec d'abondants commentaires. — 4° *Liber qui vocatur Judex veritatis distinctus in partes duas. Tomus primus qua* (*sic*) *orthodoxæ nostræ sanctæque Christi Ecclesiæ orientalis dogmata et mysteria continentur, quæ a sanctissimo viro Jeremia, qui tunc temporis clavos patriarchalis et œcumenici throni gubernabat, composita sunt, annoque MDLXXVI. ad Lutheranos qui Tubingæ* (*Germaniæ urbs est*) *erant, missa. Ternæ itidem ejusdem ad illos responsiones. Altera nunc vice diligentia et labore Gedeonis Cyprii hieromonachi Hierosolymitani edita.* Lipsiæ, litteris Breitkopfiis, 1758, in-4° de 8 f. et 244 p. *Tomus secundus in quo continentur Augustana Confessio seu Lutheranorum religionis omnia dogmata et articuli. Primum secundumque et tertium responsum ad tria patriarchæ Constantinopolitani D. Jeremiæ responsa. Editio secunda cum diligentia ac sumptibus Gedeon hieromonachi.* In-4° de 254 p. Cette édition reproduit, mais dans un ordre différent, tous les documents parus dans celle de Wittenberg; il y manque pourtant les lettres secondaires. — 5° J. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας. Τὰ

συμβολικὰ βιβλία, Athènes, 1883, t. I, p. 124-264. Cette édition ne contient que les trois réponses de Jérémie, précédées d'une introduction historico-dogmatique, p. 78-123.

Quant à la valeur dogmatique de ces documents, les uns la portent aux nues, et les autres lui dénient toute valeur. Les deux jugements sont excessifs. S'il est vrai que Jérémie s'est approprié, sans le dire, des pages entières de Joseph Bryennios, de Syméon de Thessalonique, de Nil Cabasilas, pour ne pas parler des anciens Pères, il n'en reste pas moins établi que la doctrine qu'il énonce est celle de son Église; et ce premier jugement officiel de l'orthodoxie grecque sur le luthéranisme, loin d'être favorable aux novateurs, porte, au contraire, une formelle condamnation de leur doctrine. Les réponses de Jérémie ont pour nous la valeur d'un témoin autorisé; que faut-il de plus pour leur assurer dans l'histoire du dogme une place fort honorable? Sur cette question, voir Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im XVI Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 87-100; A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa* (*Ecclesiæ græco-russicæ*) *ad lumen catholicæ doctrinæ examinata et discussa*, Florence, 1911, p. 453-463. Ces deux auteurs, le dernier surtout, donnent d'abondantes références à la littérature antérieure; il n'y a pas lieu de reproduire ici leurs indications bibliographiques, qu'il serait aisé d'enrichir encore sur plus d'un point.

II. Jérémie II et la réforme du calendrier. — De ce que Jérémie ait condamné le luthéranisme, d'aucuns se sont avisés de voir en lui un ami du catholicisme, presque un autre Bessarion. Deux incidents survenus durant son second patriarcat vont nous montrer si ce jugement est fondé. En 1580, lors de la visite apostolique à Constantinople de Pietro Cedolino, évêque de Nona, en Dalmatie, Jérémie avait exprimé à l'envoyé du Saint-Siège sa sympathie pour le pape, tout en regrettant de ne pouvoir en donner des témoignages publics, par crainte, disait-il, de la tyrannie turque. Deux ans plus tard, en 1582, arrivait à Constantinople, parmi les secrétaires de Jacopo Soranzo, ambassadeur de Venise, un autre envoyé du Saint-Siège, Livio Cellini, que le pape Grégoire XIII avait chargé de négocier avec le patriarche l'introduction en Orient de la réforme du calendrier, qu'il venait de décréter. D'une première entrevue, qui eut lieu au mois de mai 1582, Cellini emporta les meilleures impressions. Jérémie avait reçu avec bienveillance le mémoire relatif à la réforme, et il avait dit sa gratitude pour l'admission au collège grec de Rome de ses deux neveux, Constantin et Alexandre Lascaris. Dans une seconde audience, qui eut lieu le 28 juin, il fut surtout question des sommes d'argent que le patriarche devait, précisément à cette époque, verser au sultan. Quant à la réforme, on continuait à l'étudier. Sur ses entrefaites, on apprit à Constantinople que le pape venait de publier la bulle de réforme sans attendre la réponse du patriarche. Celui-ci, se croyant joué, refusa de continuer la conversation. Tout au plus finit-il par consentir à signer un document destiné au cardinal Sirleto et à s'en remettre à Gabriel Sévère, métropolitain de Philadelphie, en résidence à Venise, pour l'adoption éventuelle de la réforme dans les territoires de la Sérénissime République. Le document destiné à Sirleto fut remis à Cellini le 7 juillet. A la façon dont Sirleto en parle dans une lettre du 18 août 1582 à Guilio Carrara, évêque de Réthino, *cod. Vatic. lat. 7093*, f° 300, le document consistait en une dissertation sur le cycle pascal, suivie de textes patristiques relatifs au même objet. J. Schmid, *Historisches Jahrbuch*, t. IV, p. 78, a cru le retrouver dans l'opuscule signé de Jean Zygomalas, secrétaire de Jérémie, que contient le *cod. Vat. lat. 6531*, f° 215. J'estime qu'il s'agit plutôt du traité revêtu de la signature autographe de Jérémie que garde le *cod. Vatic.græc. 1902*, f° 153-156. Cette pièce répond beaucoup mieux que la précédente à l'appréciation de Sirleto, comme il sera aisé de s'en apercevoir, quand elle aura vu le jour dans une collection de documents relatifs à cette affaire actuellement en préparation. Le patriarche s'était déclaré prêt à accepter la réforme, mais avec les « modalités qu'il proposait », et celles-ci étaient telles que Cellini écrivant plus tard, le 20 mai 1583, à Sirleto, faisait ce pittoresque aveu : « *sendomi alla fine chiarito, che la penna di detto monsignor patriarca è stata diversa dalla lingua* ». *Cod. Vat. lat. 6195*, f° 819, cité par J. Schmid, dans *Historisches Jahrbuch*, t. III, 1882, p. 558. Quant à la lettre à Gabriel Sévère, il n'y était nullement question de pourparlers à poursuivre, mais simplement de l'uniformité à sauvegarder dans l'Église du Christ, chose impossible à obtenir à moins de rester fidèlement attachés à la doctrine des Pères exposée par Matthieu Blastarès dans son traité sur la Pâque. Voir la lettre en question dans le *Cod. Vat. græc. 1485*, f° 77. Du reste, au lieu de s'aboucher avec le métropolitain de Philadelphie, Rome préféra recourir à une autre tentative directe auprès du patriarche, par l'intermédiaire de deux grecs de Corfou, Michel Eparcho et Jean Buonafè. Grégoire XIII adressa une lettre particulière à Jérémie le 5 février 1583. Theiner, *Annales ecclesiastici*, ad. an. 1583, n. 45, t. III, p. 435. Et pour appuyer sa missive, il y joignit quelques cadeaux. Arrivés à Constantinople au mois de juin 1583, les deux envoyés pontificaux ne négligèrent rien pour réussir dans leur mission, dont le seul résultat appréciable fut une lettre de Jérémie au pape datée du mois d'août. Le patriarche remerciait pour les cadeaux, et demandait un délai de deux années pour opérer la réforme du calendrier. Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiæ*, p. 249-252; A. Démétracopoulos, Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων ἐν τῇ Νεοελληνικῇ φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα μετὰ καί τινων προσθηκῶν, Trieste, 1872, p. 17-18; É. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIe siècle*, Paris, 1885, t. II, p. 377. A Rome, on prit au sérieux ces belles promesses, et, au début de 1584, Jean Buonafè fut chargé d'une nouvelle mission pour Jérémie, à qui il devait remettre une lettre du pape datée du 7 mars, Theiner, *ibid.*, ad an. 1584, n. 133. A en croire un rapport d'Eparcho à Sirleto en date du 4 avril 1584, Jérémie aurait même eu l'intention de publier la réforme dans les îles soumises à Venise, *Cod. Vat. lat.*, *6185*, f° 338. Tous ces projets s'évanouirent avec la chute de Jérémie renversé par Pachôme au mois de février. Du reste, étaient-ils sincères? Il est assurément permis d'en douter. Au moment même où Jérémie laissait croire aux envoyés de Rome la prochaine adoption de la réforme, il l'avait déjà condamnée à leur insu en termes formels dans plusieurs documents officiels. L'un d'eux est du mois de février 1583; il est adressé au doge de Venise Nicolo da Ponte. Sophocle Œconomos l'a publié pour la première fois, mais avec la date erronée de 1582, dans la brochure, Βίος Γρηγορίου Εἰρηνουπόλεως καὶ Βατοπαιδίου, Athènes, 1860, p. 58-62; il a été reproduit par C. Sathas, Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ πατριάρχου Ἱερεμίου Β' (1572-1594), Athènes, 1870, p. 26-28, et par J. Veloudo, Χρυσόβουλλα καὶ γράμματα τῶν οἰκουμενικῶν πατριαρχῶν, Venise, 1873, p. 6-12; *ibid.*, 1893, p. 12-19. Aux Arméniens de Léopol, en Galicie, le patriarche avait tenu un langage encore plus nettement hostile dans un acte synodal du 20 novembre 1582, publié pour la première fois par Jacques Méloétas aux f° 2ro-3vo d'une rarissime plaquette intitulée : *De calendario novo gregoriano Jeremiæ archiepiscopi Constantinoupoleos*, Νέας Ῥώμης, *et œcumenici patriarchæ judicium, una cum aliis quibusdam ejusdem ad Germanos*

literis, quas attulit modo Ἰάκωβος ὁ Παρκεθύμης Μηλοήτας, ***natione græcus, ex insula Pathmo oriundus,*** Francofurti ad Oderam, excripsit typis Andreas Eichorn. M. D. XC, in-4°, de 12 fol. non chiffrés. Le même texte se retrouve, avec d'importantes variantes, dans le patriarche Dosithée de Jérusalem, Τόμος ἀγάπης, Jassi, 1698, p. 538-540; dans C. Sathas, *op. cit.*, p. 28-32; dans M. Gédéon, Κανονικαὶ Διατάξεις, t. I, p. 34-38. Traduction latine de Crusius, dans l'édition du *Chronicon Ecclesiæ græcæ Philippi Cyprii*, publiée par Henricus Hilarius,Leipzig et Francfort, 1687, en appendice non paginé. En termes plus amers encore, Jérémie avait écrit à cette occasion au prince d'Ostrog, Constantin, pour lui demander d'user de toute son influence afin d'empêcher la prétendue réforme de pénétrer en Ruthénie. La pièce, encore inédite, se trouve dans le *cod. Vatic. lat. 6417*, f° 39, sous ce titre : *Patriarcharum Constantinopolitani et Alexandrini litteræ synodicæ ad ducem Ostroviæ Rutenum de calendario correcto a Sede Apostolica.* Elle est analysée par J. Schmid, *Historisches Jahrbuch*, t. III, 1882, p. 564-565. Et quand Possevino affirmera plus tard dans sa *Moscovia*, Cologne, 1597, p. 216, que Jérémie avait promis au pape d'introduire le nouveau calendrier, le patriarche, informé de cette assertion par Crusius, s'empressera de la démentir dans une longue lettre justificative, datée du mois de septembre 1589, et publiée par Jacques Méloétas, *op. cit.*, f° 5. C'est sans doute à ce double document que fait allusion Mélétius Pigas, protosyncelle d'Alexandrie, quand il parle, dans une lettre du 19 septembre 1584, d'un synode tenu à Constantinople, en présence des quatre patriarches ou de leurs représentants, pour condamner la réforme grégorienne. E. Legrand, *Lettres de Mélétius Pigas antérieures à sa promotion au patriarcat publiées d'après les minutes autographes*, Paris, 1902, p. 121. Un τόμος fut promulgué à cette occasion, assure Mélétius, et ce qualificatif convient assez à la lettre aux arméniens de Léopol. Elle est d'ailleurs identique pour le fonds, sinon dans la forme au fameux tomos d'Alexandrie rédigé par Mélétius Pigas lui-même pour le synode en question et publié d'abord dans le volume de Porphyre Ouspenskij, *Le patriarcat d'Alexandrie*, Saint-Pétersbourg, 1898, t. I, p. 140-152, puis par É. Legrand, *op. cit.*, p. 138-155. Un peu plus tard, les grecs de Venise, ayant sollicité de Jérémie par de l'organe leur chef Gabriel Sévère, l'autorisation d'adopter le nouveau calendrier à cause de leur séjour en pays latin, le patriarche leur répondit qu'il ne fallait même pas y songer. La pièce se trouve dans Dosithée, τόμος ἀγάπης, p. 540-541, dans C. Sathas, *op. cit.*, p. 32-34, dans J. Veloudo, *op. cit.*, p. 13-17, 2e édit., p. 20-24, dans M. Gédéon, *op. cit.*, p. 38-40. Le document est du mois de juillet, indiction III, c'est-à-dire de 1590. Et pour bien montrer qu'il n'avait jamais entendu pactiser avec Rome sur ce point, l'Orient orthodoxe, réuni en concile plénier, le 12 février 1593, à Constantinople, sous la présidence du même Jérémie, pour le règlement des affaires de Russie, condamna en termes solennels la réforme grégorienne dans un acte dont nous parlerons plus bas et qui porte la signature de trois patriarches et de quarante évêques. La conclusion s'impose : aussi bien vis-à-vis d'une réforme purement scientifique que sur les questions dogmatiques, Jérémie se montra d'une intransigeance farouche; grâce à lui, les Grecs retardent encore aujourd'hui sur le reste du monde, non moins fiers de ce schisme astronomique que de l'autre. Avec la même d'énergie, Jérémie s'était opposé, mais en vain, à l'établissement des jésuites à Constantinople, en 1583. Voir É. Legrand, *Relation de l'establissement des PP. de la Compagnie de Jésus en Levant*, Paris, 1869, p. 5. Ce qui ne l'empêchait pas de gémir sur le déplorable état d'ignorance où croupissait son clergé, dont il aurait voulu relever le prestige en formant, comme il l'écrivait à Margounios, « des ouvriers dignes de cultiver cette vigne du Seigneur qui ne veut pas être labourée par des ânes. » S'il est vrai, comme on l'assure, que le pape Grégoire XIII avait conçu le dessein, en 1584, lors de l'exil de Jérémie à Rhodes, d'appeler à Rome le patriarche déchu et de l'élever au cardinalat, comme un autre Bessarion, il faut avouer que l'on se faisait à Rome beaucoup d'illusion sur son orthodoxie.

III. Jérémie II et le patriarcat de Moscou. — L'érection à Moscou d'un nouveau patriarcat est le grand événement du troisième passage au pouvoir de Jérémie. Notons-le toutefois, il n'était pas patriarche en titre quand il entreprit le voyage de Moscou. Revenu d'exil grâce à l'intervention de l'ambassadeur de France auprès de la Sublime Porte, il avait trouvé le trône patriarcal occupé par son rival Théolepte; et quand celui-ci finit par céder la place à un concurrent, le diacre Nicéphore, ancien protosyncelle de Jérémie, ce dernier avait déjà pris le chemin de la Russie. Ce n'est qu'à son retour, durant une halte chez Jean Zamosjski, grand chancelier de Pologne, qu'il apprit par une lettre de Pierre, voïvode de Moldovalachie, que le sultan lui avait restitué son siège le premier jour du ramadham, c'est-à-dire le 4 juillet 1589. La lettre du voïvode, restée inconnue aux historiens de Jérémie, porte la date du 25 septembre 1589; elle est imprimée dans le rarissime recueil de Jacques Méloétas, *De calendario novo gregoriano*, Francfort, 1590, f° 10. Le détail n'est pas sans importance : il nous montre que lors des négociations de Moscou, Jérémie n'avait d'autre caractère officiel que celui d'avoir été patriarche, et de ne l'être plus. Quoi qu'il en soit, nous devons rappeler ici en quelques mots ce grave événement. Les détails nous en ont été transmis par un témoin oculaire, Arsène, archevêque d'Elassona, dans un curieux poème imprimé pour la première fois comme de la simple prose par Pasini, *Codices manuscripti bibliothecæ regiæ Taurinensis Athenæi*, Turin, 1740, in-fol., p. 433-469. Il se trouve en latin dans Wichmann, *Sammlung kleiner Schriften zur Kenntnis des russischen Reichs*, Berlin, 1820, t. I, p. 57-123, dans A. de Starczewscki, *Historiæ ruthenicæ scriptores exteri sæculi XVI*, Berlin et Saint-Pétersbourg, 1842, et dans *P. G.*, *lat. tantum edita*, t. LXXXI, col. 885-910, t. II; en français dans A. Galitzin, *Document relatif au patriarcat moscovite 1589*, Paris, 1857. La forme poétique est rétablie dans l'édition grecque de Sp. Zampelios, Καθίδρυσις πατριαρχείου ἐν Ῥωσσίᾳ, Athènes, 1859, p. 27-68, et dans C. Sathas, *op. cit.*, p. 35-81. Des détails nouveaux sont fournis par les *Mémoires* de ce même Arsène d'Elassona, découverts et publiés en partie par A. Dmitrievskij, *Travaux de l'académie théologique de Kiev*, t. XXXVIII, 1898, fasc. 1-5, et t. XXXIX, 1899, fasc. 2-4, et en tirage à part. Sur plus d'un point, les *Mémoires* corrigent le poème, et ces deux documents doivent constamment être mis en parallèle. Un extrait important des Mémoires se trouve reproduit, d'après l'édition de Dmitrievskij, dans l'article de l'archimandrite Chrysostome A. Papadopoulos *Περὶ τῆς ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς χρονογραφίας τοῦ ις´ αἰῶνος* (tirage à part de l'Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος), Alexandrie, 1912, p. 29-40. C'est à l'aide du poème seul qu'a été rédigé le pittoresque récit d'Eugène-Melchior de Vogüé, *De Byzance à Moscou. Les voyages d'un patriarche*, dans *Revue des Deux-mondes*, n. du 1er mars 1879, p. 5-35.

Arsène se trouvait à Léopol depuis deux années, quand il y reçut, le 1er mai 1588, une lettre de Jérémie l'informant de son arrivée à Zamosc et l'invitant à venir le rejoindre comme interprète dans le voyage de Moscou. Le 21 juin de la même année, Jérémie, accompagné d'Arsène, et d'un autre prélat, Hiérothée

de Monembasie, arriva à Smolensk, sa première étape en territoire russe, et le 11 juillet il était à Moscou. Bien accueilli par le tsar Fédor Ivanovitch et par la tsarine Irène, il reçut au bout de quelques jours la visite de Boris Godounof, le tout-puissant ministre de Fédor, qui venait lui proposer de la part du souverain de s'établir à Moscou avec le titre de « patriarche de Moscou et de toute la Russie. » Jérémie aurait accepté sur le champ sans l'opposition de Hiérothée de Monembasie et de quelques membres de sa suite. Cet empressement s'explique tout naturellement, si l'on veut bien se rappeler, comme nous l'avons dit plus haut, qu'à ce moment Jérémie n'était plus qu'un simple ex-patriarche. Un peu plus tard, nouvelle instance du tsar demandant cette fois le titre de patriarche pour Job, le métropolitain de Moscou. Après d'assez longues tergiversations, on procéda, le jeudi 23 janvier 1589, à un simulacre d'élection, et, le dimanche 26, le métropolite Job fut solennellement intronisé patriarche en présence de Jérémie, de toute la cour, de tout le clergé indigène et d'une foule immense de moujiks rayonnant de joie. Comblé de présents, Jérémie prolongea son séjour à Moscou jusqu'à le fin de l'été. Au mois de novembre 1589, il se trouvait encore à Tarnopol, où il présidait un synode local dont il promulgua les décisions dans un curieux sigillion conservé aujourd'hui sous le n. 505 des mss. grecs de la bibliothèque publique de Pétrograd et publié par A. Papadopoulos-Kérameus, dans l'Ἡμερολόγιον de 1905, des *Établissements nationaux philanthropiques de Constantinople*, p. 459-463. A Zamosc, il avait appris, par une lettre du voïvode de Moldavie, son rétablissement sur le trône patriarcal, et dans les premiers mois de 1590 il était enfin de retour sur les bords du Bosphore. Sur le voyage de Jérémie en Russie et ses diverses étapes, voir J. Malichevskij, dans les *Travaux de l'Académie théologique de Kiev*, 1885, t. II, p. 656-674.

Restait à faire sanctionner par ses collègues de l'Orient les graves mesures prises à Moscou. Ce n'était pas chose facile. Sur la demande de Fédor, Jérémie avait accordé à Job le troisième rang parmi les patriarches et déterminé que Moscou prendrait place immédiatement après Alexandrie. Or, un synode tenu au mois de mai 1590 à Constantinople et composé de trois patriarches. de quatre-vingt-quinze évêques et des principaux fonctionnaires du patriarcat, accorda seulement à Job le cinquième rang, après Jérusalem. Cet acte important, dont l'original est conservé à Moscou au ministère des Affaires étrangères, n. 5 des documents grecs, a été publié pour la première fois dans son intégrité par W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 85-91. Le texte publié d'après Th. Ballianos, Ἱστορία τῆς ῥωσσικῆς ἐκκλησίας, Athènes, 1851, dans C. Delicanès, Ἔγγραφα *πατριαρχικά*, t. III, Constantinople, 1905, p. 24-26, n'est qu'une caricature de l'original. Denys, métropolite de Larissa, fut chargé, en 1592, de porter cet instrument au tsar. Celui-ci entra aussitôt dans une violente colère, et il insista en termes impérieux pour que l'on fixât le rang de Moscou après Alexandrie et avant Antioche. Un nouveau synode, convoqué à cet effet, se réunit le 12 février 1593; il comprenait trois patriarches (le quatrième avait remis sa voix à celui d'Alexandrie) et quarante évêques. Tous furent d'accord pour maintenir la première décision et attribuer au nouveau patriarche « des régions du nord » le cinquième rang. Ce point réglé, on profita de la présence dans la capitale de tant de prélats pour promulguer huit canons, dont le dernier portait condamnation du nouveau calendrier. L'original de cet intéressant document se trouve à la bibliothèque synodale de Moscou, n. *198* des mss grecs. Il a été publié, mais sans les signatures, par le patriarche Dosithée, Τόμος ἀγάπης, p. 541-457, par Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. v, Athènes, 1855, p. 149-155; par C. Sathas, *op. cit.*, p. 82-92, et par C. Delicanès, *op. cit.*, p. 10-20. Le morceau est suivi dans Sathas de quatre lettres de Mélétius Pigas relatives au même objet. Jérémie, on le voit, avait promis au tsar plus qu'il n'avait pu tenir : preuve nouvelle de la faiblesse de son caractère. Il était malaisé, il est vrai, de résister en face aux caprices du fils d'Ivan le Terrible. Un autre synode, tenu au mois de mai 1593 et dans lequel furent édictés douze canons sur divers points de discipline, fait plus honneur que le précédent au patriarche Jérémie. Ces canons ont été publiés d'après un codex de Trébizonde par A. Papadopoulos-Kerameus, dans ses Ἑλληνικὰ Ἀνέκδοτα, Constantinople, 1885, p. 73-75; mais j'en ai retrouvé le texte dans plusieurs autres mss., entre autres dans le *Parisinus 1323*, f° 384 et dans le n. *22* Ω du monastère de Lavra au mont Athos, f° 131-133.

L. Petit.

1. JÉROME (Saint). — I. Biographie. II. Œuvres. (col. 909). III. Doctrines (col. 927)

Esquisse biographique. — 1° *Jusqu'au second séjour à Rome.* — Saint Jérôme (Eusebius Hieronymus) naquit vers l'an 344. En effet, à la mort de Julien l'Apostat, en 363, il pouvait encore se dire un enfant, *In Habacuc*, lib. II, c. III, ℣. 14, *P. L.*, t. XXV, col. 1329; et, d'autre part, écrivant, à saint Augustin, né en 354, il l'appelle « son père par la dignité, mais son fils par l'âge », *ætate fili, dignitate parens*, ce qui ne se comprendrait guère sans une différence d'âge d'une dizaine d'années au moins. *Epist.*, CV, *P. L.*, t. XXII, col. 837. Le P. Cavallera opine néanmoins pour 347. Cf. *Saint Jérôme et son œuvre*, 2 vol., Louvain, 1922,

Jérôme vit le jour à Stridon, petite ville « aux confins de la Dalmatie et de la Pannonie ». *Vir. ill.*, c. 135, *P. L.*, t. XXIII, col. 715. Cette ville ayant complètement disparu quelques années plus tard, lors de l'invasion gothique, il est très difficile d'identifier son emplacement avec quelque certitude. Une conjecture habilement présentée par Mgr Francesco Bulic veut retrouver Stridon dans la petite localité bosniaque de Grahovo, non loin de Spalato. Pour généralisée qu'elle soit, cette opinion ne semble pas cependant reposer sur des bases suffisamment solides. Grahovo, en particulier, est trop éloignée d'Aquilée, avec laquelle Jérôme eut beaucoup plus de relations qu'avec Salone, la moderne Spalato. Sur cette question voir F. Bulic, *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1899, t. XXII, et comparer *Corp. inscript. latin.*, t. III, n. 9860; cf. aussi Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, 4e édit., p. 476.

La famille de Jérôme, riche et chrétienne, était très attachée à la foi orthodoxe. Nous en savons peu de chose, sinon qu'il eut une sœur, qui lui fut cause ou occasion de graves désagréments, et un frère, Paulinien, qu'il entraîna à sa suite dans le sacerdoce et la vie monastique. Son père se nommait Eusèbe et lui transmit son nom; car Hiéronyme ou Hiérôme n'était proprement qu'un surnom. A ces deux premières désignations d'anciens manuscrits en ajoutent une troisième : *Sophronius*, dont la raison nous est inconnue.

Le jeune dalmate commença ses études à Stridon et alla ensuite, âgé de 18 ans environ, les continuer à Rome, en compagnie de Bonose, un ami d'enfance. Il eut pour maître, entre plusieurs autres, le célèbre Donat. Il suivit assidûment les cours des grammairiens, des rhéteurs et des philosophes, qui étaient à sa portée, s'adonnant en outre à la lecture des auteurs, tant grecs que latins, tant poètes que moralistes, penseurs ou historiens. Dès lors aussi, épris de livres, il

ne dédaignait pas d'en copier beaucoup de sa main, pour se former une bibliothèque. Cette application au travail ne le préserva pas de tout désordre, ainsi que nous l'apprennent ses aveux ultérieurs. Il n'était d'ailleurs encore que catéchumène; et c'est à Rome même qu'il reçut le baptême, des mains du pape Libère, soit avant, soit après son voyage en Gaule. Il partit, en effet, de Rome avec Bonose, pour visiter cette contrée, y cherchant surtout, comme il cherchera désormais partout, les centres d'érudition et les moyens d'étendre ses connaissances. Il séjourna spécialement à Trèves, où il transcrivit divers ouvrages de saint Hilaire de Poitiers. C'est en Gaule qu'il paraît avoir formé le dessein de renoncer au monde et de se donner tout entier à Jésus-Christ. De là il revint à Aquilée, métropole de sa province natale, et il y passa quelque temps, dans la société d'hommes pieux et studieux. Mais bientôt de sérieuses difficultés surgirent, dont la cause précise nous échappe; en butte à des inimitiés et des persécutions, auxquelles la conduite de sa sœur semble n'avoir pas été étrangère, il résolut de quitter une terre qui lui était devenue inhospitalière, et, accompagné de trois amis : Bonose, Héliodore et Hylas, il fit voile vers l'Orient. Il emportait avec lui la seule richesse matérielle qui lui tînt au cœur, sa bibliothèque. Ceci se passait vraisemblablement en 372, ou, suivant Cavallera en 374. L'intention de Jérôme était de gagner la Syrie, et peut-être la Palestine. Mais, toujours avide de voir et de s'instruire, il fit route par le Pont, la Thrace, la Bithynie; il traversa la Galatie et la Cappadoce, puis la Cilicie et une partie de la province syrienne, et il arriva ainsi à Antioche. Obligé, par l'état de sa santé, de s'arrêter quelques mois dans cette ville, il profita de ce contretemps pour entendre les hommes les plus versés dans les saintes lettres, notamment l'évêque de Laodicée, Apollinaire, qui, à cette époque, n'était, pas encore tombé dans l'hérésie notoire. Ensuite, désireux d'une retraite plus complète, il s'enfonça dans le désert de Chalcis.

Là, « dans cette vaste solitude toute brûlée des ardeurs du soleil, » il s'établit et demeura quatre ou cinq ans au moins, occupé avant tout à mater sa chair et à dompter les écarts d'une imagination que troublaient encore les souvenirs d'une trop libre jeunesse. Il a raconté lui-même, en des pages d'une humble sincérité et d'une rare éloquence, comment il poursuivit ce but à la fois par des macérations effrayantes et par une étude opiniâtre, acharnée, de la langue hébraïque, en se faisant aider dans cette seconde tâche par un certain moine, Juif de naissance. Sur le fameux songe de Jérôme et sa prétendue renonciation aux lettres profanes, voir P. de Labriolle dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 227-236. Du séjour à Chalcis date la *Vie de saint Paul ermite*. Cet essai, d'après Zoeckler, *Hieronymus sein Leben und Wirken*, p. 59, remonterait au temps du voyage en Gaule; mais H. Grützmacher, *Hieronymus, eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, I, le croit composé pendant le séjour de l'auteur au désert de Syrie; Bardenhewer indique aussi la date de 377.

Les démêlés disciplinaires et dogmatiques qui agitaient l'Église d'Antioche vinrent arracher Jérôme à la solitude de Chalcis. Quatre évêques se disputaient le siège patriarcal de l'Orient, et deux d'entre eux, Mélèce et Paulin, étaient notoirement de croyance orthodoxe. En outre, au sein de la cité, aussi bien que parmi les moines du désert voisin, on était divisé sur la formule exacte du mystère de la sainte Trinité : les uns faisaient du terme *hypostase* un synonyme de substance; les autres parlaient des hypostases divines comme des personnes divines. Les préférences de Jérôme allaient, entre les deux prétendants catholiques, à la personne de Paulin, et, sur la question de terminologie, au maintien de l'emploi traditionnel d'*hypostase* comme équivalent de substance. Néanmoins, par deux lettres successives, il s'adressa au pape Damase; il lui demandait instamment d'user de sa suprême autorité pour prescrire une ligne de conduite et une règle de croyance, et, tout en plaidant énergiquement, à sa façon habituelle, pour sa manière de voir, il promettait de se soumettre entièrement à la décision à intervenir, quelle qu'elle fût. *Epist.*, XV et XVI. Cependant, pressé de toutes parts de se prononcer, critiqué même et persécuté, semble-t-il, à ce sujet, il se décida, vers 377, à abandonner sa chère solitude pour rentrer à Antioche. C'est ici, suivant Vallarsi, qu'il fit paraître, sous forme de dialogue, une courte réfutation du *luciférianisme*, c'est-à-dire de cette petite secte rigoriste qui prétendait s'opposer aux mesures de clémence adoptées à l'égard des ariens et des semi-ariens repentants. Puis, cédant aux instances de l'évêque Paulin, il consentit à recevoir, de ses mains, la prêtrise, en 378 ou 379; mais il avait stipulé que, toujours libre de retourner au désert, il resterait moine comme auparavant, sans être attaché à aucune église particulière ni obligé d'y exercer son ministère. On a peut-être eu tort de voir dans cette condition une intention arrêtée de ne point célébrer la messe, c'est ainsi qu'on va répétant, comme chose indubitable, que Jérôme ne monta jamais à l'autel. Cf. Vallarsi, *S. Hieronymi vita*, *P. L.*, t. XXII, col. 41; Vaccari, *S. Girolamo*, p. 75.

Usant de la liberté qu'il s'était réservée, Jérôme se transportait peu après d'Antioche à Constantinople. Nous le retrouvons dans cette ville en 380, heureux de suivre les leçons de saint Grégoire de Nazianze et de nouer aussi des relations avec saint Grégoire de Nysse. Il y traduit la *Chronique* d'Eusèbe, ainsi que vingt-huit *Homélies* d'Origène sur Jérémie et Ézéchiel. Il y aurait aussi composé (Vallarsi, Cavallera) le petit traité *De Seraphim et calculo*, relatif à la vision du c. VI d'Isaïe; mais Dom Morin, après avoir examiné le texte, récemment découvert par Amelli, de cet opuscule, en reporte la composition aux années 400-404. En 382, Grégoire de Nazianze ayant secoué le fardeau de l'épiscopat, pour aller reprendre, à Arianze, sa vie de prière et d'étude, Jérôme partit avec son ami Paulin et Épiphane de Salamine, et, en passant par la Grèce, il vint à Rome.

2° *Second séjour de Jérôme à Rome, 382-385.* — Le pape Damase venait d'y convoquer un concile pour l'année 382. A ce concile, Jérôme se signala par son érudition et la sûreté de sa doctrine, au point que Damase, voulant utiliser ses talents et son savoir, se l'attacha comme secrétaire. Tout en remplissant cette charge, il sut, encouragé et stimulé par le pontife, entreprendre et mener à bonne fin tant et de si importants travaux qu'on se demande comment il put y suffire : nous le voyons répondre à plusieurs consultations sur des difficultés scripturaires; collationner la version grecque d'Aquila avec le texte hébreu; traduire deux *Homélies* d'Origène sur le Cantique des cantiques; écrire une réfutation d'Helvidius, qui niait la perpétuelle virginité de Marie et l'excellence de la virginité en général; corriger, d'après le texte grec original, l'ancienne version latine des quatre Évangiles, en attendant qu'il fît le même travail pour le reste du Nouveau Testament, et joindre au recueil évangélique une traduction des dix *Canons* ou tables de concordance d'Eusèbe de Césarée. Il corrigea également, d'après les Septante, l'ancienne *Italique* du Psautier, laquelle est devenue ainsi le *Psalterium romanum*, appelé de ce nom pour le distinguer des deux autres éditions du Psautier exécutées plus tard, le *Psalterium* dit *gallicanum*, et le *Psalterium hebraicum*.

C'est aussi à Rome, en 382, plutôt qu'à Antioche, selon Mgr Batiffol, Grützmacher et Bardenhewer, qu'aurait été composé le *Dialogue contre les lucifériens*. Krüger, dans son *Lucifer, Bischof vom Calaris*, Leipzig, 1886, p. 58-62, discute les deux opinions et n'ose se prononcer. Cf. Batiffol, *Les sources de l'Altercatio luciferiani et orthodoxi*, dans *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, p. 97 sq.

En même temps qu'il se dépensait de la sorte en travaux scientifiques, Jérôme était amené à entrer en relations avec un groupe de nobles dames romaines, que sa réputation de piété et de science avait attirées et qui s'adressaient à lui pour être instruites des choses de l'Écriture et dirigées dans les voies de la perfection. Parmi elles, on distingue des noms appartenant aux plus illustres familles : ceux de Marcella, de sa mère Albina, de Paula et de ses deux filles, Eustochium et Blesilla, de Fabiola, de Furia, de Léa, de Principia, etc. De sa correspondance avec ces personnes il nous est resté toute une série de lettres de haute spiritualité, où les vues et les enseignements scripturaires abondent, dont souvent des questions scripturaires sont l'objet unique ou principal. Aux âmes qui l'approchaient Jérôme savait inspirer pour les Livres saints cet amour et ce culte que lui-même leur avait voués. La lettre à Eustochium mérite une attention spéciale. : elle est, pour l'ampleur et pour la solidité du fond, comme un véritable traité sur l'excellence de la virginité et un code de morale et d'ascétisme à l'usage des vierges consacrées à Dieu. *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXII, col. 394.

Rome n'était pas encore pour Jérôme le lieu de repos; elle ne devait pas le garder longtemps. Il y était établi depuis moins de trois ans lorsque Damase mourut, le 11 décembre 384. Cette mort, en l'écartant de la chancellerie apostolique, lui créait des loisirs. Elle lui apprit aussi, s'il avait pu l'ignorer, qu'il avait beaucoup d'ennemis. Son élévation soudaine à un poste influent lui avait sans doute fait des envieux; mais surtout son humeur et sa verve satiriques, et les âpres critiques dont il avait poursuivi les désordres d'une partie du clergé et des moines, avaient suscité des rancunes qui n'attendaient qu'une occasion pour se produire librement. Elles éclatèrent alors en plaintes et en calomnies : on l'accusait de mépriser le mariage, de le déprécier au profit de la virginité et du monachisme, de pousser à la dépopulation de l'empire; on en vint jusqu'à incriminer, au mépris de toute justice comme de toute vraisemblance, ses relations avec les nobles dames qui recouraient à ses lumières et à ses conseils. C'est pourquoi, plus dégoûté du monde que jamais, disant un adieu définitif à la Ville éternelle, il alla, en août 385, s'embarquer à Ostie. Son frère Paulinien et le prêtre Vincent l'accompagnaient. Avec eux, il fit voile vers Reggio, de là vers Chypre, et de Chypre vers Antioche, où ils demeurèrent quelques mois, auprès de Paulin. Ils y furent rejoints par Paula, Eustochium et d'autres jeunes patriciennes, poussées, comme eux, par le désir de voir et de vénérer la Terre sainte. En une seule caravane, semble-t-il, les deux groupes de pèlerins romains traversèrent la Syrie, parcoururent la Galilée, la Samarie et la Judée, visitant tous les lieux consacrés par les récits évangéliques ou bibliques. Après une halte plus considérable à Jérusalem et à Bethléem, ils passèrent en Égypte, où les attiraient, outre le souvenir de la sainte Famille, le dessein de s'édifier et l'espoir de s'enflammer au spectacle des légions d'ascètes. Jérôme, lui, obéissait encore à un troisième mobile : il voulait descendre et il descendit jusqu'à Alexandrie, pour saluer et consulter le représentant alors le plus célèbre des traditions du didascalée, l'aveugle Didyme. Tous revinrent ensuite, vers l'automne de 386, à Bethléem, avec l'intention de s'y fixer pour toujours; et bientôt, grâce surtout aux largesses de Paula, deux monastères séparés s'élevèrent en ce lieu, à peu de distance l'un et l'autre de la grotte de la Nativité : le premier, pour Jérôme et les moines nombreux qui ne tardèrent pas à se grouper autour de lui, le second, pour Paula et ses compagnes.

3° *Établissement définitif à Bethléem.* — Dès ce jour commença, dans chacun des nouveaux domiciles, une vie tout adonnée à la prière, aux pratiques de la pénitence, à l'étude et à la méditation de l'Écriture. On en pourra juger par la description qu'en font Paula et Eustochium, dans une lettre charmante à Marcella, qu'elles engagent à venir partager leur joie. *Epist.*, XLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 483. Là les religieuses non plus que les religieux ne se désintéressaient des recherches et des travaux scripturaires; et aux uns comme aux autres, mais spécialement à Paula et à Eustochium, dont la pieuse curiosité ne connaissait pas de bornes, Jérôme servait de guide et de régulateur. Pour lui-même, il se remit avec un surcroît d'ardeur à approfondir la langue hébraïque, utilisant, cette fois, les leçons d'un maître juif, qu'il appelle tantôt Baranina et tantôt Barabbas, et dont il dit agréablement que, par crainte de ses coreligionnaires, il avait coutume, « nouveau Nicodème », de ne venir entretenir son élève que pendant la nuit. Il s'initia aussi, de la même manière, à la connaissance du chaldéen, pour pouvoir comprendre le livre de Daniel.

1. *Les premiers commentaires bibliques* et *autres travaux scripturaires.* — C'est vers ce temps (387-389) qu'il inaugura la série de ses commentaires bibliques, laquelle, poursuivie, avec de fréquentes et longues intermittences, jusqu'à sa mort, n'embrasse pas moins de vingt-six ou vingt-sept livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les premières études de ce genre, que nous rencontrons ici, ont pour objet les *Épîtres à Philémon, aux Galates, à Tite, aux Éphésiens*, et l'*Ecclésiaste*. Notons encore, comme datant à peu près de la même époque, la traduction, commencée d'ailleurs depuis longtemps, d'un *Traité* de Didyme *sur le Saint-Esprit;* la traduction de trente-neuf *Homélies* d'Origène *sur l'Évangile de S. Luc;* et trois ouvrages qui forment une sorte de trilogie et auxquels l'auteur travailla de fait simultanément : les *Quæstiones hebraicæ in Genesim*, le *Liber de nominibus hebraicis*, le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, intitulé, dans certains manuscrits, *Liber de distantiis locorum*, ou encore, simplement, *De locis hebraicis*. Ces diverses productions furent suivies à bref délai (391-393) des *Commentaires sur Michée, Sophonias, Nahum, Habacuc et Aggée*, des *Traités sur les psaumes X-XVI* et vraisemblablement sur d'autres, des deux *Vies de saint Hilarion, et du moine Malchus*, du *De viris illustribus*, recueil biographique des écrivains ecclésiastiques les plus célèbres, et de *Deux livres contre Jovinien*, qui à l'erreur d'Helvidius concernant la virginité ajoutait la négation de l'inégalité des fautes et de l'inégalité des mérites. Cependant, toujours infatigable, notre auteur avait commencé dès l'année 386 et mené à bonne fin vers 391, un autre travail considérable: il avait revisé et corrigé la *Vetus Itala* de l'Ancien Testament sur l'édition Hexaplaire des Septante. Il est bien regrettable qu'une mince partie seulement de cette traduction nous soit parvenue : nous n'en possédons plus que le *Livre de Job* et le Psautier (*Psalterium gallicanum*), avec les deux *Prologues* qui figuraient en tête des livres de Salomon et des *Paralipomènes*.

Mais si diverses et si étendues soient elles, toutes ces œuvres étaient peu de chose en comparaison d'une entreprise qui devait illustrer à jamais le nom de son auteur, celle d'une nouvelle version latine de l'Ancien

Testament faite directement sur le texte original. L'exécution de semblable tâche suppose, outre une connaissance approfondie de la langue, de l'histoire et des usages du peuple hébreu, un courage et une ténacité à l'abri de toute défaillance. Aucune de ces conditions ne faisait défaut à Jérôme. Toutefois, se pliant en partie aux circonstances, il ne s'astreignit nullement à suivre l'ordre du canon scripturaire. Il débuta, vers 390, par les quatre *Livres des Rois*, dont les deux premiers s'appellent dans l'hébreu *Livres de Samuel*; et il les fit précéder d'une préface célèbre, connue sous le nom de *Prologus galeatus*. Vinrent ensuite *Job*, les *Psaumes*, les douze petits prophètes et les grands, sauf, probablement *Daniel*. Déjà en 392, année où il publia le *De viris illustribus*, l'ensemble de son travail était sans doute fort avancé, puisque, dans la liste qu'il donne de ses propres écrits, il affirme simplement qu'il a traduit de l'hébreu « l'Ancien Testament ». Il est vrai que, suivant ce qu'il écrivait à Pammachius vers 393, *Epist.*, XLIX, *P. L.*, t. XXII, col. 512, certaines parties durent rester plus ou moins longtemps « enfermées dans son secrétaire », attendant apparemment d'être revues et complétées avant de sortir de ses mains. Plusieurs livres sapientiaux : les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste*, ainsi que le *Cantique des cantiques*, virent le jour en cette année 393; *Esdras*, *Néhémie* et les *Paralipomènes*, dans les deux ou trois années suivantes; l'*Octateuque* et peut-être *Tobie*, *Esther*, *Judith* et *Daniel*, seulement vers 404 ou 405. L'auteur avait donc été occupé à cette œuvre quinze ans durant. Les livres de Tobie et de Judith, et une partie de Daniel, qui n'existent pas en hébreu, furent traduits par lui du chaldéen. Sur l'importance, les qualités et les avantages de cette traduction, devenue notre *Vulgate* latine, voir ce mot.

2. *Les querelles origénistes et les démêlés avec Jean de Jérusalem.* — Nous abordons, dans la vie de Jérôme, une période aussi attristante qu'imprévue, celle de sa rupture et de ses trop acerbes démêlés avec Rufin d'Aquilée. Ces deux hommes semblaient faits pour s'entendre et s'entr'aider toujours; leur étroite amitié était, dit saint Augustin, « chose très connue dans presque toutes les Églises. » Jérôme en avait plus d'une fois vanté avec enthousiasme la douceur et l'inaltérable constance. A peu près de même âge et de même nationalité, riches l'un et l'autre des dons de l'intelligence, ils unissaient également des goûts littéraires très prononcés à l'amour de l'Église et des sciences ecclésiastiques. Leurs vies s'étaient développée parallèlement, et ils avaient fini par se fixer tous les deux en Palestine. Car Rufin y habitait, lui aussi, retiré dans un monastère du mont des Oliviers. Il n'est pas jusqu'à l'étude d'Origène et une sorte d'admiration commune pour son génie qui n'eussent contribué à unir ces deux âmes. Et pourtant ce fut Origène qui les divisa. On connaît assez les erreurs que résume le terme d'origénisme. Jérôme ne les ignorait pas plus qu'il ne les partageait. Cependant, en utilisant, en citant parfois, et souvent avec éloge, les œuvres du grand docteur alexandrin, il n'avait point cherché et il avait rarement saisi l'occasion d'en combattre les doctrines fausses ou téméraires. Or, en 393 ou 394, voici qu'un moine, nommé Aterbius dénonça comme origénistes Rufin et Jérôme. Ce dernier n'hésita pas à déclarer publiquement qu'admirateur du talent et de l'érudition d'Origène, il n'entendait nullement se rendre solidaire de ses opinions erronées; Rufin, au contraire, garda le silence. De là un premier refroidissement. Ce fut bien pis quand Épiphane succéda comme zélateur de l'orthodoxie à Aterbius. L'ardent évêque de Salamine s'était transporté de Chypre à Jérusalem avec le dessein arrêté de faire la guerre à l'origénisme. Il se défiait, non sans raison peut-être, des tendances de l'évêque Jean. De fait, ni par des entretiens particuliers, ni par des remontrances publiques, peu déguisées et de forme peut-être assez inopportune, il ne put en obtenir le désaveu qu'il désirait. Jérôme s'était tout naturellement rangé du côté d'Épiphane, tandis que Rufin s'abritait derrière l'autorité de l'évêque du lieu. Un incident déplorable vint aggraver la division et justifier en apparence les résistances de Jean : Épiphane pour assurer le service divin dans les monastères de Bethléem, dont leur premier pasteur se désintéressait désormais, avait conféré le sacerdoce à Paulinien, frère de Jérôme; de là le reproche d'avoir empiété sur la juridiction de l'évêque du lieu. Vainement essaya-t-il d'expliquer son cas, difficilement justifiable, et, à plus forte raison, d'arracher à Jean une déclaration doctrinale conforme à ses vues. En désespoir de cause, il résolut de se séparer de la communion de l'évêque de Jérusalem et il conseilla aux moines d'en faire autant. Jérôme tenait trop à sa réputation d'orthodoxie et à l'amitié d'Épiphane pour se dérober à un acte dont il ne se dissimulait pas les très graves inconvénients. Sa situation et celle de ses monastères devinrent dès lors très difficiles : l'accès de l'église de Bethléem et de la grotte même de la Nativité lui fut interdit, à lui et à ses moines. Rien d'étonnant que ces événements l'aient affligé et ému au plus haut point, et que, dans sa correspondance et ses autres écrits de cette époque, il se soit répandu en plaintes et en récriminations fort vives contre Jean. Mais c'est surtout contre Rufin, assez habile pour faire intervenir l'autorité épiscopale et s'en couvrir, qu'il exhale en termes parfois fort durs son profond ressentiment. L'évêque, de son côté, songea un moment à se débarrasser des opposants en les faisant exiler. *Epist.*, LXXXII, 10, *P. L.*, t. XXII, col. 741. Le patriarche d'Alexandrie, Théophile, mêlé par Jean à cette querelle ne se montrait pas d'ailleurs des plus favorables à Jérôme. On sait quelles étaient alors, à l'endroit de l'origénisme, ses sympathies, qui subirent, quelque temps après, une curieuse évolution.

Pour pénibles et absorbants que fussent ces démêlés, Jérôme n'en continuait pas moins ses autres travaux. On rapporte aux années 394-397 le *Commentaire sur Jonas*, et l'explication des *Dix visions d'Isaïe*, qui fut rédigée sur les instances d'un évêque de Pannonie, Amabilis, et que le saint docteur insérera telle quelle, plus tard, dans son *Commentaire* complet sur ce prophète. Un grand nombre de lettres, dont la plupart agitent ou résolvent des problèmes scripturaires, appartiennent à la même époque. Parmi elles, il convient de signaler spécialement : une lettre à *Népotien*, sur les devoirs et les vertus propres aux clercs et aux moines, *Epist.*, LII, *P. L.*, t. XXII, col. 527; deux à *Paulin de Nole*, pour l'encourager à se donner tout entier à la piété et à l'étude des saintes Écritures, LIII et LVIII, col. 540, 579; une à *Furia*, sur les mérites de l'état de viduité et les moyens de la sanctifier, LIV; une à *Pammachius*, qui traite *ex professo* de la meilleure manière de traduire les auteurs tant sacrés que profanes et qui est la plus connue de celles qui furent adressées à ce destinataire, LVII.

L'année 397 vit renaître un peu de tranquillité autour de Jérôme. Entre lui et Rufin, qui quittait la Palestine pour regagner l'Europe, il y eut réconciliation publique : dans l'église de la Résurrection, à Jérusalem, ils se donnèrent solennellement la main. Mais les bons rapports furent-ils rétablis du même coup avec l'évêque Jean? Ce point reste douteux; et il y a des indices que, de ce côté, le rapprochement n'eut lieu qu'en 399. Avant cet heureux événement, qui mettait fin à une lamentable scission de trois ou quatre ans, Jérôme était tombé malade : trois mois durant il fut aux prises avec une forte fièvre, et son

pauvre corps en demeura tout affaibli et languissant jusque vers la fin de cette année. Mais, chose étonnante, son activité n'en fut ni arrêtée ni sensiblement ralentie : il nous reste de ce temps, outre le *Commentaire sur saint Matthieu*, beaucoup de lettres consacrées à des questions de doctrine et spécialement à des difficultés scripturaires.

3. *La polémique avec Rufin et la deuxième campagne antiorigéniste.* — Avec Jean de Jérusalem, la paix, une fois conclue, ne fut plus troublée. Il n'en alla pas de même à l'égard de Rufin. De retour à Rome, ce dernier s'avisa, sollicité par un homme du monde nommé Macaire, de traduire en latin le Περὶ ἀρχῶν d'Origène. Il déclarait, il est vrai, avoir supprimé, dans sa traduction, tous les passages manifestement contraires à notre foi, les jugeant d'ailleurs « interpolés par des mains étrangères ». Mais, dans sa préface, le traducteur eut la malencontreuse idée de se recommander du nom de Jérôme, dont il faisait du reste un grand éloge. Deux Romains, Pammachius et Océanus, jugèrent cette publication dangereuse et s'empressèrent d'en informer leur ami de Bethléem, l'engageant à donner une traduction complète et plus fidèle qui montrât le livre dans son vrai jour. De fait, Jérôme ne se contenta pas d'écrire à Rufin, pour se plaindre doucement du procédé et protester contre des éloges compromettants, *Epist.*, LXXXI, col. 735, mais il fit et adressa à ses deux informateurs la traduction demandée. Il y joignait, une assez longue justification de sa conduite à l'égard d'Origène. « Je l'ai loué, disait-il, comme exégète, non comme dogmatiste, comme philosophe, non comme apôtre, pour son génie et son érudition, non pour sa foi. Qu'ils lisent mon commentaire de l'*Ecclésiaste* et mes trois volumes sur l'*Épître aux Éphésiens*, ceux qui désirent connaître mon sentiment sur Origène, et ils verront que j'ai toujours été hostile à ses doctrines. » Puis il ajoutait modestement : « Si l'on ne veut pas admettre que je n'aie jamais été origéniste, qu'on croie du moins que j'ai cessé de l'être. » Quant à l'interprétation du Περὶ ἀρχῶν, il avouait qu'elle lui avait coûté beaucoup de peine, « d'autant que, pour faire œuvre de traducteur et non de démolisseur, il n'avait rien changé au texte grec. » D'ailleurs, le but de son travail n'était pas d'obtenir que le lecteur s'attachât au contenu du livre, mais bien de le prémunir contre le danger d'une traduction antérieure. *Epist.*, LXXXIV, col. 743.

Dans tout cela Rufin, on le sent, est continuellement visé; pourtant son nom ne paraît nulle part. Jérôme, malgré tout, tâchait de ménager sa personne. Mais quelles que fussent les dispositions personnelles de Jérôme et de Rufin, il se trouva des hommes, plus zélés que prudents, pour rallumer entre eux la vieille querelle, et diverses circonstances y contribuèrent. Le monde cultivé de Rome s'était, à leur sujet, divisé en deux partis, qui ne suivirent pas les chefs dans leur rapprochement. D'un côté donc, Pammachius et Océanus, qui avaient été chargés de transmettre à Rufin la lettre (LXXXI) mentionnée ci-dessus, la gardèrent par devers eux, parce qu'ils la jugeaient trop conciliante et trop confiante. D'autre part, un ami de Rufin, Apronianus, lui envoya à Aquilée une copie de la traduction de Jérôme, ainsi que des explications qui l'accompagnaient, dans le dessein de provoquer une réplique. Vers le même temps, c'est-à-dire tout à la fin de 399 ou au commencement de 400, Théophile d'Alexandrie, prenant assez soudainement une attitude très hostile aux origénistes, lança l'anathème contre eux et leurs doctrines. Bientôt, à sa demande, le pape Anastase, dans un synode romain, les condamnait comme hérétiques, et il invitait en outre Rufin à venir rendre compte de sa foi. C'est dans ces conjonctures que celui-ci, se sentant gravement atteint par la lettre à Pammachius, rédigea sa réponse. Elle comprend deux livres. Le premier tend avant tout à repousser la note d'hérésie; l'auteur s'y applique à montrer qu'il n'a sur la Trinité, l'Incarnation, la résurrection, le second avènement et le jugement dernier, d'autre croyance que celle de l'Église catholique. Dans le second, il passe à l'offensive contre Jérôme, dont il incrimine la doctrine, notamment les commentaires des épîtres de saint Paul. Telles sont les trop célèbres *Invectives* de Rufin. En les écrivant, dans les derniers mois de l'an 400, celui-ci ne les destinait ni à Jérôme ni à une publicité illimitée, mais seulement à Apronianus et à quelques autres amis, qu'avaient émus les accusations portées contre lui. De fait, durant un temps assez long, trois ans à peu près, elles ne sortirent pas de ce petit cercle. Cependant Rufin répondait aussi au pape Anastase, en alléguant, pour se dispenser du voyage à Rome, des raisons de santé et de famille. Ici encore il s'emploie de son mieux à se défendre du reproche d'hétérodoxie et proteste qu'il n'a, qu'il n'aura jamais d'autre foi que celle de l'Église romaine.

Quant à Jérôme, il était, semble-t-il, entraîné dans le courant belliqueux qu'avait créé la nouvelle attitude de Théophile d'Alexandrie. Celui-ci, après s'être assuré l'appui de l'évêque de Rome, poursuivait de plus en plus non seulement les erreurs d'Origène, mais tous ses admirateurs, parmi lesquels les moines du désert de Nitrie, et il apportait dans cette lutte toute la fougue de son tempérament. En le suivant avec une confiance trop aveugle, le solitaire de Bethléem sera poussé à des démarches qu'on ne peut s'empêcher de regretter. Non content d'obliger Théophile en traduisant en latin ses lettres pascales ou synodales, ainsi que d'autres documents antiorigénistes, où la personne même d'Origène était copieusement injuriée, Jérôme approuvait des mesures de forme trop brutale contre les moines plus ou moins récalcitrants; il en viendra à s'associer, de bonne foi sans doute, à une funeste et haineuse campagne contre Jean Chrysostome.

A la fin de l'année 401 et au printemps de 402, les documents nous le montrent occupé à son *Apologie* contre Rufin. Le texte des *Invectives* ne lui était point parvenu; mais Pammachius et Marcella lui en avaient fait connaître les accusations principales. C'est d'après ces données sommaires, éclairées et en partie confirmées par la lettre du même auteur au pape Anastase, qu'il composa les deux premiers livres de son *Apologie*. Il y discute un à un tous les griefs articulés contre lui, et s'attache spécialement à bien définir la manière dont il a toujours traité soit Origène lui-même, soit les écrivains qui lui sont favorables : le martyr Pamphile, Didyme, Eusèbe de Césarée. Il n'admet d'ailleurs pas l'authenticité de l'*Apologie d'Origène* attribuée à saint Pamphile. Peu après, ayant reçu de Rufin même une copie des *Invectives*, avec une lettre qui accentuait les reproches antérieurs, il compléta sa réponse par un troisième livre, où de solides arguments n'auraient rien perdu de leur force à être un peu moins assaisonnés d'aigres personnalités. Il venait pourtant de recevoir du saint évêque d'Aquilée, Chromatius, qu'il estimait et aimait beaucoup, une lettre le suppliant de mettre fin à cette malheureuse polémique. Mais parce que Rufin lui avait adressé des menaces et que son silence eût pu paraître un aveu de culpabilité, il ne crut pas pouvoir déférer à ce pressant conseil.

4. *Discussions avec saint Augustin.* — Les relations de Jérôme avec saint Augustin et les incidents dont elles furent marquées méritent d'être signalés. Mais pour cela il est indispensable de reprendre les choses d'un peu plus haut. Jérôme, dans son *Commentaire de l'Épître aux Galates*, avait cru pouvoir expliquer « le

différend d'Antioche » comme une scène concertée entre les deux apôtres, Pierre et Paul, qui auraient imaginé cette innocente feinte pour mieux instruire et persuader les judaïsants. L'hypothèse avait déplu à l'évêque d'Hippone; elle lui paraissait introduire une sorte de mensonge dans le livre inspiré. En soi, ce dissentiment sur un point particulier et délicat est très compréhensible; il ne pouvait empêcher l'union de deux âmes également éprises de vérité et également dévouées à l'Église. Aussi bien Augustin, dès 394, voulut-il s'en expliquer franchement avec le grand exégète, qu'il aimait et admirait sans l'avoir jamais vu. Malheureusement la lettre qu'il écrivit à ce sujet ne fut pas remise à son destinataire. Une seconde, trois ans plus tard, n'eut pas meilleur sort; mais de plus, celle-ci, en circulant clandestinement en Italie, donna naissance à des rumeurs malignes, qui parvinrent aux oreilles de Jérôme : on prétendait qu'Augustin non seulement lui avait demandé une rétractation, mais l'avait dénoncé à Rome. Dès qu'Augustin eut connaissance de ces bruits, il s'empressa, par une troisième lettre, en 402, de les démentir; et à ce démenti il joignait les plus touchantes assurances d'une sincère amitié, se déclarant en outre prêt à recevoir fraternellement toute observation ou correction concernant ses écrits. Ces trois lettres de saint Augustin se trouvent insérées parmi celles de Jérôme, *Epist.*, LVI, LXVII, CI, *P. L.*, t. XXII, col. 565, 647, 829. Ceci fut le point de départ d'une correspondance empreinte toujours, de la part du grand évêque, d'une bienveillance et d'une humilité exemplaires, mais dans laquelle, du côté de Jérôme, les plaintes et les récriminations se mêlent parfois d'étrange façon aux protestations de respect et d'affection. Voir *Epist.*, CII, CV, *ibid.*, col. 830, 835.

Tout en cherchant très sincèrement et très humblement à dissiper les malentendus antérieurs, Augustin n'avait pas cru devoir cacher son opinion divergente de celle de Jérôme sur un autre point. Dans le courant de cette année 403 ou de la suivante, il lui mandait, avec beaucoup de ménagement, qu'une nouvelle traduction de la Bible, d'après l'hébreu, n'était pas sans lui inspirer quelque crainte : la nouveauté des expressions choquait le peuple d'Afrique, habitué de longue date à la version des Septante et à la *Vetus Itala*: on avait notamment protesté contre le terme *hedera*, substitué, dans l'histoire de Jonas, à *cucurbita*. *Epist.*, CIV, col. 833. Cette observation aussi bien que la première, et assurément avec plus de raison, fut peu goûtée du vieil interprète; et il le fit sentir dans une ample réponse, où il voulut résumer tout le débat. *Epist.*, CXII, col. 600. Après un préambule entremêlé de réflexions quelque peu désagréables, il abordait et traitait assez longuement les deux points du litige. Sur l'*Épître aux Galates*, il maintenait son interprétation, repoussant vivement, par contre, l'opinion de son contradicteur, suivant laquelle Paul, converti au christianisme, aurait pu se soumettre encore réellement au cérémonial mosaïque, pour montrer qu'il ne contenait rien de nuisible en soi. Ensuite il établissait solidement l'utilité d'une traduction faite sur l'hébreu, sa nécessité même pour couper court aux faux-fuyants et aux calomnies des Juifs; il se gaussait avec une certaine désinvolture des susceptibilités populaires éveillées par la substitution d'un mot à un autre dans l'histoire de Jonas, et ici il faisait cette juste remarque : « Je ne prétends pas abolir les anciennes versions, puisque je les ai corrigées et traduites du grec en latin pour ceux qui n'entendent que notre langue; dans ma traduction, je n'ai visé qu'à rétablir les passages retranchés ou altérés par les Juifs, et à faire connaître aux latins ce que porte l'original hébraïque. Ne veut-on point la lire? Nous ne contraignons personne. Qu'on boive avec délices le vieux vin, si on le préfère, et qu'on fasse fi de notre vin nouveau. » Enfin il déclarait, en une forme sans doute encore plus spirituelle qu'aimable, qu'il désirait vieillir en paix.

On peut dire que cette déclaration annonce la fin de la discussion. De Jérôme, il y a encore postérieurement une très courte lettre, où les mêmes questions sont touchées, mais en douceur. *Epist.*, CXV, col. 935 Nous y relevons seulement ces paroles : « Trêve maintenant à toutes les plaintes! Qu'il n'y ait entre nous que pure fraternité; n'échangeons plus des écrits de controverse, mais seulement des messages de charité. Exerçons-nous dans le champ des Écritures, sans nous blesser l'un l'autre. » De son côté, Augustin, en marquant qu'il persistait, et évidemment avec raison, dans sa manière de voir concernant l'*Épître aux Galates*, témoignait tant de regret de la peine involontairement causée, tant d'estime et d'affection pour la science et la personne de son contradicteur, qu'aucune aigreur ne put survivre dans le cœur de ce dernier. *Epist.*, CXVI, col. 936. Désormais ces deux grands hommes marcheront la main dans la main et combattront côte à côte, dans la plus parfaite union. Augustin suivra jusqu'à la fin d'un œil attentif et sympathique les travaux scripturaires du vieux maître; plus d'une fois il le consultera sur des problèmes qui l'embarrassent, par exemple sur l'origine de l'âme humaine, *Epist.*, CXXXI, col. 1121, et sur cette parole de saint Jacques : *Qui offenderit in uno factus est omnium reus*, *Epist.*, CXXXII, col. 1138; il louera dans sa *Cité de Dieu* le *Commentaire sur Daniel*. Et Jérôme, arrivé presque au terme de sa carrière, se fera un honneur comme un devoir de devenir l'auxiliaire et en quelque sorte le second de l'évêque d'Hippone, dans la lutte contre le pélagianisme naissant. « Courage! lui écrivait-il en 418, courage! ton nom est célèbre dans tout l'univers; les catholiques vénèrent et admirent en toi le restaurateur de l'antique foi, et, ce qui est plus glorieux encore, tous les hérétiques te détestent; ils t'ont voué la même haine qu'à moi, et, parce qu'ils ne peuvent répandre notre sang, ils souhaitent notre mort. » *Epist.*, CXLI, col. 1179.

Au milieu de toutes ses discussions, en dépit d'autres contrariétés ou épreuves très vivement senties, Jérôme poursuivait ses études, et, de ce côté non plus, sa plume n'était pas inactive. En 403, il avait, suivant Vallarsi, donné son *Commentaire* définitif sur le prophète *Abdias*, auquel pourtant plusieurs critiques assignent une date antérieure. Au commencement de 404, sainte Paule mourut. Ce fut pour lui un coup terrible. Il l'avait vue pendant de longues années à son école; elle avait secondé ses entreprises de son crédit et de sa fortune; elle avait encouragé ses publications scripturaires; elle l'avait soutenu dans ses labeurs, ses peines et ses combats. Le chagrin et l'abattement qu'il ressentit de ce départ le rendirent d'abord muet. Mais bientôt il reprit la plume pour faire l'éloge de la défunte, dans une belle lettre à Eustochium. *Epist.*, CVIII, col. 878. Peu de temps après, il traduisait, outre un mandement doctrinal de Théophile d'Alexandrie, la règle de saint Pacôme, ses lettres et ses recommandations, avec celles de ses disciples Théodore et Orsiesius. Cette dernière traduction lui avait été demandée dans l'intérêt de moines de la Thébaïde, qui, latins d'origine, ne comprenaient ni la langue égyptienne ni la langue grecque.

5. *Autres travaux exégétiques.* — En 406 parurent les *Commentaires* sur les cinq petits prophètes qui n'avaient pas encore eu leur tour, à savoir : *Malachie*, *Zacharie*, *Osée*, *Joël* et *Amos*. Ce travail, exécuté rapidement et dicté, parce que l'auteur « était trop faible pour écrire lui-même », dut cependant être interrompu pour réfuter l'hérétique Vigilantius, dont les attaques

contre le célibat, le culte des saints et des reliques venaient de lui être signalées par les prêtres Riparius et Didier. De même date est une dissertation sur les paroles de saint Paul, I Cor., xv, 8, ainsi lues et envisagées par le commentateur : *Omnes quidem dormiemus* (vel *non dormiemus*), *sed non omnes immutabimur*, dissertation écrite à la demande des moines Minervius et Alexandre. A côté de tant et de si utiles occupations, on est peiné de devoir en mentionner une autre, qui se rapporte probablement, elle aussi, à l'année 406 : je veux parler de la traduction du pamphlet de Théophile d'Alexandrie contre saint Jean Chrysostome. De bonne foi, sans doute, Jérôme commit l'erreur à jamais regrettable d'être un instrument trop docile entre les mains de Théophile, qui poursuivait depuis longtemps Jean de Constantinople, et pour qui l'intérêt de la religion se confondait souvent avec celui de ses sympathies ou de ses antipathies. Épiphane, le saint évêque de Chypre, l'ardent pourfendeur de toutes les hérésies, s'était trompé de la même façon. Son exemple explique et excuse en partie la conduite de Jérôme.

Le *Commentaire sur Daniel*, qui vit le jour vers 407, fut pour son auteur l'occasion d'un danger aussi grave qu'inattendu. Il avait écrit, à propos de la statue montrée en songe à Nabuchodonosor, que le quatrième empire ne pouvait être que celui des Romains, et que la situation actuelle vérifiait l'image des pieds de la statue, partie de fer et partie d'argile. « En effet, à l'origine, rien de plus fort et de plus résistant que l'empire romain; mais, à la fin, rien de plus faible, puisque, soit dans nos luttes civiles, soit dans nos guerres contre les peuples étrangers, nous avons besoin du secours d'autres nations barbares. » Des gens malintentionnés l'accusèrent d'avoir visé malicieusement Stilicon, alors tout-puissant auprès du jeune empereur Honorius. L'accusation commençait à faire du bruit et à inquiéter ses amis; mais le chef vandale, périt de mort violente, et tout rentra dans le calme. Le *Commentaire sur Isaïe*, œuvre de longue haleine, comprenant « dix-huit livres », dont un seul, le cinquième, relatif aux *dix visions* ou *onera* des chap. XIII-XXIII, avait été écrit dès 397, semble avoir été repris en 408. Il ne put être achevé qu'en 409 ou 410, soit à cause d'autres occupations, soit parce que l'auteur manquait de copistes, tandis que sa santé, dont il se plaint souvent, allait déclinant de jour en jour.

Jérôme apprit alors à la fois la mort de Pammachius, celle de Marcella, la prise et le sac de Rome par les hordes d'Alaric. Ces nouvelles le consternèrent au point d'amener un arrêt complet dans son activité littéraire. Ce n'est qu'après une année et peut-être plus qu'il put se remettre à *Ezéchiel*, dont il avait projeté et déjà commencé un commentaire. Encore fut-il bientôt obligé de laisser là les livres et l'étude pour la pratique de la charité et de l'hospitalité : Bethléem s'était trouvée subitement comme cernée, presque submergée déjà par les flots de l'invasion barbare. Toutes les régions avoisinantes : l'Égypte, la Syrie, la Phénicie, le nord de la Palestine, étaient mises à feu et à sang; chaque jour amenait à l'hospice des monastères de nouvelles légions de fugitifs qu'il fallait loger et nourrir, quand on le pouvait, et à tout le moins réconforter et consoler. Tout autre soin dut provisoirement céder le pas à celui-là. La tourmente passée, l'infatigable vieillard s'empressa de continuer et d'achever l'œuvre si malheureusement interrompue; en même temps, sur les instances de la jeune Principia, il rédigea et lui envoya un éloge funèbre de Marcella, *Epist.*, CXXVII, *P. L.*, t. XXII, col. 1082; enfin il eut le courage d'entreprendre, en 415, sur *Jérémie* le même travail d'exégèse qu'il avait accompli pour tant d'autres. Il espérait compléter ainsi le cycle des Prophètes, grands et petits; mais l'âge, avec ses infirmités, et les circonstances extérieures ne lui permirent pas de dépasser le trente-deuxième chapitre.

6. *La lutte contre les pélagiens.* — L'erreur pélagienne, qui, née en Afrique, cherchait à se répandre en Palestine, devait occuper et troubler les quelques années qui lui restaient; c'est contre elle que le vieux lutteur allait diriger ses derniers coups. Pélage avait séjourné quelque temps à Jérusalem, et il avait réussi à entrer en relations d'amitié avec les moines de Bethléem. Ce fut pour Jérôme une raison de traiter d'abord sa personne avec ménagement. Quant à l'erreur même, il en avait pressenti et deviné les approches dès 413, lorsque, dans le prologue au VI[e] livre du *Commentaire sur Ezéchiel*, il signalait la réapparition de l'hydre hérétique. En 414, il mettait la vierge Démétriade, en garde contre cette « doctrine impie et scélérate ». *Epist.*, CXXX, col. 1120. Dans le prologue de son premier livre sur *Jérémie*, en 415, il revient sur le même sujet; et, sans nommer Pélage, il le traite de calomniateur ignorant et lui reproche de marcher sottement sur les traces de Rufin et de Jovinien. Au cours de la même année 415, en réponse à la consultation d'un certain Ctésiphon, il traite la matière ex professo; et, embrassant d'un seul coup les principales négations des novateurs, il établit contre eux, avec la nécessité de la grâce, la propagation du péché originel et de ses suites funestes. *Epist.*, CXXXIII, col. 1147. Revenu ensuite momentanément à sa tâche préférée, le commentateur se plaint en plusieurs endroits d'une hérésie qui tend à ne lui plus laisser un instant de loisir pour vaquer à ses chères études scripturaires. Il en fit alors paraître une solide réfutation, en forme de dialogue entre un hérétique et un orthodoxe.

Cependant Pélage n'en poursuivait pas moins ses menées. Cité d'abord devant un synode de Jérusalem, puis à Diospolis, l'ancienne Lydda, devant un concile de quatorze évêques palestiniens, il échappa à toute condamnation, grâce à un système d'équivoques et d'habile dissimulation, grâce aussi à la protection à peine déguisée de Jean, évêque de Jérusalem. Ses partisans triomphaient. Bientôt, une nuit de l'an 416, ils se portèrent en masse à Bethléem, le foyer manifeste de la résistance à leur propagande, ils maltraitèrent les religieux et les religieuses, tuèrent un diacre et mirent le feu aux monastères. Ce n'est qu'en se réfugiant dans une tour que Jérôme échappa à leur furie. Le bruit courut, appuyé sur de nombreux indices, que Jean de Jérusalem avait été au courant de leur projet. En tout cas, informé de ce qui s'était passé, le pape Innocent écrivit à Jérôme, pour le consoler, et à l'évêque, pour lui reprocher de n'avoir point pris les mesures que comportait la situation. *Epist.*, CXXXVI et CXXXVII, col. 1163 et 1164. On était en 417. Nous rencontrons encore après cette date plusieurs lettres de Jérôme, où, malgré des infirmités croissantes, il se préoccupe des moyens de résister au pélagianisme, se réjouit de le voir refoulé de l'Orient et félicite Augustin de son ardeur à le combattre. *Epist.*, CXLI-CXLIII, col. 1179 sq.

A la fin de 418 ou au commencement de 419, il eut à subir une des plus grandes épreuves de sa vie, la mort d'Eustochium, qui avait remplacé sa mère Paula à la tête du monastère des religieuses bethléémites. Après ce coup, ajouté à tant d'autres et à l'épuisement résultant d'une vie toute de privations et de fatigues, le saint vieillard ne fit plus que languir. Dans une lettre de 419 à Alypius et Augustin, une des dernières que nous ayons de lui, et une des dernières qu'il ait écrites ou dictées, il s'excuse sur sa faiblesse et sa tristesse, de ne plus répondre aux ennemis de la foi. *Epist.*, CXLIII, col. 1181. J'ai dit : *une des dernières* et non pas : *la dernière*. Désormais, en effet, nous en possé-

dons quatre autres, qui semblent être tout aussi récentes, et même plus récentes, du moins en partie. Elles ont été découvertes naguère dans trois manuscrits espagnols et publiées par Dom De Bruyne, en 1910; elles sont rangées sous les numéros CLI-CLIV de l'édition Hilberg, t. III. Cf. *Quelques lettres inédites de S. Jérôme*, dans la *Revue bénédictine*, 1910, p. 1-11; Vaccari, *S. Girolamo*, p. 118-133. L'une d'elles, la CLIII^e, est une lettre de félicitations et d'encouragement au pape Boniface Ier, élu le 29 décembre 418, et elle n'a pu être écrite avant le printemps de 419; elle comprend un post-scriptum, de la main même de Jérôme, pour exciter le pontife, qu'il savait d'un tempérament plutôt indulgent, à la vigilance et à l'énergie à l'égard des « hérétiques », c'est-à-dire des pélagiens. Une seconde lettre, *Epist.*, CLIV, réponse à un personnage nommé Donatus d'ailleurs inconnu, traite des agissements de la même secte et des difficultés qu'elle était en train de créer aux débuts du nouveau pontificat; par son contenu elle nous apparaît, dit Vaccari, manifestement postérieure à celle que nous venons de caractériser. Enfin, il en est deux qui sont adressées à Riparius, prêtre aquitain, depuis longtemps en relations épistolaires avec notre saint et son fidèle allié pour la défense de l'orthodoxie; cf. *Epist.*, CIX et CXXXVIII, *P. L.*, col. 906 et 1164. La première en date, *Epist.*, CLII, a aussi été écrite en 419, d'après l'analyse critique et comparative qu'en fait Vaccari, *op. cit.*, p. 128 sq. l'autre, *Epist.*, CLI, est donc, selon toute probabilité de 420, car l'auteur, lui-même la présente comme partie, comme chaînon d'une correspondance simplement annuelle : *Ut saltem rara scriptio per annos singulos non pereat, sed cœptas in Christo amicitias mutuis epistolis frequentemus.* S'il en est ainsi, nous aurions dans ces lettres une nouvelle preuve, une preuve, pour ainsi dire, matérielle et tangible, de la survivance de Jérôme jusqu'à l'année 420. Ce point de chronologie, assez communément admis aujourd'hui, a été longtemps contesté, sur l'autorité de certaines *Vies* anciennes, qui plaçaient la mort du grand solitaire de Bethléem dans le courant de la douzième année de Théodose le Jeune, lequel monta sur le trône le 1er mai 408. Mais ces *Vies*, à moins qu'elles ne comptent les années seulement à partir du 1er janvier 409, vont à l'encontre des faits les mieux établis et en particulier du témoignage de Prosper d'Aquitaine, qui, dans sa *Chronique*, rapporte la mort de Jérôme au temps du XIe consulat de Théodose et du IIIe de Constance. Néanmoins Cavallera, jugeant plusieurs points faibles dans le classement chronologique défendu par Vaccari tient toujours pour l'année 419. Cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 608, 609; Rauschen, *Theologische Revue*, 1908, p. 594. Sur les derniers mois de la vie du saint docteur, comme sur les circonstances de sa mort, les renseignements sérieux font complètement défaut. La légende et l'imagination des artistes ont essayé de suppléer, en ces deux points, au silence de l'histoire. Mais les détails donnés par les trois lettres apocryphes *De morte Hieronymi*, *De magnificentiis H.*, *De miraculis H.*, insérées à titre documentaire dans l'édition Vallarsi, *P. L.*, t. XXII, col. 239-326, ne méritent aucune créance. Jérôme a assez de mérite réel, il nous a laissé assez de fruits de son activité de savant et d'apôtre, il a assez peiné, assez bataillé même, pour que sa réputation n'ait nul besoin des embellissements de la légende ou de la fiction. C'est le 30 septembre 420 que Dieu l'appela à la récompense de ses rudes labeurs et de tous ses combats.

Labeurs et combats, ces deux mots résument toute la vie de saint Jérôme. Il a travaillé sans relâche pour l'Église et pour la diffusion de sa doctrine, de la science scripturaire en particulier; il s'est donné la mission de lutter sans trêve ni merci contre tous ceux qui mettaient en péril l'orthodoxie ou la morale catholique. Les difficultés, les heurts et meurtrissures sans nombre d'une telle existence, la multiplicité et l'acharnement des adversaires, le renouvellement incessant d'attaques auxquelles on ne pouvait faire face sans s'arracher à de chères études, doivent nous rendre indulgents pour certaines manifestations de vivacité et de susceptibilité naturelles, pour une polémique souvent trop acerbe et émaillée d'expressions qui, moins choquantes alors qu'elles ne le seraient aujourd'hui, devaient cependant paraître excessives aussi aux contemporains. Les amis même du laborieux solitaire contribuaient à l'importuner, en sollicitant à tout propos des éclaircissements, des conseils, la solution de toutes leurs difficultés, et en lui dérobant ainsi une partie de son temps si précieux. Tout cela réuni explique et justifie ce mot du R. P. Lagrange, dans le *Bulletin de litt. ecclés.*, 1899, p. 441 : « Quant à ses colères (de Jérôme), je voudrais qu'il ne fût jugé que par un tribunal d'hommes d'étude, constamment troublés dans leurs recherches absorbantes par des oisifs querelleurs. » En résumé, Jérôme fut à la fois un grand érudit, un travailleur infatigable, un écrivain plein de talent et de verve, et un saint, austère dans ses mœurs, austère dans ses principes, très sévère et très dur pour lui-même avant d'être sévère pour autrui. Mais comme d'autres saints, tout en s'imposant à notre admiration et en se recommandant à notre imitation par des vertus héroïques, il gardait, dans son caractère et ses procédés, des traces visibles de l'imperfection humaine. Son vigoureux et rude tempérament, sa haine implacable de l'hétérodoxie, qui paraissait parfois s'étendre jusqu'aux partisans et aux victimes de l'erreur et même déborder çà et là sur ceux qui allaient à l'encontre de ses idées; sa vivacité dans les discussions, ses mots et ses railleries à l'emporte-pièce, empêcheront toujours de le proposer comme un modèle accompli de mansuétude chrétienne, de l'assimiler à un saint François de Sales. Il n'en restera pas moins, par l'étendue et l'importance de ses travaux, et plus encore par l'orientation critique qu'il a imprimée à l'étude de la Bible, le docteur scripturaire grand et illustre entre tous, *in exponendis Sacris Scripturis Doctor Maximus.*

SOURCES. — Tout d'abord, les ouvrages de Jérôme même, mais surtout ses lettres (125 environ) et les préfaces qu'il a mises en tête de plusieurs traités ou commentaires et dans lesquelles souvent il rappelle ce qu'il a fait ou indique ce qu'il se propose de faire; ensuite les lettres à lui adressées et publiées d'ordinaire, comme dans *P. L.*, parmi les lettres écrites par lui.

OUVRAGES GÉNÉRAUX. — Stilting, *Acta sanctorum*, Rome et Paris, 1865, septembre, t. VIII, p. 118 sq. : *De sancto Hieronymo presbytero et doctore Ecclesiæ;* Baronius, *Annales ecclesiastici*, édit. Theiner, Bar-le-Duc, 1866, t. VI et VII; Tillemont, *Mémoires*, Paris, 1707, t. XII; Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e éd., Paris, 1861, t. VII; Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam 1693; Villemain, *Tableau de l'eloquence chretienne au quatrième siècle*, Paris, 1854; Godescard, *Vie des Pères, martyrs*, etc., Paris, 1863, t. VII; Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendland bis zum Beginn des XI Jahrhunderts*, 2e édit., Leipzig, 1889, t. I, p. 185, traduction française par J. Aymeric et J. Condamin, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, Paris, 1883; Gaston Boissier, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IVe siècle*, Paris, 1891; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 1912, t. III.

BIOGRAPHIES ET MONOGRAPHIES. — La plus ancienne notice biographique est celle qu'a rédigée, au VIe siècle, le comte Marcellin, dans son *Chronicon rerum orientalium in Ecclesia gestarum*, qui commence en 379, là où finit la *Chronique* de Jérôme, *P. L.*, t. LI, col. 919 sq. A noter ensuite trois courtes *Vies* anonymes, recueillies par Migne, *P. L.*, t. XXII,

175-214; deux d'entre elles datent apparemment du VIII[e] ou du IX[e] siècle, et la troisième se révèle, par ses caractères internes, comme l'œuvre de Nicolo Maniacoria, diacre de Saint-Laurent-in-Damaso sous le pontificat de Lucius II (an. 1144-1145). Toutes les trois sont plus riches en détails légendaires qu'en renseignements historiques. Cf. A. Vaccari, *Le antiche vite di S. Girolamo*, dans *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, p. 1-18. — Plus près de nous, Vallarsi, *S. Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri vita, ex ejus potissimum scriptis concinnata*, en tête de son édition, des *Opera S. Hieronymi*, Vérone, 1734-1742, et Venise, 1766-1772, dans *P. L.*, t. XXII, 5-176; J. A. Möhler, *Hieronymus und Augustinus im Streit uber Gal. II*, 14, dans *J. A. Mohlers gesammelte Schriften und Aufsatze*, herausgegeben von Dollinger, Ratisbonne, 1839-1840, t. I, 1-18 ; Collombet, *Histoire de saint Jérôme*, Paris, 1844; Schœne, *Quæstionum Hieronymianarum capita selecta*, Berlin, 1864; Reinkens, *Die Einsiedler des hl. Hieronymus in freier Bearbeitung dargestellt*, Schaffhouse, 1864; E. Bernard, *Les voyages de saint Jérôme*, Paris, 1864; O. Zöckler, *Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*, Gotha, 1865; A. Thierry, *Saint Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre sainte*, Paris, 1867, 3[e] édit., 1876 ; J. Danko, *Divum Hieronymum in oppido Stridonis in regione interamna (Murahöz) Hungariæ anno 331 p. Chr. natum esse propugnat*, Mayence, 1874; Fr. Overbeck *Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern*, Bâle, 1877; F. Lagrange, *Histoire de sainte Paule*, Paris, 4[e] édit., 1880; du même auteur, *Histoire de saint Paulin de Nole*, Paris, 2[e] édit., 1881; C. Martin, *Life of St. Jerome*, Londres, 1888; F. Bulic, *Wo lag Stridon, die Heimat des heil. Hieronymus* (Extrait des *Festschrift* en l'honneur d'Otto Benndorf, Vienne, 1899, p. 276 sq.). Ce travail, qui, au jugement de plusieurs, trancherait définitivement la question en faveur de Grahovo, se trouve amplement appuyé par une nouvelle étude du même érudit : *Stridone luogo natale di S. Girolamo*, dans *Miscellanea Geronimiana*, 1920, p. 253-330; A. Schœne, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin, 1900; G. Grützmacher, *Hieronymus; Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 3 vol., Leipzig et Berlin, 1901, 1906, 1908; J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*. Étude sur la querelle de S. Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique, Paris, 1905 ; Turmel, *Saint Jérôme* (Collect. *La Pensée chrétienne*), Paris, 2[e] édit., 1906; Chr. Baur, *S. Jérôme et S. Chrysostome*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 430-436; Largent, *Saint Jérôme* (Coll. *Les Saints*), Paris, 7[e] édit., 1913. La célébration du 15[e] centenaire de saint Jérôme a donné naissance à la publication à Rome de *Miscellanea Gieronimiana*, parmi lesquels il faut signaler ici les études suivantes; F. Lanzoni, *La leggenda di San Girolamo*, p. 19-42; L. H. Cottineau, *Chronologie des versions bibliques de S. Jérôme*, *ibid.*, p. 43-68; J. Schuster, *L'Influenza di S. Girolamo sui primordi della vita monastica in Roma*, *ibid.*, p. 113-122; J. Zeiler, *S. Jérôme et les Goths*, *ibid.*, p. 123-130; F. M. Abel, *S. Jérôme et Jérusalem*, *ibid.*, p. 131-156 ; P. de Labriolle, *Le songe de S. Jérôme*, *ibid.*, p. 227-236; A. P. Vaccari, *S. Girolamo*, Rome, 1921. La substance de tous les travaux antérieurs est passée dans Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vol., Louvain et Paris, 1922.

II. ŒUVRES DE SAINT JÉRÔME. — Sans parler de la *Vulgate*, (voir article spécial), les œuvres de Jérôme sont *exégétiques, polémiques, historiques* ou *épistolaires*. Il faut y ajouter des *traductions* de divers genres .

1° *Œuvres exégétiques*. — Sous ce titre nous rangeons : 1. la correction de l'ancienne version latine ; — 2. les commentaires ; — 3. trois petits recueils spéciaux. Les *lettres* et les *traductions* où le caractère exégétique domine seront mentionnées plus loin.

1. *Revision de l'ancienne version latine*. — Nous avons déja parlé de la *Vetus Itala* corrigée par Jérôme sur la version grecque hexaplaire des Septante; voir col. 898. Nous n'ajouterons rien ici, puisque cette œuvre, à l'exception du *livre de Job* et du *Psalterium gallicanum*, ne nous est point parvenue. Elle a péri, on ne sait comment, du vivant même du correcteur. Quant aux deux parties qui ont seules survécu, on les trouvera dans *P. L.*, t. XXIX, col. 59-398. Nous avons du livre de Job deux éditions plus récentes, l'une de P. de Lagarde, dans ses *Mitteilungen*, t. II, p. 189-237, *Des Hieronymus Uebertragung der griechischen Uebersetzung des Job*, Gœttingue, 1887 ; l'autre de C. P. Caspari : *Das Buch Hiob in Hieronymus Uebersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St Gallener Handschrift sæc. VIII*, Christiania, 1893.

2. *Commentaires*. — Jérôme a laissé des commentaires complets sur vingt-deux livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, à savoir, d'après l'ordre chronologique généralement admis : *In epistolas ad Philemonem, Galatas, Ephesios, Titum* (an. 387-388); *In Ecclesiasten* (389-390); *In Nahum, Sophoniam, Michæam, Aggæum, Habacuc* (391-392); *In Jonam* (c. 395); *In Matthæum* (398); *In Isaiam* (commencé avant 398, achevé 408-410); *In Abdiam* (403, sinon plus tôt); *In Osee, Joëlem, Amos, Malachiam, Zachariam* (406); *In Danielem* (406-408); *In Ezechielem* (410-415); *In Apocalypsin* (date incertaine). L'étude *In Jeremiam* est restée incomplète ; elle appartient aux dernières années de l'auteur (415-420), qui n'a pu la mener que jusqu'au chapitre XXXII inclusivement. Nous possédons en outre des commentaires de forme didactique ou oratoire sur diverses parties bibliques, la plupart récemment découverts et publiés dans les *Analecta Maredsolana*, an. 1895 sq. De ce nombre, un *Tractatus de Seraphim*, Is., VI, voir ci-dessous *Lettres*, col. 920 ; *Commentarioli in Psalmos; Tractatus in Marcum; Homilia in Matthæum; Homilia in Lucam; Homilia in Johannem.*

Sur Jérôme commentateur, on remarquera l'appréciation d'un critique généralement peu indulgent : « Il a eu plus que tous les autres Pères », dit Richard Simon, *Histoire critique du vieux Testament*, l. III, ch. IX, « les qualités nécessaires pour bien interpréter l'Écriture Sainte, parce qu'il savait l'hébreu, le chaldéen, le grec et le latin. Il n'avait pas seulement lu et examiné les versions grecques qui étaient dans les hexaples d'Origène, mais il avait de plus conféré avec les plus savants Juifs de son temps. A quoi l'on peut ajouter qu'il avait lu tous les auteurs, soit grecs ou latins, qui avaient écrit avant lui sur la Bible. Enfin, il était savant dans les livres profanes. » Il faut cependant constater qu'il est certaines exigences de la science moderne auxquelles les *Commentaires* ne satisfont qu'imparfaitement. Et d'abord, si Jérôme, grâce à sa vaste érudition, nous fournit d'utiles renseignements et nous a conservé de précieux fragments de l'antiquité, on ne peut s'empêcher de regretter qu'il ait reproduit ses devanciers, parfois sans les nommer, et plus souvent sans marquer si, quand et dans quelle mesure il faisait siennes leurs opinions. On verra plus loin, col. 937, ses principes en cette matière. Ils sont tels qu'ils justifieraient sa pratique; mais en réalité ils ont de quoi nous étonner. En second lieu, une portion considérable des *Commentaires* est consacrée trop exclusivement à l'interprétation allégorique; et l'on est d'autant plus porté à s'en plaindre qu'on voit par ailleurs ce que le commentateur pouvait projeter et projette fréquemment de lumière sur le sens littéral. Enfin, plusieurs de ces études, celles, par exemple, sur l'*Épître aux Éphésiens*, sur l'*Épître à Tite*, sur l'*Évangile de S. Matthieu*, ont été, de l'aveu de leur auteur, rédigées ou dictées trop précipitamment. Disons un mot des principales.

Le *Commentaire de l'Épître aux Galates*, *P. L.*, t. XXVI, col. 307-438, est tout ensemble l'un des premiers en date et l'un des plus remarquables. C'est là toutefois que se rencontre, sur l'attitude réciproque de Pierre et de Paul au sujet des judaïsants, cette explication assez étrange, qui fut l'occasion d'une longue discussion entre Jérôme et Augustin. Le traité sur l'*Épître aux Éphésiens*, *P. L.*, t. XXVI, col. 439-554, fut écrit très rapidement, à raison parfois de mille

lignes par jour. Aussi a-t-on constaté qu'il touche ou rapporte, çà et là quelques opinions origénistes sans ajouter le mot de réserve ou de critique qu'on eût souhaité. Le *Commentaire de l'Ecclésiaste*, t. XXIII, col. 1009-1116, marque, en 389-390, le début des travaux de ce genre sur l'Ancien Testament; et le commentateur y affirme fortement son originalité, en s'attachant beaucoup plus à fouiller le texte hébreu et la version alexandrine qu'à exploiter toute autre source secondaire.

Vient ensuite la série des seize prophètes, qui, inaugurée vers 392, sera poursuivie pendant près de trente ans, de manière à se trouver, sauf pour Jérémie, épuisée à la mort de Jérôme. L'interprétation allégorique tient une grande place dans plusieurs parties; elle abonde surtout, quand elle n'y domine pas, dans les plus anciennes. Néanmoins on rencontre presque partout nombre d'observations très justes et de données précises, qui constituent encore aujourd'hui d'excellents témoignages de l'antique tradition juive et chrétienne. Au point de vue de la méthode critique, l'œuvre est, dans son ensemble, d'un grand mérite. « La manière, dit Richard Simon, *loc. cit.*, dont il (Jérôme) a fait ses commentaires sur les livres des prophètes est la meilleure de toutes; car il rapporte premièrement l'ancienne version latine qui était alors en usage, à laquelle il en joint une autre nouvelle, qu'il avait faite sur le texte hébreu; puis il confère ensemble les anciennes versions grecques, afin de connaître mieux la propriété des termes hébreux. » Le *Commentaire sur Isaïe*, t. XXIV, col. 17-678, qui est de deux époques, garde, dans sa tendance dominante et dans son fond, quelque trace de la différence des temps : l'explication des *dix visions* ou *onera*, qui se lisent aux c. XIII-XXIII, date d'avant 398; elle nous montre le commentateur déjà revenu de sa première manière exégétique, c'est-à-dire d'un penchant trop exclusif vers l'interprétation allégorique, et en progrès sensible dans la recherche du sens littéral; mais ce progrès est plus accusé encore dans le reste de cet ouvrage, rédigé seulement en 408-410. A tout prendre, ce commentaire est non seulement le plus étendu, mais aussi le plus important des commentaires sur l'Ancien Testament. L'explication y est approfondie et complète, tant en ce qui concerne les opinions des devanciers qu'en ce qui regarde les idées de Jérôme. En général, le sens littéral est bien suivi et clairement rendu, et souvent les beautés exceptionnelles du texte, l'énergique solennité des oracles prophétiques, sont soulignées avec finesse et un rare bonheur d'expression. Cf. A. Lutz, *Wiener Studien*, 1905, t. XXVI, p. 164-168. Des cinq *Commentaires* publiés en 400, trois, à savoir ceux qui se rapportent à *Osée*, t. XXV, col. 815-946, à *Joël*, col. 947-988, et à *Zacharie*, col. 1415-1542, sont, au jugement de bons critiques, assez faibles, un peu obscurs, ou déparés par des excès d'allégorisme. En revanche, le *Commentaire sur Amos*, t. XXV, col. 989-1096, est une des bonnes productions de Jérôme; il est riche d'observations très fondées, d'aperçus instructifs. Dans le *Préface* au *Commentaire sur Malachie*, t. XXV, col. 1541-1578, on remarquera l'hypothèse qui identifie ce prophète avec Esdras, hypothèse avancée à l'encontre de l'opinion d'Origène, d'après laquelle le nom de Malachie, conformément à son étymologie, désignerait un ange. — Si le traité sur *Daniel*, t. XXV, col. 491-584, vise surtout à expliquer les passages particulièrement obscurs et s'il y insiste de préférence, comme, par exemple, sur la prophétie des soixante-dix semaines, en fait, cependant, il garde bien l'allure d'un commentaire perpétuel. Sa valeur est relevée par les nombreux extraits qu'il renferme d'œuvres historiques grecques et latines aujourd'hui perdues. Du reste, l'ensemble nous présente moins des idées ou interprétations nouvelles qu'une collection diligemment formée et bien agencée des opinions successivement émises par Clément d'Alexandrie, Origène Jules Africain, Hippolyte, Eusèbe et Apollinaire, Cf. J. Lataix, *Revue d'histoire et de litt. religieuses*, 1897, p. 164-173, 268-277. En plus d'un endroit, et principalement dans sa préface, Jérôme défend contre Porphyre le caractère prophétique du livre qu'il commente. Certaines expressions employées par lui, telle la dénomination de *fabulæ* appliquée aux parties deutérocanoniques de Daniel, ont fait penser que Jérôme n'admettait pas l'authenticité de ces récits. Mais cette opinion ne paraît plus admissible. Delattre, *Les deux derniers chapitres de Daniel*, dans les *Études*, juin 1878, p. 753. — L'étude sur *Ézéchiel*, t. XXV, col. 75-490, est d'une belle ampleur. Aussi longtemps que le commentateur se borne à l'explication historique, il fournit à l'exégèse d'utiles et importantes contributions; et, à cet égard, l'interprétation de la fameuse vision des ossements, Ezech., XXXVII, 1-14, considérée comme une prophétie de la résurrection nationale d'Israël, est un modèle du genre. On suit moins facilement et moins volontiers Jérôme dans certaines parties, où il semble revenir à ses anciens errements et céder à son penchant pour l'interprétation tropologique. — Le dernier commentaire du grand exégète est celui qu'il avait entrepris sur *Jérémie*, t. XXIV, col. 679-900, et que sa mort vint interrompre. On doit regretter vivement que cette œuvre n'ait pu être conduite à terme, quand on considère la manière dont elle avait été conçue et déjà réalisée plus qu'à moitié. Pour la sûreté de doctrine et l'abondance des aperçus nouveaux, elle peut rivaliser avec les commentaires sur Isaïe et sur Ézéchiel; elle les dépasse par une attention plus constante à s'en tenir au sens historique, à éviter les obscurités et les dangers d'erreur inséparables de l'interprétation allégorique. Origène et sa tendance dominante y sont traités sans ménagements; l'un et l'autre nous sont souvent présentés en des phrases comme celle-ci : *Delirat in hoc loco allegoricus semper interpres*. De fréquentes allusions à la controverse pélagienne donnent aussi à cet ouvrage une importance particulière. Cf. Vaccari, *S. Girolamo*, p. 145-147.

Dans son *Commentaire sur S. Matthieu*, t. XXVI, col. 15-218, Jérôme s'est attaché de préférence, mais non pas exclusivement, au sens littéral. Ce travail a d'ailleurs été exécuté dans des conditions qui ont dû nécessairement nuire à sa valeur : sollicité par Eusèbe de Crémone, l'auteur le dicta en quinze jours et comme une œuvre provisoire, à un moment où il était à peine convalescent d'une grave maladie. Voici ce qu'il en dit lui-même, *ibid.* col. 20 : *Omissa auctoritate veterum, quos nec legendi, nec sequendi facultas mihi data est, historicam interpretationem digessi breviter, et interdum spiritualis intelligentiæ flores miscui, perfectum opus reservans in posterum.* — Le *Commentaire sur l'Apocalypse*, qu'on croyait perdu, a été reconnu au cours du siècle dernier, dans la *Summa dicendorum*, insérée dans *P. L.*, t. XCVI. Il a pour base les deux traités de Tichonius et de Victorin de Petau sur le même sujet; c'est du moins ce que pense l'auteur de la découverte, E. J. Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben*, 1886, t. VII, p. 239-570. Cf. G. Morin, *Revue bénédictine*, 1903, t. XX, p. 225-236.

S. Jérôme, nous apprend qu'il avait publié sept *Traités sur les psaumes*, depuis le Xe jusqu'au XVIe inclusivement, *De viris*, n. 135. Ces *Tractatus* ne nous sont point parvenus; mais peut-être ont-ils été utilisés par le compilateur du *Breviarium in psalmos*, recueil qui figure, à la suite des œuvres authentiques, *P. L.*,

t. xxvi, col. 802 sq. D'après Zöckler, *Hieronymus*, p. 173, ils ne seraient probablement qu'une version d'un commentaire d'Origène. Quoi qu'il en soit, Dom Morin a retrouvé dans diverses bibliothèques des *Traités* ou *Homélies* sur quelques-uns de ces psaumes et sur beaucoup d'autres; et il ne semble pas douteux qu'il ait ainsi mis la main notamment sur ce que le saint docteur appelle ses *Commentarioli in psalmos*, rédigés apparemment après 392, c'est-à-dire après la publication du catalogue. C'est au zèle scientifique du même chercheur que nous devons la découverte de plusieurs *Homélies* sur des passages des Évangiles de Matthieu, de Marc, de Luc, de Jean et sur des sujets divers. Dom Morin, *Études, textes, découvertes*, t. i, 1913, p. 17-20 ; Amelli, *Analecta Hieronymiana et patristica*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 158. Ici, Amelli, après avoir rappelé les heureuses trouvailles de son confrère Dom Morin, signale dans le *Breviarium* un article qui avait échappé à l'attention de celui-ci, un commentaire authentique du psaume L.

3. Il y a trois ouvrages de Jérôme qui constituent autant de guides ou de petits répertoires fort utiles aux exégètes. Ce sont les *Quæstiones hebraicæ in Genesim*, le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* et le *Liber de nominibus hebraicis*.

a) Ce dernier, inséré *P. L.*, t. xxiii, col. 771-858, emprunte son titre à un ouvrage analogue de Philon, que Jérôme avait d'abord pensé traduire en latin, mais qui, examiné de près, lui parut si confus qu'il dut conclure à un remplacement plutôt qu'à une traduction. C'est un lexique explicatif des noms propres qui se rencontrent dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces noms sont disposés suivant l'ordre de l'alphabet, mais la série alphabétique recommence avec chacun des livres de la Bible. On devine qu'aujourd'hui, devant les progrès de la science philologique, beaucoup de détails sont ou surannés ou d'une insignifiance qui confine à la puérilité. Pour porter sur le tout un jugement équitable, il faut, comme l'a bien compris Zöckler, *Hieronymus*, p. 169, se placer au point de vue de l'auteur : ce n'est pas une œuvre de philologie qu'il a prétendu nous donner; il a visé à édifier son lecteur par des interprétations mystiques encore plus qu'à fournir une explication vraiment étymologique et historique des termes du texte original. La plus récente édition de ce recueil est celle de Paul de Lagarde, dans ses *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, 2e édit., 1887, p. 25-116.

b) Le *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, *P. L.*, t. xxiii, 859-930, qu'on cite aussi sous les titres de *De distantia locorum* et *De locis hebraicis*, est un livre essentiellement scientifique. Il rend en latin le Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ d'Eusèbe, mais en y faisant de nombreuses rectifications et additions, qui témoignent de notions topographiques fort exactes et de recherches minutieuses. La connaissance qu'avait Eusèbe de la Palestine de son temps donnait un grand prix à son Onomasticon. Jérôme a su y ajouter encore, et tel qu'il est sorti de ses mains, le recueil possède une haute valeur géographique et archéologique; mais quant aux étymologies, on pourra souvent les négliger comme absolument fantaisistes. Cette œuvre avait été insérée à la suite de la précédente dans les *Onomastica sacra* de P. de Lagarde; E. Klostermann l'a publiée à nouveau dans son édition de l'œuvre similaire d'Eusèbe, qui fait partie du *Corpus* de Berlin.

c) Dans ses *Quæstiones hebraicæ in Genesim*, *P. L.*, t. xxiii, 985-1062, réimprimées par P. de Lagarde, à Leipzig, en 1868, l'auteur a d'abord le mérite d'une utile et hardie initiative. Lui-même appelle ce livre *opus novum et tam Græcis quam Latinis usque ad id locorum inauditum*. Ce qui en fait la nouveauté et la hardiesse, ce n'est pas seulement le but et le plan, qui comportent l'explication des passages les plus difficiles et les plus importants de la *Genèse*, c'est aussi et plus encore la manière de procéder en utilisant toutes les sources suivant leur autorité respective. Le commentateur se défend, dans la *Préface*, de mépriser la version des Septante ou de l'accuser d'erreur; cependant il donne généralement le pas au texte original sur l'ancienne version latine, faite, comme on sait, d'après les Septante. Contre les violentes critiques que lui attirait cette méthode, il se prévaut de l'exemple du Sauveur et des apôtres, qui ont souvent cité l'Écriture d'après l'hébreu, qui produisent même des témoignages scripturaires introuvables dans la version alexandrine et vérifiables seulement dans la source hébraïque. Le commentaire est plein d'observations intéressantes et de vues profondes, appuyées en partie sur le texte primitif et en partie sur les diverses traductions grecques. Aujourd'hui encore, il fournit pour la critique et l'exégèse bibliques d'excellentes indications. En dépit de quelques erreurs de détail, d'applications allégoriques forcées, d'étymologies désormais insoutenables, il reste un des meilleurs traités de Jérôme. L'auteur avait annoncé l'intention d'étendre ce travail à tous les livres de l'Ancien Testament. Il est bien regrettable, que les circonstances et notamment la multitude de ses autres travaux ne lui aient pas permis d'exécuter son dessein. Cf. M. Rahmer, *Die hebraïschen Traditionem in den Werken des Hieronymus, durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet*, Teil I, *Quæstiones in Genesim*, Breslau, 1861.

2° *Œuvres polémiques.* — Exégète et critique, Jérôme a été aussi un polémiste, autant par penchant naturel, que par nécessité. L'étude incessante, approfondie, de la Bible faisait ses délices; il ne connaissait point d'occupation plus utile ou plus attrayante. Mais chaque fois que l'intérêt de ce qu'il croyait la vérité, chaque fois surtout que la cause de l'orthodoxie et de l'Église parut le demander, il devint combattant; et dans ces luttes intellectuelles il porta, avec tout le zèle d'un croyant convaincu, toute la vigueur et la fougue de son tempérament, toute la verve de son génie volontiers mordant et sarcastique. Il fut souvent, dans ses discussions, fort et persuasif; il fut maintes fois éloquent; il faut reconnaître que souvent aussi il passa les justes bornes dans l'expression et la défense de sa pensée, de même que dans l'improbation des opinions et des personnes de ses adversaires. Dans notre *Esquisse biographique*, nous avons mentionné ses principales polémiques. Il nous suffira ici de les énumérer dans leur ordre à peu près chronologique et de les caractériser brièvement.

1. La première est celle que, dès 379, selon Vallarsi et Cavallera ou quelques années plus tard, selon d'autres historiens, il entreprit contre les *lucifériens*, *P. L.*, t. xxiii, col. 155-182. Ces malencontreux zélateurs se réclamaient de l'exemple et des principes rigoristes de Lucifer de Cagliari. Celui-ci, par horreur de l'hérésie, avait refusé de reconnaître à Antioche l'évêque Mélèce, sincèrement revenu du semi-arianisme à la foi traditionnelle; il avait perpétué le schisme qui désolait la cité, en ordonnant Paulin, l'ami de Jérôme. Lui et ses adhérents déclaraient irrévocablement déchus de leurs fonctions tous les évêques signataires de l'insuffisante formule de Rimini, et ils réitéraient le baptême donné par les hérétiques. L'opuscule de Jérôme est écrit en forme de dialogue, et il nous est présenté comme le compte-rendu fidèle d'une discussion publique qui avait eu lieu entre un schismatique et un catholique. Fiction littéraire ou expression de la réalité, nous recueillons ici de la bouche des deux interlocuteurs des fragments très appréciables des *Actes*

du concile de Rimini qui ne nous étaient pas connus par ailleurs et notamment le texte de la fameuse formule. Cf. Batiffol, *Les sources de l'Altercatio luciferiani et orthodoxi*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 97 sq.

2. Presque contemporaine de la réfutation des lucifériens est celle d'*Helvidius*, *P. L.*, t. XXIII, col. 183-206. Dans un livre aussi misérable de forme que de fond, celui-ci avait nié la virginité de Marie *post partum* et prétendu égaler l'état de mariage à la profession de la virginité par motif religieux. Quant au premier point, Jérôme, abordant de front les arguments de la thèse qu'il combattait, explique comment les textes de Matth., I, 18, 25 : *Antequam convenirent...; et non cognoscebat eam donec peperit*, énoncent la situation antérieure à la naissance de Jésus sans rien préjuger pour le temps qui la suivit; il montre de même, par l'usage de l'Écriture, que « les frères de Jésus » sont non pas ses *frères* au sens strict du mot, engendrés de Joseph et de Marie, mais seulement ses proches, ses cousins, fils d'une autre Marie, à savoir Marie épouse de Cléophas ou Alphée, laquelle était elle-même sœur de la sainte Vierge. Il conclut en affirmant sa croyance à la virginité de saint Joseph, comme digne complément providentiel et rehaussement de la virginité de Marie et de celle du Sauveur Jésus : *Tu dicis Mariam virginem non permansisse; ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur*. *P. L.*, t. XXIII, col. 203. Lorsqu'il établit ensuite, appuyé principalement sur l'autorité de I Cor., VII, la prééminence de la virginité, il écarte toute intention de mépriser ou de ravaler le mariage, *ibid.* : *Obsecro lecturos ne me putent nuptiis detraxisse in virginum laude... Non negamus viduas, non negamus maritatas sanctas mulieres inveniri*. Il répondait ainsi d'avance aux accusations qu'allait provoquer, quelques années plus tard, son livre contre Jovinien.

3. C'est en 392 ou au début de 393 que *Jovinien*, moine dissolu et scandaleux, déjà excommunié par le pape Sirice et condamné dans un concile de Milan, fut pris à partie par Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 211-338, que ses amis d'Italie et notamment Pammachius avaient supplié d'intervenir. Jérôme résume ses erreurs en les ramenant à quatre chefs, *ibid.*, col. 214 : Jovinien soutenait que « vierges, veuves et femmes mariées ont même mérite, toutes choses égales d'ailleurs; » il affirmait l'impeccabilité de « ceux qui ont eu part à la renaissance baptismale avec une foi parfaite, *qui plena fide in baptismo renati sunt;* » il n'admettait « point de différence entre l'abstinence des aliments et l'usage qu'on en fait avec action de grâces; » enfin, « à tous ceux qui auront été fidèles à leur baptême il promettait même récompense dans le royaume des cieux. » Mais c'est le premier point surtout qui retient l'attention de Jérôme, comme étant à ses yeux l'erreur principale. L'un des deux « livres » que comprend l'ouvrage est consacré exclusivement à l'apologie de la virginité. La comparant au mariage, l'auteur la déclare préférable en soi. C'est la pure doctrine évangélique; mais ici, comme en d'autres occasions, Jérôme appuie parfois sur les arguments de sa thèse au point de paraître outrepasser les justes bornes et méconnaître les mérites propres, sinon l'honnêteté de l'état conjugal; de plus, il donne souvent libre cours à sa verve sarcastique sur les défauts des femmes et les inconvénients ou désagréments de leur société. C'est pourquoi l'œuvre, dès qu'elle fut connue à Rome et en Italie, y souleva un véritable scandale. Il semble même que les amis de Jérôme Domnion et Pammachius n'étaient pas loin de s'associer à l'appréciation générale. Aussi bien, averti par eux, le solitaire de Bethléem jugea-t-il à propos d'adresser à Pammachius une longue lettre apologétique, *Epist.*, XLVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 493-511, où il proteste contre les conclusions exagérées auxquelles ses paroles avaient donné occasion. Il rappelle que, dans le traité incriminé, il a proclamé la légitimité du mariage, et s'est tenu à égale distance des Juifs et des Gentils, qui ne comprennent pas le mérite de la continence parfaite, et des sectes orientales dont le spiritualisme menteur condamne tout union de l'homme et de la femme.

4. On sait déjà l'occasion et l'objet de la polémique avec *Rufin* et comment *Jean de Jérusalem* y fut mêlé. Ces divisions, en soi fort regrettables, ont donné naissance, sans compter les lettres LXXXI[e] à Rufin, et LXXXIV[e], à Pammachius et Océanus, ainsi qu'une traduction du Περὶ ἀρχῶν, à deux ouvrages dignes ici d'une mention spéciale : le *Liber contra Joannem Hierosolymitanum* et l'*Apologia adversus libros Rufini*.

a) Le premier de ces deux traités, *P. L.*, t. XXIII, col. 355-396, fut provoqué directement par une *Apologie* de Jean de Jérusalem, qui faisait grand bruit en Italie et dans laquelle ni les écrits ni la personne de Jérôme n'étaient épargnés. Celui-ci, dans sa réponse, établit que la cause véritable de la dissension entre l'évêque et lui était, non pas l'ordination de Paulinien, comme ses adversaires s'obstinaient à le prétendre, mais les doctrines origénistes, dont Jean était accusé et dont, ni dans son *Apologie* ni autrement, il ne s'était suffisamment justifié. Ces doctrines ou, pour parler plus exactement, ces « erreurs », il les ramène à huit points, dont trois seulement avaient été clairement rejetés par Jean : 1° dans la Trinité, ni le Fils ne peut voir le Père, ni le Saint-Esprit ne peut voir le Fils; 2° les âmes humaines ont été emprisonnées dans leur corps en punition de leurs péchés; 3° un jour viendra où le diable se convertira et partagera la gloire des saints; 4° Adam et Ève, avant de pécher, n'avaient point de corps : ces tuniques de peau dont Dieu les revêtit après leur faute, au dire de la Genèse, ce sont leurs corps; 5° il est faux que la chair doive ressusciter, et la différence des sexes ne subsistera pas après la résurrection; 6° l'histoire du Paradis terrestre n'est qu'une fiction allégorique; 7° les eaux qui, suivant l'Écriture, planent au-dessus du firmament, ce sont les anges, et celles qui restent au-dessous, ce sont les démons; 8° l'homme, par son péché, est déchu de la dignité d'image de Dieu.

b) L'*Apologia contra libros Rufini*, *P. L.*, t. XXIII, col. 397-492, comprend trois livres, dont deux, furent rédigés d'après des renseignements provisoires et assez sommaires, et dont le troisième seul a été composé après réception du texte même des *Invectives* de Rufin. Dans tous les trois, l'auteur poursuit un double but : d'abord, combattre l'origénisme, comme dans le *Traité contre Jean de Jérusalem*; puis expliquer sa conduite à l'égard d'Origène et notamment les variations qu'on lui reprochait à ce sujet. L'explication est conforme à celle qu'il avait donnée dans la lettre LXXXIV, à Pammachius et Océanus.

5. Vers l'année 406, Jérôme eut à défendre la foi et les traditions catholiques contre *Vigilantius*, *P. L.*, t. XXIII, col. 339-352, qui attaquait, paraît-il, le culte des martyrs et des reliques, le célibat des prêtres, la vie monastique, l'emploi des cierges allumés dans les cérémonies religieuses et les collectes faites parmi les fidèles pour les monastères et les pèlerins de Terre sainte. L'occasion était belle d'opposer au novateur, outre des textes positifs, l'usage de l'Église, et de préciser en même temps le sens de certains rites, de certaines coutumes. Jérôme ne s'en fit pas faute; du culte de dulie, rendu aux saints, et surtout du culte tout relatif des reliques et des images, il distingue nettement le culte d'adoration, dû à Dieu seul. Quoique brève, et dictée dans l'espace d'une nuit, *unius noctis lucubratione dictari*, la réfutation ne

manque ni de solidité ni d'entrain. Son adversaire, qu'il appelle ironiquement *Dormitantius*, semble ne s'être pas relevé des coups que le rude athlète lui avait portés : on ne voit pas que, dans la suite, il ait encore été question de lui et de ses erreurs. Des doctrines analogues sont exposées dans les lettres XIV à Héliodore, CIX à Riparius, *P. L.*, t. XXII, col. 348 et 907.

6. Nous avons mentionné plus haut, l'apparition sournoise de *Pélage* et du pélagianisme en Palestine, et les tristes exploits par lesquels leurs adeptes s'y signalèrent bientôt. C'est contre cette erreur que Jérôme, déjà accablé de vieillesse, fit sa dernière campagne, avec le regret, exprimé quelques mois avant sa mort, de ne pouvoir plus la continuer. Il lui avait opposé, pour ne point parler des coups appliqués occasionnellement et en passant, deux écrits principaux.

a) Le premier est une réponse, *Epist.*, CXXXIII, col. 1147-1161, à un certain Ctésiphon, d'ailleurs inconnu, que plusieurs manuscrits qualifient *Urbicus* ou *Urbicius* et qui paraît avoir appartenu à une famille puissante, assez portée pour les novateurs. Ctésiphon avait demandé à être éclairé. Pour satisfaire à son désir, son correspondant ne se borne pas à réfuter les thèses extravagantes de l'ἀπάθεια (exemption des passions) et de l'ἀναμαρτησία (exemption du péché), prises comme point de départ pour nier la nécessité de la grâce, il veut remonter à la source du système erroné ; et il montre dans celui-ci un écho, un débris facilement reconnaissable de plusieurs philosophies païennes, du pythagorisme et du manichéisme notamment, qui, considérant l'homme comme une émanation de Dieu, tendaient à l'égaler à lui. Et parce que Rufin avait traduit et publié sous le nom de Xyste pape et martyr un livre favorable au pélagianisme, qui était l'œuvre de Xyste, philosophe pythagoricien, Jérôme ne laisse pas échapper cette occasion de relever l'étrange méprise et de dauber le malencontreux traducteur. Du reste, dans cette longue lettre, qui a pris l'allure d'un petit traité, il garde des ménagements manifestes envers Pélage, ne le désignant pas nommément, ni lui ni ses sectateurs. Mais il ne faudrait pas le solliciter beaucoup pour amener de sa part un changement de tactique ; et les intéressés en sont avertis vers la fin : *Nullius in hoc opusculo nomen proprie tangitur. Adversus magistrum perversi dogmatis locuti sumus. Qui si iratus fuerit atque rescripserit, suo quæsimus prodetur indicio, ampliora inverso certamine vulnera suscepturus.*

b) La menace peu déguisée contenue dans ces paroles ne tarda pas à être mise à exécution, au moins en ce qui concerne la force et l'ampleur du réquisitoire. C'est, en effet, au cours de la même année 415 que l'infatigable polémiste donna, en trois livres, sous le titre de *Dialogus adversus Pelagianos*, *P. L.*, t. XXIII, col. 495-590, une réfutation plus détaillée du système hérétique. L'ouvrage, comme son titre l'indique, est écrit en forme de dialogue. Les interlocuteurs sont un catholique du nom d'Atticus et le pélagien Critobule. Entre eux, la discussion prend souvent une allure si animée, si serrée, par l'entrecroisement des demandes et des réponses, des objections et des répliques, qu'on la suit avec autant de plaisir que de facilité. La clarté et une élégante vivacité y vont de pair ; et cette œuvre est sans doute à ranger, avec la correspondance, parmi les productions à la fois les plus attrayantes et les plus littéraires de l'auteur. Quant au fond, la méthode adoptée a l'avantage d'amener naturellement une étude très fouillée du sujet, de mettre à nu les équivoques multiples auxquelles la secte avait recours pour échapper à la répression. Le champion catholique fait d'ailleurs preuve d'une érudition scripturaire si plantureuse, il cite si à propos l'Ancien et le Nouveau Testament, qu'on devinerait s'il en était besoin, le maître ès-sciences bibliques qui seul a pu le former et l'armer si complètement. On remarquera que, dans ce traité encore, malgré son ampleur relative, Pélage et les pélagiens ne sont pas nommés. N'est-ce pas peut-être qu'en vieillissant Jérôme s'était avisé qu'on peut servir les intérêts de la vérité sans molester et humilier ceux qui lui font opposition ? Près de finir, il mentionne et loue vivement plusieurs ouvrages de saint Augustin contre le pélagianisme, qui viennent d'arriver à sa connaissance. En présence de réfutations si autorisées, il s'excuse presque d'être intervenu dans la controverse, et il se taira, pour ne point porter de l'eau à la rivière, *ne dicatur mihi illud Horatii : In sylvam ne ligna.* Mais s'il renonce à se commettre lui-même désormais avec les hérétiques, il ne cessera point jusqu'à sa mort de se préoccuper des moyens de les ramener ou de les confondre, et ses dernières lettres, nous l'avons vu, s'inspirent encore de cette préoccupation.

3° *Œuvres historiques.* — Absorbé généralement par ses travaux d'exégèse et de polémique, Jérôme fit cependant plus d'une fois œuvre d'historien. Sa mémoire vaste et sûre tout ensemble et son goût des recherches d'érudition devaient le pousser dans cette direction et pouvaient lui être ici d'un grand secours. Dans ses traités de polémique, on rencontre de-ci de-là de belles pages d'histoire. Il s'était proposé « si Dieu lui en donnait le temps et si ses détracteurs cessaient de poursuivre un fugitif et un reclus, » *P. L.*, t. XXIII, col. 53, de retracer les vicissitudes de l'Église « depuis l'avènement du Sauveur jusqu'à son temps. » Il n'a pas exécuté ce dessein. Mais dans ce genre littéraire nous lui devons cependant d'appréciables contributions.

1. Il a traduit la *Chronique* d'Eusèbe, *P. L.*, t. XXVII, col. 34-702, dont l'original est perdu, et tout en complétant la partie un peu maigre qui regarde l'histoire romaine, il a continué l'ouvrage depuis la vingtième année de Constantin jusqu'à la mort de Valens (378). Ce travail est de 388, et, malgré ses lacunes et ses inexactitudes, il a rendu de longs services. L'édition de Schoene, 2 vol., Berlin, 1866, 1875, garde une sérieuse valeur, même après l'apparition de celle qu'a donnée R. Helm dans le *Corpus* de Berlin en 1913.

2. Quatre ans plus tard, en 392, Jérôme composa le *De viris illustribus*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 601-720. C'est le titre qu'il donne lui-même à son recueil dans une lettre à Désidérius, *Epist.*, XLVII, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 493, quoique, de son propre aveu, *Epist.*, CXII, *ad Augustinum*, 3, il eût dû l'intituler plutôt : *De scriptoribus ecclesiasticis.* Il y dresse, en effet, en cent trente-cinq chapitres, un catalogue des écrivains ecclésiastiques des quatre premiers siècles. Philon et Sénèque y sont mentionnés par exception, le premier, à cause de la manière impartiale et élogieuse dont il parle de la chrétienté primitive d'Alexandrie, le second, à raison de la correspondance qu'il aurait entretenue avec saint Paul. La liste comprend aussi quelques hérétiques. L'auteur l'ouvre par le nom de l'apôtre saint Pierre ; il la ferme par son propre nom et dans un autre endroit, il la date, en affirmant qu'il y a indiqué brièvement tous les ouvrages qu'il avait composés jusqu'à la quatorzième année du règne de Théodose. *Epist.*, XLVII, *ibid.* On a relevé dans ce livre quelques lacunes regrettables ; il omet, par exemple, l'apologiste Athénagore. On lui a reproché aussi son extrême concision dans certains cas ; il n'a que deux lignes sur Jean Chrysostome « qu'on dit avoir écrit beaucoup de choses, » mais dont Jérôme lui-même n'a lu que le Περὶ ἱερωσύνης, n. 129. Saint Ambroise n'obtient lui non plus qu'une bien maigre

mention n. 124. Le travail en somme paraît hâtif; tant que Jérôme a Eusèbe pour guide, il est relativement exact ; mais sur les auteurs dont Eusèbe n'a pu parler, les renseignements sont moins complets et plus confus. Pourtant l'auteur, dit Zöckler, « a ouvert une voie nouvelle, et il peut revendiquer pour l'histoire de la littérature théologique le même honneur qu'Eusèbe dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. »

3. Trois biographies de solitaires nous ont été laissées par Jérôme, *P. L.*, t. XXIII, col. 17-60 : celle de *saint Paul*, l'initiateur de la vie érémitique, qui mourut plus que centenaire dans sa caverne, à l'ombre du palmier qui lui avait fourni pendant de longues années de quoi se nourrir et se vêtir; celle du *moine Malchus*, que l'on pourrait intituler *La chasteté récompensée*, fait figure de roman pieux; celle enfin de *saint Hilarion*, un peu plus étendue que les deux autres et puisée à la fois à une source orale et dans des documents écrits, s'inscrirait dans la liste des récits de voyage à tendance édifiante.

4° *Œuvres épistolaires*. — On n'aurait qu'une idée très incomplète de l'activité et des mérites littéraires de Jérôme, si l'on ne tenait compte de sa vaste correspondance. Elle a fourni la matière de tout un volume, *P. L.*, t. XXII, sans que nous puissions nous flatter de la posséder complète : Dom De Bruyne l'enrichissait naguère de quatre lettres importantes, découvertes par lui dans les bibliothèques d'Espagne et publiées dans la *Revue bénédictine*, 1910, p. 1-11. Elle est d'ailleurs telle que M. Ebert, *op. et loc. cit.*, y voit le plus ancien et « le vrai modèle du style épistolaire moderne ». « Elle faisait », continue-t-il « les délices du moyen âge; elle fit aussi le bonheur de la Renaissance. » Les lettres de Jérôme sont à la fois pour le fond, d'une richesse et d'une variété étonnantes, et, pour le style, d'une allègre vivacité, d'une élégante souplesse dont, ni avant ni après, on ne trouve guère d'exemple. On y rencontre de véritables morceaux de choix, des tableaux qui peuvent être proposés à l'imitation des artistes de la plume : tel le récit de la prise de Rome par les Goths, *Epist.*, CXXVII, *ad Principiam*, 11-13, col. 1093 sq.; telle la description de l'île déserte où Bonose s'était retiré pour vivre tout à Dieu, *Epist.*, III, *ad Ruffinum*, col. 333, 334. Il est à peine besoin d'ajouter qu'un des principaux avantages de la collection est de nous faire connaître à fond l'âme de Jérôme : elle nous découvre les trésors de sensibilité exquise qui s'unissaient dans cette riche nature à la pénétration de l'intelligence, à la force de la volonté, à un caractère impressionnable, à l'austérité des principes et des mœurs, à la rudesse du langage et des formes dans certaines circonstances. Par les lettres de Jérôme, nous pénétrons mieux le secret de son inlassable activité, le but et la portée de ses grands travaux, exégétiques ou autres, d'autant que beaucoup d'entre elles traitent de questions s'y rattachant directement ou même ont été écrites pour leur servir soit d'introductions soit d'annexes explicatives ou justificatives. Enfin, dans cette correspondance nous possédons les annales d'un demi-siècle, puisqu'elle va de 370 à 419; et, selon la remarque de M. Ebert, « nous y trouvons une galerie de portraits des plus intéressants et un tableau des plus riches au point de vue de la civilisation de cette époque. » C'est tout un défilé de personnages, les uns illustres, les autres obscurs, qui passent devant nous. Pour ne citer que quelques noms parmi les plus en vue, et sans parler de ces femmes vaillantes jusqu'à l'héroïsme, qui s'appelaient Paula, Eustochium, Marcella, etc., au nombre des correspondants de Jérôme figuraient le pape Damase, Augustin d'Hippone, Chromatius d'Aquilée, Héliodore, Paulin de Nole, Théophile d'Alexandrie, Rufin, Pammachius.

M. Ebert divise ces lettres en six catégories qu'on se gardera bien toutefois de concevoir à la façon de compartiments étanches. Ce sont d'abord les lettres où Jérôme raconte les faits de sa vie ou de la vie d'autrui; ensuite les lettres *consolatoires*, ainsi qualifiées par l'auteur lui-même, lorsqu'il dit, par exemple : *Scripsi consolatoriam (epistolam) de morte filiæ ad Paulam;* les éloges funèbres ou *epitaphia*, dont les plus célèbres sont celui de Népotien, *Epist.*, LIX, col. 589-602, celui de Paula, *Epist.*, CVIII, col. 878-906, celui de Marcella, *Epist.*, CXXVII, col. 1087-1095; les lettres *exhortatoires*, comme la XIVe, col. 347-355, à Héliodore, pour le ramener à la vie monastique, la XXIIe, col. 394-425, à Eustochium, *De custodia virginitatis*, la LIIe, col. 527-540, à Népotien, sur les devoirs de la vie cléricale et monastique, la LIIIe, col. 540-549 et la LVIIIe, col. 579-586, toutes deux adressées à Paulin de Nole, pour le décider à rompre complètement avec le siècle, et tourner toute son application du côté des études scripturaires; la LIVe col. 550-560, à Furia, *De viduitate servanda*, la CXXX^e, col. 1107-1124, à Démétriade, *De servanda virginitate;* les lettres *polémico-apologétiques*, dans lesquelles l'auteur se défend ou même attaque; enfin les lettres *didactiques* ou doctrinales.

Comme échantillons du genre polémique et apologétique, indiquons, entre autres, les lettres XLI, col. 474-476, à Marcella, contre les erreurs de Montan; XLII, col. 477-478, à la même, contre les Novatiens; XLVIII, col. 493-511, à Pammachius, pour dissiper les malentendus et les griefs nés de la réfutation de Jovinien; LVII, col. 568-579, au même, exposé de la meilleure manière de traduire, en réponse à des critiques malveillantes; les cinq lettres à Augustin, mentionnées et caractérisées plus haut, col. 903; LXXXI, col. 735-736, à Rufin, à propos de sa traduction du Περὶ ἀρχῶν; LXXXII, col. 736-743, à Théophile d'Alexandrie, pour repousser les accusations de Jean de Jérusalem; LXXXIV, col. 743-752, à Pammachius et à Océanus, pour combattre les erreurs d'Origène et justifier l'attitude observée antérieurement à son égard.

La catégorie des lettres didactiques est peut-être la plus nombreuse; du moins est-elle la plus importante. La plupart sont spécifiquement exégétiques, et beaucoup ont l'allure et l'ampleur de petits traités sur des questions bibliques spéciales. Nous ne pouvons songer à les énumérer toutes. Donnons cependant ici une brève indication des principales, qu'on pourra compléter d'après J. Van den Gheyn, art. *Jérôme*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1313 sq. La lettre XVIII, au pape Damase, *P. L.*, t. XXII, col. 361-376, est consacrée à la vision du *Séraphin au charbon ardent*, *De Seraphim et calculo*, Isaïe VI. L'auteur, selon son propre témoignage, nous transmet les explications du Juif qui lui avait appris l'hébreu. Il suit aussi Origène dans l'interprétation allégorique du texte, avec un certain éclectisme toutefois. Ainsi, Origène avait vu dans les deux séraphins qui se tiennent aux deux côtés du trône de Dieu, le Fils et le Saint-Esprit. Cette opinion pouvait être tournée contre la notion catholique de la Trinité divine, c'est-à-dire contre l'égalité parfaite des trois personnes. Jérôme en propose une toute différente, suivant laquelle celui qui est assis sur le trône est le Christ, assisté de deux anges. Aujourd'hui d'ailleurs, pour apprécier comme il convient cette lettre XVIII, il est nécessaire de la comparer à une autre explication de la vision d'Isaïe, que le P. Amelli a retrouvée, en 1900, dans les manuscrits du mont Cassin et qui est attribuée à saint Jérôme. Mise en suspicion par quelques-uns, la découverte du P. Amelli a une garantie sérieuse dans la lettre LXXXIV de notre auteur,

écrite en 400. Ici, en effet, il est question, *P. L.*, t. XXII, col. 745, d'une réfutation de l'interprétation d'Origène, publiée vingt ans auparavant. Jusqu'à maintenant on croyait que ce passage désignait l'épître XVIII à Damase; mais désormais il est impossible de ne point remarquer qu'à côté de l'*Epistola ad Damasum de Seraphim*, il existe sur le même sujet un autre opuscule où les idées d'Origène sont réfutées plus péremptoirement et plus directement; et cette constatation, sans diminuer en rien la valeur de la lettre à Damase, plaide naturellement en faveur de l'authencité du texte qui vient d'être mis au jour. Après la lettre XVIII, citons les lettres : XX, col. 373-379, où Jérôme expose le sens du mot *Osanna;* XXI, col. 379-394, intitulée *De duobus filiis*, commentaire de la parabole de l'*Enfant prodigue;* XXVI, col. 430-431, explication des mots *Alleluia, Amen, Maran atha;* XXXVI, col. 452-461, réponse à cinq questions de Damase relatives à la *Genèse;* XXXVII, col. 461-463, critique du commentaire de Réticius d'Autun sur le *Cantique des cantiques;* LIX col. 586-589, *De diversis quæstionibus Novi Testamenti;* LXXVIII, col. 698-724, lettre fameuse et très importante pour la géographie de l'Exode, où sont passées en revue et déterminées les quarante-deux stations ou étapes des Israélites dans le désert; CVI, col. 837-867, réponse, intéressante à bien des points de vue, à deux personnages scythes, Sunnia et Fretela, qui avaient interrogé Jérôme sur le sens de plusieurs expressions scripturaires et, plus particulièrement, sur cent quarante-six variantes relevées par eux dans les diverses versions grecqûes et latines du Psautier; la lettre CVI contient la solution des doutes proposés et, reprenant une à une les 146 variantes, indique pour chaque cas la leçon à préférer, comme s'accordant mieux avec le contexte et plus conforme au texte original: il y a là une riche collection de remarques à rapprocher de la revision des Psaumes, pour laquelle elles constituent une justification complémentaire

5° *Traductions.* — Outre ses œuvres personnelles, Jérôme a légué à la postérité maintes traductions utiles, dont plusieurs remontent aux premiers temps de son activité littéraire. J'énumère ci-dessous les plus importantes, en laissant toujours de côté la Vulgate et les travaux connexes, et abstraction faite des deux ouvrages d'Eusèbe: le Χρονικὸν et le Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων, pour lesquels l'interprète est aussi continuateur.

1. C'est pendant son séjour à Constantinople, de 379 à 381, et sans doute sous l'influence de Grégoire de Nazianze, que Jérôme se mit à traduire les homélies d'Origène sur les prophètes Jérémie et Ezéchiel. Dans sa pensée, ce n'était là que le commencement d'un travail de longue haleine, qui devait embrasser la plupart des œuvres du grand Alexandrin. Ce plan grandiose ne se réalisa point, sans doute parce que Jérôme dut s'apercevoir très vite que les œuvres dont il s'agissait ne seraient jamais en grand crédit à Rome et en Occident, à cause des opinions hasardées, voire erronées ou hérétiques, qu'on leur imputait. Il traduisit seulement quatorze homélies *in Jeremiam*, *P. L.*, t. XXV, col. 583-692, quatorze *in Ezechielem*, t. XXV, col. 691-786, deux *in Canticum Canticorum*, t. XXIII, 1117-1144, et trente-neuf *in Lucam*, t. XXVI, 219-306. Dans les deux premières séries, qui datent du séjour à Constantinople, la traduction est d'un style clair et sans prétention, s'attachant plus à rendre le sens que les mots. La version des homélies *sur Jérémie* est d'une grande valeur, même au point de vue de la critique textuelle. Un philologue, qui l'a examinée de très près, M. Klostermann, a montré qu'en bien des cas elle nous est un témoin sûr de leçons meilleures que celles fournies par les manuscrits grecs aujourd'hui à notre disposition. Voir l'étude de cet auteur, *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, 1897, t. I, fasc. 3, p. 19-31. La traduction des deux homélies sur le *Cantique des cantiques* est un peu plus récente : elle a été faite à Rome, en 382-384, sous les yeux du pape Damase, à qui elle est dédiée. Ici encore, Jérôme nous prévient, dans son avant-propos, qu' « il a visé à la fidélité dans l'interprétation plus qu'à l'élégance. » Comme on ne possède plus le texte grec, cette version latine est doublement précieuse Par la grande vogue dont nous voyons qu'elle a joui au cours du moyen âge, on peut juger de l'accueil qui dut lui être fait à son apparition. Cf. Grützmacher, *Hieronymus*, p. 212, 213. C'est à Bethléem et seulement entre 388 et 391 que fut rédigée la traduction des trente-neuf homélies sur l'*Évangile de saint Luc*, comme réplique, semble-t-il, au commentaire parallèle de saint Ambroise, lequel est fort irrévérencieusement traité. L'interprétation, comme toujours, rend parfaitement le sens du texte grec, d'autant plus que, cette fois, le traducteur semble ne pas avoir pris la peine d'adoucir, ainsi qu'il l'avait fait ailleurs, certaines opinions un peu étranges ou des expressions incorrectes de son auteur.

Le P. van den Gheyn, *Dictionn. de la Bible*, t. III, col. 1312, mentionne encore, des « homélies sur Isaïe », comme traduites à Constantinople, vers 380. Mais il n'y a là apparemment qu'une distraction étonnante : le même écrivain nous parle un peu plus explicitement à la page suivante, *ibid.*, col. 1315, de « neuf homélies d'Origène sur Isaïe » dont l'attribution à Jérôme comme traducteur « n'est plus soutenable »; et les *Opera omnia* de saint Jérôme ne contiennent et n'ont jamais contenu, en fait d'homélies sur Isaïe, que les *neuf* homélies *in Visiones Isaiæ*, *P. L.*, t. XXIV, col. 901-936,dont l'origine hiéronymienne, dans leur forme latine, timidement défendue par Vallarsi, reste douteuse. Cf. Schanz, *Geschichte der römischen Literatur*, 4 Theil, § 981.

2. La traduction du traité de Didyme *De Spiritu Sancto*, *P. L.*, t. XXIII, col. 101-154, commencée à Rome sous le pontificat et à la suggestion de Damase, ne fut achevée et publiée que vers 390. Elle remplace pour nous le texte grec, qui ne nous a pas été conservé Dans un court avant-propos, *ibid.*, col. 104, le traducteur parle, sans le nommer, d'un écrivain qui a abordé le même sujet et pour lequel il n'est pas tendre; il l'accuse clairement d'avoir plagié Didyme pour ne tirer de là qu'une œuvre plus prétentieuse que sérieuse. Serait-ce le traité de S. Ambroise *Sur le Saint-Esprit* qui est visé dans ces lignes ? Rufin, dans ses *Invectives*, l'a prétendu; les bénédictins, éditeurs des œuvres de l'évêque de Milan, et, après eux, Vallarsi, *P. L.*, t. XXIII, col. 104, l'ont contesté; Tillemont incline fort à le croire, *Mémoires*, t. XII, *Saint Ambroise*, note 11. La question, faute de documents positifs, n'est actuellement susceptible que d'une solution conjecturale.

3. Sous cette rubrique : *Traductions* devraient aussi figurer le Χρονικὸν et le Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων d'Eusèbe. Il en a été question plus haut. Ajoutons seulement ici, par souci d'équité, que, ni pour l'un ni pour l'autre de ces ouvrages, Jérôme n'a déguisé son rôle de traducteur, au contraire. Concernant la *Chronique*, il définit ainsi son programme : « Il faut noter que je suis en partie interprète et en partie auteur. Tout en rendant fidèlement l'original, j'y ai comblé certaines lacunes, spécialement en ce qui intéresse l'histoire romaine, » *P. L.*, t. XXVII, col. 39. De même, en tête du *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, il écrit : *Et nos, admirabilis viri sequentes studium, secundum ordinem litterarum, ut sunt in græco posita, transtulimus Semel enim et in Temporum libro præfatus sum.*

me vel interpretem esse, vel novi operis conditorem, *P. L.*, t. XXIII, col. 860. Ces déclarations sont nettes et conformes à la règle : *Cuique suum*.

4. La *Règle de saint Pacôme*, ses *Avertissements*, ses *Lettres* et les *Paroles mystiques* du même et de l'abbé Théodore ou Théodoric, *P. L.*, t. XXIII, col. 61-100, ont été traduits, vers 404, à la demande de quelques moines latins de la Thébaïde. L'authencité de la règle pacômienne ainsi traduite avait rencontré des incrédules; mais aujourd'hui tous les doutes semblent définitivement levés par la découverte du texte copte original, que nous devons à M. Ch. Lefort. Voir *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1919, p. 341.

5. Nommons, pour finir, la traduction du Περὶ ἀρχῶν, perdue depuis longtemps et dont nous avons signalé, col. 901, l'occasion et le but. Elle fut publiée en 409-410.

6° *Œuvres apocryphes*. — Les anciens manuscrits nous ont transmis en assez grand nombre des œuvres plus ou moins étendues jadis attribuées à tort à saint Jérôme. Bien que leur caractère supposé ait été reconnu, elles sont généralement reproduites dans les éditions des *Opera omnia*, comme documents intéressants à plus d'un point de vue et pouvant notamment contenir un écho de la pensée hiéronymienne. C'est ainsi qu'elles figurent dans Migne. Il ne sera pas inutile d'en donner ici la nomenclature, d'autant plus que quelques-unes ont été jusqu'en ces derniers temps l'objet de débats critiques et littéraires.

1. Tel qu'il nous est présenté, le *Breviarium in psalmos*, *P. L.*, t. XXVI, col. 815-1278, avec son appendice : *Liber de expositione psalmorum*, *ibid.*, col. 1277-1300, est certainement inauthentique. Mais Vallarsi a cru y reconnaître des restes d'explications verbales pieusement recueillies de la bouche du maître par des disciples attentifs à ne rien perdre de ses enseignements. Plus récemment Dom Germain Morin a étudié ce commentaire d'une façon approfondie et déterminé avec grande sagacité la part qui y revient probablement à Jérôme; voir *Anecdota Maredsolana*, t. III, part. 1, p. III-IV. — 2. De la *Translatio homiliarum novem Origenis in visiones Isaiæ*, *P. L.*, t. XXIV, col. 901-936, nous avons déjà eu l'occasion de dire un mot, ci-dessus, col. 922. Vallarsi après des hésitations l'avait regardée comme l'œuvre de saint Jérôme. Mais, remarque le P. Van den Gheyn, cette opinion n'est plus soutenable. Tel est aussi le sentiment de Zöckler, *Hieronymus*, p. 87, note 2. Et certes il y a contre Vallarsi deux arguments difficilement réfutables : Jérôme ne cite pas cette traduction dans son *Catalogue*, en 392, bien qu'elle dût être antérieure, et bien qu'il énumère soigneusement ses autres travaux de même genre; il ne la cite pas davantage dans la *Préface* à son *Commentaire sur Isaïe*, où il mentionne la série de vingt-cinq homélies dont les neuf en question sont partie intégrante. — 3. Sont également supposés tous les traités ou opuscules dont les titres suivent: *Liber nominum locorum, ex Actis*, *P. L.*, t. XXIII, col. 1295-1306 (imitation et réduction du *De locis hebraicis* authentique); *De benedictionibus Jacob patriarchæ*, *ibid.*, col. 1307-1318, petit commentaire de Gen. XLIX; *Decem tentationes populi Israël in deserto*, *ibid.*, col. 1319-1322; *Commentarius in Canticum Deboræ*, *ibid.*, col. 1321-1328; *Quæstiones hebraicæ in libros Regum et Paralipomenon*, qui ne sont pas antérieures à l'an 800, *ibid.*, col. 1329-1402, cf. S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia*, Nancy, 1893, p. 1-4; *Expositio interlinearis libri Job*, *ibid.*, col. 1407-1470, dont il existe quatre recensions assez enchevêtrées et dont le premier fonds serait dû, suivant des manuscrits, à Philippe, un des disciples immédiats de Jérôme, et aurait été retouché et développé par le vénérable Bède; *Excerpta ex Commentario in Jobum*, *ibid.*, col. 1469-1478; *Commentarii in librum Job*, t. XXVI, col. 619-802; *In Isaïam parvula abbreviatio*, t. XXIV, col. 937-942; *In Lamentationes Jeremiæ tractatus*, t. XXV, col. 787-792. — 4. Le tome XXX de *P. L.*, se présente par un sous-titre, comme contenant uniquement *S. Hieronymi opera supposititia*. En voici la liste : d'abord cinquante-trois *Lettres*, col. 13-307, dont la première est en réalité de l'hérésiarque Pélage, et la 18e adressée à Présidius, sur le cierge pascal, a attiré spécialement l'attention des critiques : Érasme y voyait une imitation du style et des pensées de saint Jérôme; Vallarsi, y distinguant deux parties facilement discernables, revendiquait pour Jérôme la paternité de la principale. A notre époque, Dom Morin a repris et fort bien mis en lumière la thèse de Vallarsi, *Études, textes, découvertes*, t. I, 1913, p. 21. Il y a aussi, col. 61-104, deux lettres *ad amicum ægrotum* dont E. Paucker, *Zeitschrift für die österreich. Gymnasien*, 1880, t. XXXI, p. 891-895, voudrait défendre l'authenticité. Viennent ensuite: *De formis hebraicarum litterarum*, *P. L.*, t. XXX, col. 307-310; *Homilia ad monachos*, *ibid.*, col. 311-318; *Regula monachorum*, *ibid.*, col. 319-392, dont l'origine est rapportée au commencement du XVe siècle par cette note des sources manuscrites : *Ex scriptis Hieronymi per Lupum de Olmeto collecta; Regula monacharum*, *ibid.*, col. 391-426; *Canones pænitentiales*, *ibid.*, col. 425-434; *Liber comitis, sive lectionarius per circulum anni*, *ibid.*, col. 487-532; *Commentarii in Evangelia necnon et in epistolas B. Pauli*, *ibid.*, col. 531-902. Dom Martianay attribuait ce dernier recueil à Walafrid Strabon; mais outre que les témoignages plus anciens font complètement défaut, l'œuvre tout entière n'est pas digne du pieux et savant bénédictin du IXe siècle. Quant aux *Commentaires sur les Épîtres de saint Paul*, en particulier, si Érasme et Amerbach les comptaient encore parmi les œuvres de Jérôme, il y a beau temps que cette opinion est rejetée comme dénuée de toute vraisemblance : la critique moderne y a découvert une production d'origine et de tendances pélagiennes et même, semble-t-il, une simple retouche anonyme d'un commentaire de Pélage, laquelle daterait de 530 environ. Voir Fr. Klasen, *Pelagianisches Commentar zu 13 Briefen des hl. Paulus*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, 1885, t. LXVII, p. 244-317, 531-577; A. Souter, *Pelagius's Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, dans *Texts and Studies*, t. IX, Cambridge, 1922. Sur les *Commentaires des Evangiles*, G. Wohlenberg, *Theologische Studien* offerts à Th. Zahn, Leipzig, 1908, p. 311-426; P. Paschini, *Revue bénédictine*, 1909, t. XXVI, p. 469-475.

Au milieu de tout ce farrago, il faut noter le *Martyrologium*, col. 435-486, au point de départ duquel il est bien possible qu'il y ait un travail de Jérôme, et qui est en tout cas un recueil très précieux, « *principium et fons* de toute la littérature martyrologique, » dont la valeur exceptionnelle et les sources très anciennes ont été mises en lumière par Mgr Duchesne, *Sur le martyrologe dit de saint Jérôme*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 219-226.

7° *Œuvres perdues*. — Parmi les œuvres certaines ou probables de Jérôme que nous ne possédons plus ou qui n'ont pas encore été retrouvées, nommons : 1. la traduction du Περὶ ἀρχῶν, dont il a été question plus haut; — 2. Presque toute la revision de la version latine, d'après les LXX; et ici la perte semble définitive, puisqu'elle est déjà constatée par Jérôme lui-même, dans sa réponse à Augustin, qui lui avait demandé ce travail : *Præceptis tuis parere non possumus... Pleraque enim prioris laboris fraude cujusdam amisimus*, *Epist.*, CXXXIV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1162; — 3. Une traduction en grec et en latin de l'Évangile araméen selon les Hébreux, traduction mentionnée *De viris illustribus*, 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 611, et dont

Ad. Harnack a relevé les traces dans les diverses productions de Jérôme, en émettant l'opinion que le traducteur a parfois confondu le texte hébraïque de saint Matthieu avec l'évangile selon les Hébreux. Voir A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, 1893, t. I, p. 8-10; — 4. *Liber I de epistolis canonicis ad Evodium*, attesté seulement par un ancien *Catalogue* (Xe siècle) des manuscrits de Bobbio, lequel a été publié dans la *Dissertation 43e* de Muratori; — 5. Dans le *Catalogue* (Xe ou XIe siècle) *des manuscrits de Saint-Emmeran* à Ratisbonne, nous rencontrons un *Commentum Hieronymi super Hesdram scribam*, cité sous ce titre et d'après cette source, par Jaffé, *Monumenta Germaniæ historica, Script.*, t. XVII, p. 567, et par Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, p. 129, n. 512. Le *Catal. des manuscrits de Corbie*, qui est de 1200, mentionne aussi un *Hieronymus in Esdram*, tandis qu'un autre, jadis propriété de la cathédrale de Beauvais, nous parle d'un *Hieronymi in Jeremiam et Esdram*. Cette dernière dénomination se retrouve dans la *Bibliotheca bibliothecarum* de Montfaucon, t. II, p. 1290; et l'ouvrage devrait, ce semble, appartenir à la Vaticane. Souhaitons qu'on l'y découvre un jour. — 6. Enfin, commenter le *Cantique des cantiques* fut chose projetée et formellement promise par saint Jérôme, comme lui-même l'affirme en deux endroits, *Epist.*, LXV, *ad Principiam, P.L.*, t. XXII, col. 639, et *Prolog. in Matth.*, *P.L.* t. XXVI, col. 22; et il est probable, d'après des indices sérieux, que cette promesse fut réalisée. Il y aurait donc là aussi, pour les chercheurs, matière à heureuse trouvaille. Voir A. Amelli, *Analecta Hieronymiana et patristica*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 160 sq.

I. ÉDITIONS COMPLÈTES. — Des éditions des *Œuvres complètes*, de celles du moins qui sont venues successivement à notre connaissance, ont été données par Érasme, 9 vol. in-folio, Bâle, 1516-1520, souvent réimprimée; par Marianus Victorius, évêque de Rieti, 9 vol. in-fo, Rome, 1565-1572, réimprimée plusieurs fois, notamment à Paris, 1643; par les bénédictins J. Martianay et A. Pouget, 5 vol. in-fo, Paris, 1693-1706; par D. Vallarsi, 11 vol. in-fo, Vérone, 1734-1742, et 11 vol. in-4o, Venise, 1766-1772. C'est l'édition de Vallarsi que Migne a fait réimprimer, avec des enrichissements dans *P. L.*, t. XXII à XXX. Bien que le travail des bénédictins ait été, de la part de Vallarsi et de ses collaborateurs, l'objet d'une revision digne de grands éloges, il reste que le texte de saint Jérôme est encore l'un des plus négligés et que la tradition manuscrite n'a été que très incomplètement étudiée. Il est à souhaiter que le *Corpus* de Vienne nous fasse bénéficier quelque jour, pour ce Père comme pour d'autres, des découvertes modernes et des progrès de la critique. La tâche d'un éditeur, il est vrai, présente ici des difficultés spéciales, qui tiennent à la manière de procéder de l'auteur : souvent, surtout dans ses dernières années, Jérôme dictait sauf à revoir ensuite personnellement ce premier jet, pour biffer, ajouter, modifier. On devine ce qu'un texte original ainsi conditionné a pu laisser de traces dans nos manuscrits. Voir sur ce sujet H. Wikenhauer, *Der hl. Hieronymus und die Kurzschrift*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, 1910, t. XCII, p. 50-57. Quoi qu'il en soit, on peut espérer que la direction du *Corpus scriptorum eccle. latin.*, qui a trouvé en M. Hilberg un excellent éditeur pour les *Lettres* (t. LIV, LV et LVI, 1910, 1912, 1918), en trouvera de semblables pour toutes les autres parties des *Opera*.

II. ÉDITIONS SPÉCIALES ET TRADUCTIONS. — Ici comme partout, nous faisons abstraction de la Vulgate et des nombreuses traductions ou autres publications dont elle a été l'objet. Elle omise, certains écrits de Jérôme ont été, de son vivant, déjà traduits en grec par son ami Sophronius; voir *De viris*, n. 134, *P. L.*, t. XXIII, col. 715, 716. — Des *Ausgewählte Schriften* ont été publiés en allemand par P. Leipelt (*Bibliothek der Kirchenväter*), 2 vol., Kempten, 1872-1874; B. Matougues a également donné, en français, un choix abondant, sous le titre d'*Œuvres de S. Jérôme*, Paris, 1858; plus riche encore est le recueil, en traduction anglaise, que W. H. Fremantle a inséré dans *Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, Ser. II, vol. 6, New-York, 1893; il y a encore dans les SS. *Patrum opuscula selecta* de H. Hurter un tome XI intitulé : *S. Hieronymi epistolæ selectæ*, Inspruck, 1880; des *Lettres choisies*, avec traduction française, de F. Lagrange, Paris, 1880, et de J. P. Charpentier, Paris, et des *Lettres choisies*, avec introduction et notes, de L. Laurand, Paris, 1916.

III. AUTRES ÉDITIONS PARTIELLES OU FRAGMENTAIRES. — Dom Germain Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. III, part. I: *Sancti Hieronymi presbyteri qui deperditi hactenus putabantur Commentarioli in psalmos*; part. II : *S. Hieronymi presbyteri homiliæ in psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta*; part. III : *S. Hieronymi presb. tractatus sive homiliæ in psalmos quattuordecim. Accedunt ejusdem S. Hieronymi in Esaiam tractatus duo et græca in psalmos fragmenta*, Maredsous et Oxford, 1895, 1897, 1903; du même auteur, *Quatorze nouveaux discours inédits de S. Jérôme sur les psaumes*, dans la *Revue bénédictine*, t. XIX, 1902, p. 113-144; *Études, textes, découvertes*, t. I, 1913, p. 17-25, 220-293; J. K. Waldis, *Hieronymi græca in psalmos fragmenta*, dans *Alttestamentliche Abhandlungen*, t. I, fasc. 3, Munster, 1908.

IV. TRAVAUX. — *Sur S. Jérôme traducteur* de nombreux et importants travaux ont été publiés, qui se rapportent principalement et parfois exclusivement à la *Vulgate*; je renvoie donc à ce mot pour cette partie de la bibliographie, et je me borne à mentionner ici : G. Hoberg, *De sancti Hieronymi ratione interpretandi*, Bonn, 1886; E. Klostermann, *Origenes's Werke*, t. III. *Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel-und Königebücher*, dans le *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1901; A. Condamin, *Un procédé littéraire, de S. Jérôme dans sa traduction de la Bible*, dans *Miscellanea Geronimiana*, Rome, 1920, p. 89-96.

Sur Jérôme écrivain : Aem. Luebeck, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig, 1872 (il s'agit des auteurs profanes, latins et grecs, utilisés ou imités); H. Goelzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de S. Jérôme*, Paris, 1884; C. Paucker, *De latinitate beati Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes*, Berlin, 1870, 2e édit., 1880; du même, *De particularum quarundam in latinitate Hieronymi usu observationes* dans *Rhein. Museum für Philologie*, 1882, p. 556; C. Kunst, *De S. Hieronymi studiis ciceronianis*, Vienne, 1918; G. Harendza, *De oratorio genere dicendi quo Hieronymus in epistulis usus sit*, Breslau, 1905; M. d'Amico, *Girolamo di Stridone e le sue epistole*, Arcireale, 1902.

Travaux et éclaircissements divers. — A. St. Pease, *Notes on St Jerome's Tractates on the Psalms*, dans le *Journal of bibl. Literature*, 1908, t. XXVI, p. 107-131; W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentl. Textkritik*, Goettingue, 1875 ; C. Sigfried, *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*, dans la *Zeitschr. f. die altestament Wiss.*, 1884, t. IV, p. 34-83; W. Bacher, *Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieronymus*, *ibid.*, 1902, t. XXII, p. 114-116; J. Wutz, *Onomastica sacra*, I. *Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus*. II. *Texte der Onomastica*, Leipzig, 1915; P. de Lagarde, *Hieronymi Quæstiones hebraicæ in librum Geneseos*, Leipzig, 1868; J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de S. Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*, Paris, 1906; Casamassa, *L'Adversus Helvidium di S. Girolamo*, dans la *Scuola cattolica*, 1920, p. 226 sq. 326 sq.; F. A. Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Stuttgart, 1886, contenant une analyse très exacte de l'*Adversus Helvidium*, p. 104-112; W. Haller, *Jovinianus, die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1897, Neue Folge, t. II, fasc. 2; E. Gaebel, *Jovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis des Wiedergeborenen zur Sünde*, Posen, 1901; W. Schmidt, *Vigilantius*, Munster, 1860; G. Nijhoff, *Vigilantius*, Groningue, 1897; A. Réville, *Vigilance de Calagurris*, Paris, 1902; A. Bernouilli, *Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus*, Fribourg et Leipzig, 1895; St. Sychowski, *Hieronymus als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des hl. Hieronymus « De viris illustribus »* dans *Kirchengeschichtl. Studien*, t. II, 2, Munster, 1894; J. de Becker, *Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes*, Gand, 1905 ; P. Van de Ven, *Saint Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, Louvain, 1901; Israël, *Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchthums kritisch untersucht*, dans la *Zeitschrift für wissenschaft. Theologie*, 1880, p. 129; P. Winter, *Der literarische Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus*, Zittau, 1904; du même auteur, *Nekrologe des Hieronymus*, Zittau, 1907. G. Sieg-

fried et H. Gelzer ont recueilli des extraits en syriaque de la seconde partie de la *Chronique* d'Eusèbe, et ils les ont publiés, avec une traduction latine, sous le titre de *Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita*, Leipzig, 1884; la version hiéronymienne de cette seconde partie est reproduite en fac-similé, d'après le meilleur manuscrit, par J. Kn. Fotheringam, dans *The Bodleian Manuscript of Jerome's Version of the Chronicle of Eusebius*, Oxford, 1905. A noter encore : H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, t. II, part. 1 : *Die Chronika des Eusebios v. Kaisareia*, Leipzig, 1885, p. 23-107; A. Schoene, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin, 1900; sur la lettre LII, à Népotien, Fr. Schubert, *Eine altchristliche Pastoralinstruktion*, dans les *Weidenauer Studien*, 1908, t. II, p. 317-350; Schubach, *Ueber die Briefe des hl. Hieronymus als Quelle der Geschichte der IV, und V Jahrhunderte und als erbauende Lektüre*, Coblence, 1855.

III. DOCTRINES DE SAINT JÉROME. — Une observation préalable s'impose. Jérôme, esprit avant tout érudit, critique et pratique, s'attachant de préférence à l'examen des textes et obéissant aux nécessités de la polémique, ne nous a laissé sur aucune question une de ces larges études méthodiques et compréhensives, dans lesquelles d'autres Pères, tels saint Augustin et saint Hilaire, se complaisaient et qu'il ont consacrées à la mise en pleine lumière de la vérité religieuse. Même dans le domaine spécial où il a été et où il reste un maître incontesté, celui de la science biblique, il ne nous offre rien de semblable. Lui qui a passé sa vie à étudier les livres inspirés, à en conserver ou rétablir la lettre et le sens authentiques, à les défendre contre leurs détracteurs ou d'inintelligents admirateurs, lui qui, par sa vaste correspondance autant que par ses travaux plus considérables, en a répandu le culte et l'étude, n'a jamais songé à formuler une théorie de l'inspiration. Du moins, s'il l'a fait pour lui-même, il n'a point jugé à propos de nous communiquer sur ce sujet l'ensemble de ses idées; il s'est contenté d'énoncer occasionnellement et comme en détail des conclusions et des aperçus auxquels ces idées aboutissaient naturellement. C'est par ces indications occasionnelles, plus ou moins fragmentaires, que nous pouvons et devons connaître ici le fond de sa pensée.

I. L'INSPIRATION DE L'ÉCRITURE. — 1° *Fait de l'inspiration.* — Saint Jérôme croyait à l'inspiration des Écritures, qu'il trouvait affirmée par saint Paul, II Tim., II, 16: dans tous les livres inspirés il voyait l'œuvre du Saint-Esprit, œuvre unique, parce que tout entière de même provenance. « Le lion de Judas, dit-il, c'est Notre Seigneur Jésus-Christ, qui rompt les sceaux du livre, non pas, comme plusieurs le pensent, du seul psautier de David, mais de toutes les Écritures, qui, dues à un même Esprit saint, sont en conséquence tenues pour un seul livre. » *In Is.*, l. IX, c. XXIX, *P. L.*, t. XXIV, col. 382. Homme de tradition, il admettait assurément l'inspiration au sens de tous les Pères ou écrivains ecclésiastiques qui l'avaient précédé et dont il étudiait sans cesse et connaissait admirablement la doctrine. A la suite de Justin, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, d'Irénée, d'Hippolyte, il considère les hagiographes comme les instruments du Dieu inspirateur. Tous sont semblables au Psalmiste, qui nous dit de lui-même, par la bouche de son commentateur : *Debeo et linguam meam quasi stilum et calamum præparare, ut per illam in corde et auribus audientium scribat Spiritus Sanctus. Meum est quasi organum præbere linguam, illius quasi per organum sonare quæ sua sunt. Epist.*, LXV, *P. L.*, t. XXII, col. 627. C'est Dieu qui nous enseigne dans la Bible, et l'autorité de celle-ci ne se sépare ni ne se distingue de l'autorité divine. *In Jer.*, l. II, c. IX, 12 sq., *P. L.*, t. XXIV, col. 743. Sous la plume de Jérôme, autant et plus que sous celle de ses devanciers, les expressions foisonnent, qui indiquent à la fois le caractère divin des Écritures et leur divine origine, et celui-là fondé sur celle-ci. A chaque page, nous rencontrons, appliquées soit à la Bible en général, soit à tel ou tel livre en particulier, non seulement les dénominations de *scriptura sancta, libri sancti, volumina sancta, scriptura sacra, historia sacra, litteræ sacræ, volumina sacra*, mais celles, plus significatives encore, de *scriptura divina, scriptura Dei, scripturæ dominicæ, sermo Dei, sermo divinus, sermo Domini, sermo dominicus, verbum Dei, verba divina, codices divini, libri divini, volumina divina, volumina divinarum litterarum, scripturæ cœlestes, cœlestis scripturarum panis*. Ces diverses appellations reviennent si fréquemment que tout renvoi de documentation paraît ici superflu. On trouvera du reste celle-ci, très complète et très détaillée dans L. Schade, *Die Inspirationslehre des heiligen Hieronymus*, Fribourg-en-B., 1910, p. 7, 8. L'autorité hors pair des livres saints est affirmée par là même qu'ils sont dénommés couramment et absolument l'*Écriture*, κατ' ἐξοχήν. L'emploi de ce nom n'est point le simple et machinal écho d'un usage établi, car le même nom est expressément posé comme l'équivalent de *sermo Dei : Videas plerosque de Scripturis inter se contendere et athleticum scamma Dei facere sermonem. In Gal.*, V, 26, *P. L.*, t. XXVI, col. 424. Jérôme tient pour superflues toutes les épithètes laudatives ordinaires, à tel point que, quand il traduit Origène, il les supprime dans le texte ou les y introduit arbitrairement.

Une conclusion identique se dégage des éloges de tout genre qui sont décernés au recueil sacré, des exhortations sans cesse renouvelées à le connaître, à le méditer. Il est le pain spirituel de l'Église, qui est descendu du ciel et qu'il n'est point permis de déshonorer par des procédés judaïques d'interprétation. *In Gal.*, V, 9, *P. L.*, t. XXVI, col. 402; *In Os.*, XIII, 5 sq., *P. L.*, t. XXV, col. 934. Le consulter, l'étudier, c'est faire œuvre divine et qui ne le cède en rien aux plus hautes fonctions du sacerdoce. *In Gal.*, V, 26, *P. L.*, t. XXVI, col. 424. Entre Dieu et l'œuvre qu'il a inspirée la relation est si intime qu'elle nous est présentée comme identification : *Maxime cum eadem Scriptura, hoc est idem Deus loquatur. Epist.*, CXX, *ad Hedib.*, 10, *P. L.*, t. XXII, col. 999. Quand l'apôtre nous parle, Gal., III, 8, de *Scriptura providens*, ces mots se doivent entendre, non pas au sens matériel « du parchemin et de l'encre, mais du Saint-Esprit, qui connaît et prédit l'avenir le plus lointain », *In Gal.*, III, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 353. C'est ce même esprit qui, dans la Bible, nous révèle tous les mystères, comme il nous y raconte les faits historiques. *In Eph.*, I, 9, 10, *P. L.*, t. XXVI, col. 452, 454. Les prêtres spécialement et les moines sont obligés de chercher dans la parole de Dieu l'aliment quotidien de leur pensée et de leur cœur, ainsi qu'une direction à leur activité. On connaît la consigne donnée à Népotien de ne jamais interrompre, si possible, la lecture du divin recueil; ainsi pourra-t-il, en puisant là le fond et la forme de sa prédication, se mettre et se montrer au courant des mystères célestes. *Epist.*, LII, *ad Nepotianum*, 7, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 533, 534. C'est surtout pour faire valoir la vérité et confondre l'erreur qu'il est indispensable de recourir à cette source inspirée. Celui-là seul, comme un habile changeur, saura faire le départ du vrai et du faux, qui méditera jour et nuit les pages sacrées, *In Eph.*, IV, 31, *P. L.*, t. XXVI, col. 517; c'est par elles que Dieu parle tous les jours à ses fidèles et c'est là que notre foi doit trouver des armes pour se défendre. Les hérétiques même ne s'y sont pas trompés : ils rendent, à leur manière, hommage à l'Écriture, quand ils prétendent y trouver un appui à leurs doctrines mensongères, qui sans cela

n'obtiendraient pas la moindre créance: *In ep. ad Tit.*, I, 10, 11, *P. L.*, t. XXVI, col. 570.

Et ici Jérôme a fidèlement joint l'exemple au précepte, car non seulement ses nombreux travaux sont presque exclusivement travaux scripturaires, c'est-à-dire consacrés ex professo à l'Écriture sainte ou lui empruntant leur fonds principal, mais son style aussi est tout émaillé, on pourrait dire tissé d'expressions, d'images, de comparaisons, d'allusions ou de réminiscences bibliques. Dans ses polémiques en faveur de l'orthodoxie, il en appelle constamment à l'autorité irrécusable des livres inspirés. Il écrit, au sujet de Jovinien : « A chacune de ses affirmations j'opposerai surtout des témoignages scripturaires, afin qu'il ne puisse pas se dire vaincu par l'éloquence plutôt que par la vérité. » *Adv. Jovin.*, I, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 216. Cette pratique, il l'érige en règle ou tactique générale dans une lettre à Fabiola, *Epist.*, LXXVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 714, 715 : « Quiconque est versé dans la science des divines Écritures et reconnaît dans leurs lois et leurs témoignages des liens de vérité, pourra combattre ses adversaires, les enchaîner, les réduire en captivité, puis, d'anciens ennemis et de misérables captifs, faire des enfants de Dieu. » Si vif est le sentiment qu'il a du respect absolu dû à l'Écriture qu'il se préoccupe uniquement de redire ce qu'elle contient, et qu'il se défend, comme d'un crime et d'une folie, de la pensée de s'en écarter en quoi que ce soit, *Epist.*, XLVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 506; et à ceux qui lui reprochaient d'avoir voulu corriger quelque chose dans les Évangiles il adressait cette fière réponse: *Non adeo me hebetis fuisse cordis, et tam crassæ rusticitatis, ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverim, aut non divinitus inspiratum. Epist.*, XXVII, *P. L.*, t. XXII, col. 431.

Enfin saint Jérôme allègue encore, en preuve de l'origine divine de l'Écriture, un trait qui avait déjà été relevé et utilisé avant lui, notamment par Origène : il tire argument de son caractère *prophétique* au sens strict du mot, c'est-à-dire de la connaissance des futurs contingents qui s'y révèle, et qui, de l'aveu même des sages du paganisme, nécessite l'omniscience de Dieu comme cause première : *Confitentur magi, confitentur harioli, et omnis scientia sæcularis litteraturæ, præscientiam futurorum non esse hominum, sed Dei. Ex quo probatur prophetas Dei spiritu locutos, qui futura cecinerunt. In Dan.*, II, 9 et 10, *P. L.*, t. XXV, col. 499.

2° *Nature de l'inspiration.* — Par ce qui précède, on comprend que le fait de l'inspiration est un fait complexe; sa réalisation exige le concours de deux causes, Dieu, comme cause principale, l'écrivain sacré ou hagiographe, comme cause instrumentale et subordonnée : « *Hæc dicit Dominus* »... *Prophetæ sic dicunt, quia quod loquuntur Domini sint verba, et non sua, et quod per os ipsorum dicit, quasi per organum Domini sit locutus. Tract. de Ps. LXXXVIII, Anecdota Mareds.* t. III, part. 3, p. 53. Voilà pourquoi, si la Bible tout entière est incontestablement l'œuvre de Dieu, l'œuvre du Saint-Esprit, ses diverses parties sont couramment attribuées sans plus à leurs auteurs humains. Ceux-ci sont le plus souvent compris, pour la période de l'Ancien Testament, sous la dénomination générique de prophètes, et, pour le Nouveau Testament, sous celle d'apôtres et évangélistes. *In Is.*, XXII, 4 sq., *P. L.*, t. XXIV, col. 270. La situation respective des deux facteurs, c'est-à-dire la subordination du facteur humain résulte assez clairement de la nature des choses. L'activité des prophètes, comme leur autorité, est empruntée; ils ne sont que les représentants et les porte-parole de Dieu; ils parlent ou écrivent *ex persona Dei, ex persona assumpti hominis, ex persona Christi. In Gal.*, III, 19, *P. L.*, t. XXVI, col. 345; *In Mich.*, IV, 8 sq., t. XXV, col. 1191: *In Eph.*, IV, 1, t. XXVI, col. 493. Jérôme veut évidemment faire ressortir la prépondérance de l'élément divin chaque fois qu'après avoir mentionné un livre ou un passage sous le nom de l'écrivain sacré, il se reprend aussitôt, comme pour rectifier une inexactitude : *Aggæus propheta, immo per Aggæum Dominus; — Isaiæ, immo Domini per Isaiam verba; — propheta, immo per prophetam Dominus. Epist.*, LIII; CVIII, t. XXII, col. 542, 899 et *In Mich.*, I, 10 sq., t. XXV, col. 1159. C'est pour la même raison que la détermination et la connaissance certaines de la personne de l'hagiographe n'intéressent point la valeur fondamentale de l'œuvre commune. On peut, en effet, généraliser la conclusion formulée concernant l'*Épître aux Hébreux.* Cette lettre, dit Jérôme, que la tradition orientale et la plus ancienne tradition grecque attribuent à l'apôtre Paul, quelques-uns prétendent qu'elle est de Barnabé ou de Clément; mais « peu importe de quelle plume elle émane, dès qu'elle a vu le jour au sein de l'Église et qu'elle est consacrée par l'usage constant des communautés chrétiennes. » *Epist.*, CXXIX, t. XXII, col. 1113.

3° *Qualités de l'hagiographe.* — Suivant le langage et dans la pensée de saint Jérôme, le concept d'inspiration n'apparaît pas nécessairement lié à celui d'écrit ou de livre; l'inspiration prophétique n'est pas restreinte aux oracles et récits scripturaires. « Agabus, à Césarée, a prophétisé, Antioche avait des prophètes en grand nombre, » et tous parlaient sous l'influence du charisme divin. *In Joel.*, II, 28 sq., t. XXV, col. 978. Mais, qu'il écrive ou non, le sujet inspiré présente, comme condition morale préalablement requise, la sainteté personnelle. *In Amos*, II, 9 sq., *P. L.*, t. XXV, col. 1010. Isaïe n'a pu convenablement s'offrir pour le ministère prophétique qu'après avoir été purifié par l'ange du Seigneur. *Epist.*, XVIII, *ad Damasum*, t. XXII, col. 371. Il y a plus : les auteurs sacrés paraissent représenter le plus haut degré de sainteté; s'il en était autrement, on ne comprendrait point ce commentaire de Ps. CXLII, 2 : « Devant Dieu, non seulement nul homme, mais nul vivant n'est justifié, pas même donc les évangélistes, les apôtres et les prophètes. » *Epist.*, XXI, t. XXII, col. 393. Sous la plume de Jérôme « les saints », sont parfois les hagiographes, par exemple : *In Gal.*, I, 11 sq., t. XXVI, col. 322, et *In Is.*, LVIII, 11, t. XXIV, col. 571. Cf. Schade, *op. cit.*, p. 14 sq.

L'écrivain sacré, sous l'influence du souffle inspirateur, conserve entièrement l'usage de ses facultés naturelles, de son intelligence et de sa libre volonté, de tout ce qui constitue sa personnalité, son individualité propre. Ainsi le livre qu'il aura écrit lui sera justement attribué; et surtout ce n'est qu'à cette condition que son action pourra manifester des pensées et des sentiments divers, que Jérôme traduit en des expressions de ce genre : *David exsultat dicens, propheta suspirat dicens, Isaias lacrimabili voce causatur dicens, propheta complorat dicens, plangit propheta.* Saint Jérôme donc, à la suite d'Origène et de Didyme, et à l'encontre de Tertullien, affirme souvent et fortement cette pleine activité humaine des hagiographes; il se refuse à les assimiler aux sibylles du paganisme, que d'étranges transports mettaient complètement hors d'elles-mêmes; il n'admet pas qu'ils agissent sans connaissance, encore moins qu'ils se meuvent d'un mouvement purement mécanique et comme des automates. « Ce n'est pas vrai, dit-il, ce que Montan a rêvé, et des femmes insensées avec lui, à savoir que les prophètes ont parlé dans un état extatique tel qu'en instruisant les autres, ils auraient été inconscients de ce qu'ils disaient. » *Prol. in Isaiam*, t. XXIV, col. 19. Ailleurs, cette opinion des montanistes est repoussée comme une impiété : « Il faut admettre avec Montan que les patriarches et les prophètes,

ravis en extase, ont parlé sans savoir ce qu'ils disaient, ou, si cette supposition est impie (car les prophètes conservent la maîtrise de leurs esprits, *spiritus quippe prophetarum prophetis subjectus est*), force nous est de croire que le sens de leurs propres paroles ne leur échappait point. » *In Eph.*, III, 5, t. XXVI, col. 479. Pareillement, *Prol. in Nahum*, t. XXV, col. 1231, et *Prol. in Hab.*, *ibid.*, col. 1274, à propos du premier mot du titre, « *Onus* », qui correspond au *massâ* de l'hébreu et au λῆμμα des Septante, le commentateur remarque et répète que ces termes expriment tous, de la part du prophète, une *vision*, c'est-à-dire un acte de connaissance, la mise en activité de son intelligence : *Assumptio* (c'est le λῆμμα du grec) *vel pondus prophetæ visio est, et adversum Montani dogma perversum intelligit quod videt, nec ut amens loquitur, nec in morem insanientium feminarum dat sine mente sonum.*

Il est à peine besoin de remarquer que, dans tous ces passages, Jérôme entend par ἔκστασις, une crise, un état violent et désordonné, qui enlève au sujet la conscience et la liberté de ses mouvements; lui-même s'en explique clairement, *Prol. in Hab.*, *loc. cit.* : *Qui autem in ecstasi, id est invitus loquitur, nec tacere nec loqui in sua potestate habet.*

L'auteur humain reste si bien en possession de ses facultés et qualités propres que leur influence se fait sentir partout, de mille manières. La diversité de style et de composition littéraire nous révèle à elle seule le degré de culture, le genre de vie, d'éducation et d'occupations habituelles, toute la physionomie intellectuelle et morale de l'écrivain. Cette remarque s'impose en particulier à qui examine d'un peu près les oracles de plusieurs prophètes, d'Isaïe, par exemple, d'Amos, de Jérémie. Par la correction et l'élégance de ses écrits, Isaïe se pose tout d'abord devant nous en « homme de haute lignée, d'une éloquence tout aristocratique, sans le moindre trait de rusticité. » *Præf. in Is.*, t. XXVIII, col. 771. « Jérémie nous parle une langue moins affinée qu'Isaïe, qu'Osée et quelques autres, bien qu'il les égale pour le fond, parce qu'il a prophétisé par le même Esprit qu'eux. Or, la simplicité de son langage lui vient de son lieu de naissance. Il était originaire d'Anathoth, petit village situé à trois milles de Jérusalem et encore existant aujourd'hui. » *Prol. in Jerem.*, t. XXVIII, col. 847. Le cas d'Amos est encore plus significatif, et l'on pourrait dire plus pittoresque. « Amos était de Thécué, bourgade bâtie à six milles au sud de Bethléem et au delà de laquelle on ne rencontre plus ni villages, ni même cabanes agrestes, mais le désert tout nu. » Dans cette région, il n'y a vraiment place que pour des troupeaux et des conducteurs de troupeaux. Or, il est naturel et habituel à ceux qui exercent une profession quelconque d'y rapporter toutes choses et de lui emprunter des termes pour les exprimer. « Issu d'une race de pasteurs, pasteur lui même, pasteur non pas dans des lieux fertiles et plantés d'arbres fruitiers et de vignes, non pas même au milieu de forêts ou de prairies verdoyantes, mais dans les vastes solitudes où la férocité des lions fait aux troupeaux une guerre mortelle, Amos a parlé le langage de son métier et de son milieu, en nous présentant la voix menaçante du Seigneur irrité comme le rugissement du lion, en comparant la ruine des cités d'Israël à l'isolement des bergers et à l'aridité des montagnes. » *In Amos*, *Prol.*, et I, 2, t. XXV, col. 990, 993.

Concernant les livres du Nouveau Testament, des observations analogues s'offrent d'elles-mêmes à l'esprit. Les épîtres de saint Paul notamment reflètent de façon étonnante le tempérament, ainsi que les habitudes de l'écrivain; et Jérôme a soigneusement noté et souligné ce fait. *In Eph.*, III, 1 sq., *P. L.*, t. XXVI, col. 478, à propos d'une construction grammaticalement incorrecte, il dit : « Quand nous relevons des solécismes ou quelque autre détail semblable, nous n'attaquons pas l'apôtre comme des gens malveillants nous le reprochent; nous défendons bien plutôt l'apôtre et nous le rehaussons, lui qui, Hébreu, fils d'Hébreux, dépourvu du prestige de l'éloquence et de toute élégance du langage et du style, n'aurait jamais pu amener le monde à la foi, s'il l'avait évangélisé en s'appuyant sur les ressources d'une habile prédication plutôt que sur la puissance de Dieu. » L'étrange souhait de l'épître aux Galates : *Utinam et abscindantur, qui vos conturbant!* amène sous la plume du commentateur, *In Gal.*, V, 12, t. XXVI, col. 405, ces réflexions : « Si l'on veut justifier Paul, on dira que ses paroles sont moins expression de colère à l'égard des adversaires que d'amour pour les Églises de Dieu. Toute cette province qu'il n'avait retirée de l'idolâtrie et amenée à la foi du Christ qu'en exposant son sang et sa vie il la voyait soudainement bouleversée par un nouveau courant d'opinion; et dans sa douleur d'apôtre et de père, ne se contenant plus, il changeait de ton, il se fâchait contre ceux qu'il avait flattés, afin de retenir au moins par la réprimande ceux qui étaient restés insensibles à la douceur. Rien d'étonnant d'ailleurs, si, en homme qu'il était, encore enfermé dans un vase d'infirmité, ressentant dans son corps cette autre loi qui le tenait captif et le sollicitait suivant la loi du péché, il s'est laissé aller une fois en paroles à une de ces manifestations où nous voyons souvent des hommes saints descendre, *semel fuerit hoc locutus in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus.* » D'après cette dernière phrase, l'élément humain dans l'inspiration serait maintenu au point d'impliquer jusqu'à des faiblesses ou imperfections personnelles, peut-être même des fautes morales de l'écrivain, lui échappant au moment même où il écrit. Saint Paul et les infirmités persistantes de sa nature sont signalés et appréciés avec une égale franchise, qui suggère une conclusion semblable, dans la réponse à la dixième question d'Algasia, *Epist.*, CXXVII, t. XXII, col. 1029, 1030, à propos des incorrections et des obscurités indéniables de son style. En revanche, ses qualités maîtresses pour l'exposé et la défense du fonds doctrinal sont magnifiquement attestées dans ce passage d'une lettre à Pammachius, *Epist.*, XLVIII, 13, t. XXII, col. 502 : « Chaque fois que je lis l'apôtre Paul, il me semble entendre non des paroles, mais des éclats du tonnerre. Parcourez ses épîtres, spécialement celles qu'il a adressées aux Romains, aux Galates et aux Éphésiens, où il se montre à nous en pleine lutte, et vous y admirerez son art, sa prudence, une habileté singulière à dissimuler sa tactique. Son discours paraît tout simple, comme celui d'un enfant ou d'un homme sans culture, de quelqu'un qui ne sait ce que c'est que dresser ou éviter des embûches. Et cependant, de quelque côté que vous vous tourniez, des éclairs brillent. Il ne s'écarte point de son sujet; il domine et maîtrise tout ce qu'il touche; il recule, mais pour vaincre; il simule la fuite, et c'est pour abattre son adversaire. »

Mais nulle part, sans doute, l'individualité et l'activité propre des écrivains sacrés ne sont mieux mises en lumière que dans le *De viris*, n. 3 sq., t. XXIII, col. 613-626. Ici Jérôme explique les notes caractéristiques et les « dissonances apparentes » des quatre évangiles par la diversité de l'ambiance, des sources d'information, des destinataires immédiats, du but, des habitudes et des aptitudes de chacun des évangélistes.

4° *Influence inspiratrice.* — Tout en conservant la plénitude de ses moyens humains, l'hagiographe est, comme tel, sous la main agissante, sous l'influence

du Dieu inspirateur, et cette influence se fait sentir à l'intelligence, en l'éclairant, à la volonté, pour la mouvoir et la diriger. Quelle est la nature intime de cette influence? La réponse de Jérôme à cette question sera nécessairement, comme toute explication d'un fait surnaturel, de teneur plutôt négative ou exclusive que positive. Nous avons déjà vu comment il repousse la théorie montaniste, qui réduirait l'écrivain sacré au rôle d'automate inconscient; nous l'avons entendu affirmer avec énergie que le prophète, c'est-à-dire le sujet inspiré, garde la maîtrise de son esprit. L'opinion contraire se heurte aux déclarations les plus nettes de l'Écriture. Ne lisons-nous pas, Prov., XVI, 23 : *Sapiens intelligit quæ profert de ore suo et in labiis suis portabit scientiam?*

1. *Influence sur l'intelligence.* — Ce n'est pas sans raison que les prophètes sont souvent appelés des *voyants*. Dieu, en effet, les éclaire en les favorisant d'une vision. Cette vision, essentiellement acte de l'esprit, non des organes corporels, peut être plus ou moins parfaite, ainsi que le montre la comparaison entre les prophètes de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau; elle peut se produire progressivement dans le même sujet et relativement au même objet, comme dans la scène longuement racontée Dan., VIII, mais quelque parfaite et développée qu'elle soit, elle sera toujours incomplète, fragmentaire par rapport à la science de Dieu, laquelle seule est vision intégrale et se communique à chacun suivant la mesure déterminée dans les impénétrables conseils de la Providence. *In Mich.*, II, 11 sq., t. XXV, col. 1176; *In Dan.*, VIII, 15 sq. et XII, 8 sq., t. XXV, col. 537, 538.

On comprend, d'après cela, que la vision inspirée implique, de la part de Dieu, une manifestation de vérité, un enseignement, en d'autres termes, une révélation. Voilà pourquoi, quand l'apôtre commande, c'est le Saint-Esprit qui commande : *In apostolo Spiritus Sanctus præcipiens audiatur. Epist.*, CXXIII, t. XXII, col. 1049. Saint Paul, lors même qu'il ne donne qu'un conseil, I Cor., VII, 40, le rattache à l'autorité divine, lui assigne une origine divine : *Puto, autem, quod et ego spiritum Dei habeam.* D'où il suit que, s'il dit ailleurs, Gal., V, 2 : « *Ecce, ego Paulus, dico vobis*, ceci doit s'entendre « non de paroles qui seraient de Paul seul, mais de paroles émanant tout d'abord de Dieu : *non quasi Pauli tantum verba accipienda, sed Domini.* » *In Gal.*, V, 2, t. XXVI, 394. Il y a révélation non seulement quand il s'agit d'événements futurs humainement inconnaissables, mais aussi pour des choses d'ailleurs connues de l'hagiographe. Ceci est même un postulat de l'attribution à l'Écriture de sens profonds et mystiques. « Parce que la Loi est spirituelle, elle ne saurait être comprise sans une révélation : *Lex enim spiritualis est, et revelatione opus est ut intelligatur, ac revelata facie Dei gloriam contemplemur.* » *Epist.*, LIII, t. XXII, col. 543. Cf. Schade, *op. cit.*, p. 27.

Mais comment s'opère cette révélation? Comment est-elle présentée à l'hagiographe ? Les modes de communication et d'adaptation sont divers; Dieu ne la réalise pas partout uniformément. Mais si elle est parfois accompagnée d'apparitions extérieures, s'il peut se faire qu'elle soit introduite et aidée par des images ou tableaux qui frappent les sens, elle reste toujours essentiellement intérieure. C'est dans ce sens que Dieu ne s'adresse pas aux oreilles de l'hagiographe, mais à son cœur : *Vides quoniam Deus non in auribus, sed in corde loquitur. Tract. de ps. LXXXIV. Anecd. Mareds.*, t. III, part. 3, p. 43. Jérôme insiste beaucoup sur cette intériorité, il y revient fréquemment et il l'appuie de nombreuses citations scripturaires, par exemple, Zach., I, 9 : *Et angelus qui loquebatur in me*, et Ps., LXXXIV, 9 : *Audiam, quid loquatur in me Dominus.* Le livre d'Amos, dit-il, contient des *discours* qui ont été *vus* par le prophète, et cette expression n'a de sens qu'à condition de la rapporter à la perception par les facultés internes, puisque aussi bien nous avons des organes corporels pour entendre les discours, mais non pas pour les voir. *In Hab.*, II, 1, t. XXV, col. 1289; *In Amos*, I, 1, *ibid.*, col. 991. Ainsi, les hagiographes sont vraiment θεοδίδακτοι, et l'action intime du Saint-Esprit en eux se traduit justement par l'un ou l'autre des verbes *suggerere, insinuare, inspirare. Quidquid enim aliis exercitatio et quotidiana in Lege meditatio tribuere solet, illis Spiritus Sanctus suggerebat, et erant, juxta quod scriptum est*, θεοδίδακτοι; — *verba insinuat apostolis;* — *doctrinam, quam Moyses non tam sua sponte quam Deo irascente* (alias : *jubente*) *primum, dehinc inspirante susceperat. Epist.*, LIII, t. XXII, col. 543; *In Eccles.*, I, 1 et XII, 11, t. XXIII, col. 1013, 1113.

L'affirmation de l'action intime de Dieu dans l'hagiographe est si fréquente, si variée, si énergique, qu'on soupçonnerait Jérôme de pencher vers le montanisme, s'il ne s'en défendait ailleurs surabondamment. On devra lui tenir compte des déclarations reproduites plus haut, col. 930, pour interpréter équitablement des propositions comme celle-ci: *Apostolum Spiritu Sancto plenum repente in verba quæ in se Christus loquebatur erupisse, In Ephes.*, V, 14, t. XXVI, col. 529; et cette autre, mise dans la bouche du prophète Michée : *Utinam de meo sensu loquerer et Sanctum Spiritum non haberem. In Mich.*, II, 11, t. XXV, col. 1174. Même observation relativement à quantité de formules qui se représentent plus ou moins souvent, v. g. : *Spiritu Dei loqui, prophetico Spiritu pronuntiare, prophetare Spiritu Sancto, Dei Spiritum sequi.* A vouloir trop insister sur ces expressions et d'autres semblables, on les séparerait, contre tout droit, de leur contexte soit immédiat soit éloigné, on les mettrait en contradiction avec la doctrine que l'auteur professe ailleurs, lorsqu'il traite la question directement et de propos délibéré.

Remarquons enfin que, d'après Jérôme, la lumière de l'inspiration n'est point permanente, elle ne peut pas être conçue sous forme de qualité inhérente au sujet, l'Esprit saint n'éclaire l'intelligence de l'hagiographe que dans les moments où celui-ci doit parler ou écrire en son nom. De là, dans Ezéchiel en particulier, cette formule fréquente d'introduction, pour annoncer le retour, la réapparition de l'influx inspirateur : *Et factus est sermo Domini ad me dicens. In Ez.*, XXXV, 1, t. XXV, col. 333; *Tract in Marc.*, I, 1-12, *Anecd. Mareds.*, t. III, part. 2, p. 327.

2. *Influence sur la volonté.* — Dieu, qui éclaire, dilate et fortifie l'intelligence de l'hagiographe, meut en même temps sa volonté; il doit la mouvoir en vue de la diffusion de la révélation. « L'esprit du Seigneur s'empare d'abord du prophète, puis il le pousse et l'oblige à prophétiser. » De fait, l'impulsion divine se traduit fréquemment par un ordre formel; mais elle est aussi maintes fois implicitement contenue dans le caractère et le but de la révélation, et cette circonstance nous explique pourquoi Jérôme insiste moins sur l'action motrice de Dieu que sur son action illuminatrice.

Le plus souvent, la motion d'en haut tend d'abord à la prédication orale de la parole révélée. Zacharie se donne expressément comme envoyé par Dieu, pour parler en son nom. « Parlant par l'Esprit de Dieu et en vertu d'une mission divine, » Michée, pour cette raison, revendique la qualité de véritable prophète. Habacuc « a reçu l'inspiration prophétique, pour réprimander les transgresseurs de la loi et enseigner la doctrine du Seigneur. » *In Zach.*, VI, 8, *In Mich.* II, 11 sq., *In Hab.*, I, 12, *P. L.*, t. XXV, col. 1444, 1174, 1283. Mais que la parole de Dieu soit consignée par

écrit, c'est aussi un effet de la motion inspiratrice. Autrement, les Écritures ne seraient pas en toute vérité l'œuvre de Dieu, et même on comprendrait moins que ce soit lui qui nous les ait données à lire, *legendas dedit. In Is.*, xxii, 4-6, t. xxiv, col. 278. Moïse, après avoir déjà raconté la création de l'homme, est encore divinement sollicité et amené à expliquer la nature humaine : *Qui ergo in Genesi scripsit de hominum conditione, ipse et nunc inducitur a Spiritu Sancto disputare quid sit homo. Tract. de Ps.* LXXXIX, 1, *Anecd. Mareds.*, t. iii, part. 2, p. 107. Nous savons que la Loi a été écrite par Moïse sur l'ordre de Dieu; on nous dit également qu'elle a « été écrite par le doigt de Dieu. » Cette seconde expression implique plus qu'une motion extérieure et initiale, elle n'est exacte que si la volonté de l'écrivain reste sous l'influence divine pendant toute la durée du travail à accomplir. Ainsi seulement aurons-nous la certitude que l'hagiographe a écrit précisément et exclusivement ce qui lui a été communiqué par la lumière inspiratrice, et ainsi sera-t-on fondé à dire avec saint Jérôme, *In Mich.*, vii, 5-7, *P. L.*, t. xxv, col. 1222, que l'Écriture a été rédigée et publiée par l'Esprit saint : *a Spiritu Sancto conscriptæ sunt et editæ.*

Il est à peine besoin d'ajouter, après tout ce que nous avons dit, que l'auteur humain obéit librement à la motion divine. Celle-ci laisse place non seulement au libre jeu de la volonté et des préférences ou tendances personnelles, mais aux multiples influences ambiantes. Si saint Luc n'a pas mentionné l'*Hosannah* de l'entrée triomphale à Jérusalem, c'est qu'il ne pouvait le traduire exactement dans sa langue et qu'il n'a point voulu mettre le lecteur en présence d'une difficulté. *Epist.*, xx, t. xxii, col. 378. Saint Jean n'a entrepris la rédaction de son évangile qu'à la prière de presque tous les évêques d'Asie, qui désiraient et lui demandaient un ample exposé de la doctrine sur la divinité du Christ. *Prol. in Matth.*, t. xxvi, col. 18 sq.

5° *Étendue de l'inspiration.* — Nous n'avons pas à nous occuper ici du nombre et des noms des livres inspirés. Ce point a été traité à l'art. CANON, t. ii, col. 1577, 1578, et 1591,1592. Rappelons seulement que trop confiant dans la valeur absolue du canon palestinien, Jérôme a relégué tous les deutérocanoniques de l'Ancien Testament parmi les apocryphes, ne leur reconnaissant point d'autorité scripturaire; en quoi il était manifestement en contradiction avec l'usage courant de l'Église. Sur les deutérocanoniques du Nouveau Testament, ses idées sont beaucoup moins arrêtées, et pour son compte personnel, il ne semble pas mettre de différence entre protocanoniques et deutérocanoniques. Mais il s'agit présentement de ce à quoi, dans les livres reconnus comme inspirés, s'applique le privilège de l'inspiration. Or, il s'applique à tout le contenu de ces livres, sans qu'on puisse en excepter les choses en apparence les plus banales, les détails les plus vulgaires et les plus insignifiants. Telle est la doctrine de saint Jérôme, et il déclare sans ambages que penser le contraire serait le fait d'un sot ou d'un ignorant. *Epist.*, xxvii, t. xxii, 431.

1. *L'épître à Philémon* lui fournit l'occasion d'insister sur cette vérité, de la mettre en une vive lumière. Ceux, dit-il, qui refusent d'admettre l'origine et l'autorité divines de cette petite épître prétendent que l'Apôtre n'a pas toujours parlé comme organe du Christ *non semper apostolum, nec omnia Christo in se loquente dixisse.* L'infirmité humaine, d'après eux, n'aurait pu soutenir cette influence continuelle de l'Esprit saint, *unum tenorem Sancti Spiritus.* Pourquoi faire intervenir la suprême majesté du Seigneur à propos des actes et des nécessités les plus infimes de notre pauvre corps, telles que le manger, le boire, etc. : *velut disponere prandium, cibum capere, esurire, saturari, ingesta digerere, exhausta complere?* Quelle pourrait être, d'ailleurs, la part de Dieu dans une parole comme celle-ci, II Tim., vi, 13 : *Penulam quam reliqui Troade apud Carpum, veniens tecum affer ?* ou dans cette autre, Gal., v, 12 : *Utinam et abscindantur qui vos conturbant ?* ou encore dans la demande adressée ici même, ỳ. 22, à Philémon : *Simul autem et præpara mihi hospitium ?* Et des minuties semblables, ajoute-t-on, se rencontrent chez les prophètes, comme chez les apôtres. « Ce n'est pas ici le lieu, reprend Jérôme, de répondre à toutes les difficultés; je n'ai du reste pas relevé toutes celles qu'on produit ordinairement. Mais si l'on ne veut pas que les petites choses aient même cause que les grandes, il faudra soutenir, avec Valentin, Marcion et Apelles, qu'autre est le créateur de la fourmi, du ver de terre, des moucherons, des sauterelles, et autre celui du ciel, de la terre, de la mer et des anges. Ne doit-on pas plutôt reconnaître dans de moindres effets le même pouvoir et la même intelligence qui se manifestent dans de plus grandioses ? Au demeurant, ceux qui font à cette épître un grief de sa simplicité me paraissent trahir leur ignorance, puisqu'ils ne comprennent pas ce que chaque expression, ce que chaque détail renferme de puissance et de sagesse. » *In Philem.*, *prolog.*, t. xxvi, col. 599 sq.

Très suggestive aussi, au point de vue de l'étendue de l'inspiration, la façon dont Jérôme, envisage la sortie véhémente de Paul : *Utinam et abscindantur qui vos conturbant. In Gal.*, v, 12, t. xxvi, col. 405. Il propose, pour l'expliquer ou la disculper aux yeux des païens, diverses considérations, dont nous avons reproduit une partie plus haut, en traitant du côté humain des livres inspirés; cf. col. 931. Mais il ne lui vient pas à l'idée de recourir au moyen radical et simple que lui eût fourni une exception à l'inspiration. Loin de là, il argumente de ce passage pour démontrer contre certains gnostiques l'inspiration des livres de l'Ancien Testament, ce qui aurait été impossible, absurde, si le passage n'était pas lui-même inspiré. « Tirons parti de ceci contre Marcion, Valentin et tous ceux qui décrient l'Ancien Testament. Eux qui se disent révoltés de l'idée d'un Créateur sanguinaire, dur, fauteur de guerres, justicier rigoureux, comment parviendront-ils à excuser ce trait d'un apôtre du Dieu bon ? Pourrait-on montrer dans la Loi mosaïque une maxime aussi brutale, aussi cruelle, que celle-ci ? Certes, je ne le pense pas. Et l'on ne saurait voir une pure manifestation d'amour dans ce qui se révèle, par la rudesse même des termes, comme l'explosion d'un cœur gonflé d'indignation. En conséquence, tout ce qu'on alléguera pour justifier l'Apôtre, nous le ferons valoir, nous, en faveur de l'Ancienne Loi. »

Le principe si clairement exposé, si vigoureusement défendu, dans les deux commentaires est répété et appliqué partout où l'occasion s'en présente. Ainsi *In Eph.*, i, 9, *P. L.*, t. xxvi, col. 452, nous lisons que « Dieu, par ses Écritures, nous a fait connaître toutes sortes de mystères, » tant terrestres que célestes, tant naturels que surnaturels; non seulement la manière dont le monde, avec tout ce qu'il contient, a été créé et celle dont nos premiers parents ont été formés, mais aussi les détails de l'ordre mondial : comment les oiseaux sont suspendus dans l'air, comment les poissons nagent dans l'eau, comment l'homme marche sur la terre. Dans le *Prologue* à son commentaire d'Isaïe, t. xxiv, col. 18, 19, Jérôme signale l'extraordinaire abondance de doctrine dont nous sommes redevables au prophète; grâce à lui, dit-il, nous connaissons la naissance et la vie merveilleuses de l'Emmanuel, sa mort, sa résurrection, son œuvre de rédemption universelle « sans parler des sciences physique, éthique et logique. Tout ce qui relève des Saintes Écritures, tout ce qu'une langue humaine peut exprimer, une

intelligence mortelle saisir, est condensé dans ce volume. »

2. *Inspiration verbale.* — Ce que nous avons dit jusqu'ici doit s'entendre de l'origine divine du fond ou des pensées. Les arguments apportés n'ont de valeur évidente que dans ces limites. Quant à la question de l'inspiration verbale, Jérôme, non plus qu'aucun des anciens Pères, ne l'a posée nulle part en termes exprès. Il semble néanmoins incontestable qu'il ne concevait point l'inspiration comme *verbale au sens strict*, c'est-à-dire comme une révélation ou dictée de chacun des mots, de chacune des expressions. Ceci résulte surtout de la distinction, partout affirmée, d'un double élément dans l'Écriture : d'une part, le sens, les choses exprimées; d'autre part, les mots, véhicule et vêtement des idées, *verba, sermo, littera, syllabæ*. Le second élément est de beaucoup le moins important, et c'est le premier que l'on doit avant tout considérer et étudier : L'Évangile réside non dans des mots, mais dans leur signification : *Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu. In Gal.*, I, 11, t. XXVI, col. 322. Aussi bien les Septante ont fait leur version sans s'inquiéter de l'ordre des mots dans le texte original; les apôtres citent l'Ancien Testament d'après le sens et de mémoire, en se permettant des omissions et des intercalations, pourvu que la pensée essentielle n'en soit point altérée; notre divin Sauveur a usé de la même liberté, parce qu' « il n'y a pas lieu de se préoccuper des syllabes et des minuties de l'expression, dès qu'on rend fidèlement la vérité des pensées.» *In Malach.*, III, 1, t. XXV, col. 1564.

Toutes ces remarques sont longuement développées dans la lettre à Pammachius déjà mentionnée, et elles y servent de base aux règles prônées pour la traduction d'un livre quelconque, soit inspiré, soit profane. *Epist.*, LVII, t. XXII, col. 572. « Depuis mon adolescence, dit Jérôme, j'ai toujours traduit non les mots, mais les idées. Une traduction d'une langue dans une autre, si elle est rigoureusement verbale, *ad verbum expressa*, obscurcit le sens; ainsi des herbages luxuriants étouffent les semailles. Laissons les autres s'acharner après les lettres et les syllabes et attachons-nous aux pensées. » Et l'auteur ajoute ici une série d'exemples confirmatifs, empruntés partie à la version des Septante, partie à nos Évangiles canoniques. Telle cette parole de Notre-Seigneur, qu'un même évangéliste, saint Marc, dans une même phrase, V, 41, reproduit sous deux formes sensiblement différentes : *Talitha cumi, quod interpretatur : puella, tibi dico, surge*. Telle la prophétie relative au champ du potier, citée par Matth., XXVII, 9, mais bien autrement libellée dans l'ancienne Itala et les Septante, et tout autrement encore dans l'hébreu. Telle aussi la prophétie de Zacharie, XII, 10 : *Videbunt in quem compunxerunt*, rapportée diversement par les Septante et par Joa., XIX, 37. Telle encore cette autre prophétie de Zacharie, XIII, 7 : *Percutiam pastorem, et dispergentur oves*, qui, sous cette forme, celle de Matth., XXVI, 31, s'écarte à la fois et du texte original et de la traduction grecque. J'omets plusieurs cas analogues. Mais on remarquera la conclusion tirée à propos de Matth., XXVII, 9 : « Qu'on traite donc l'apôtre de faussaire, puisqu'il n'est d'accord ni avec l'hébreu, ni avec les Septante, et puisque, ce qui est plus grave, changeant les noms propres, il a écrit *Jérémie* au lieu de *Zacharie*. A Dieu ne plaise cependant que nous disions cela d'un fidèle disciple du Christ, qui s'est mis en peine, non de rechercher les syllabes et les mots, mais d'enregistrer les pensées et les doctrines : *cui curæ fuit non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere.* »

Assurément, l'accumulation de ces exemples de libre reproduction, ainsi que la très libre interprétation qui en est donnée, nous est un indice certain du sentiment de Jérôme: on ne voit pas comment elle se concilierait avec la croyance à l'inspiration strictement verbale. Ce n'est pas du reste une fois et dans une seule lettre qu'il a défendu ses principes larges de traducteur et sa pratique conforme; on retrouve ces deux choses souvent exposées ailleurs, avec application expresse à l'élaboration de notre Vulgate latine. Cf. notamment *Epist.*, CVI, 12, 17, 26, 54, 55, t. XXII, col. 842, 843, 846, 856, 857; *Epist.*, CXXI, 2, *ibid.*, col. 1010 sq.; *in Mich.*, V, 1, t. XXV, col. 1195. De là les critiques dirigées, contre la version d'Aquila, parce qu'elle est d'une littéralité excessive et parfois ridicule. *Epist.*, LVII, 11, t. XXII, col. 578. Enfin, si Jérôme avait considéré les mots de la Bible comme inspirés, concevrait-on qu'il ait déclaré, *Epist.*, XXII, t. XXII, col. 416, en avoir éprouvé, à de certains moments, un dégoût très prononcé : *Si quando prophetas legere cœpissem, sermo horrebat incultus?*

L'ensemble de ces considérations paraît décisif. Cependant on a voulu faire de Jérôme un partisan de l'inspiration verbale; cf. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, p. 127 sq.; et nous ne nierons pas qu'il ne soit, jusqu'à un certain point, responsable de ce dissentiment. Tantôt, en effet, *In Eph.*, III, 5, t. XXVI, col. 418, dans la locution *cohæredes et concorporales et comparticipes*, il n'ose pas supprimer « bien qu'elle alourdisse la phrase latine », la conjonction copulative *et*, « parce qu'elle se trouve dans le grec, et que tous les mots de l'Écriture, toutes les syllabes, tous les détails sont pleins de sens : *singuli sermones, syllabæ, apices, puncta in divinis Scripturis plena sunt sensibus.* » Tantôt, s'adressant à ses moines de Bethléem, il dit, *Tract. de Ps. XC*, *Anecd. Mareds.*, t. III, part. 2, p. 117, que « tous les mots de l'Écriture sont autant de mystères, qu'ils sont profondément mystérieux, ces termes qui paraissent si vulgaires aux mondains. » Tantôt, écrivant à Paulin, qu'il veut amener à étudier la Bible de préférence aux auteurs profanes, il fait l'éloge du *Lévitique*, en disant que « chaque sacrifice, voire presque chaque syllabe, et les ornements du grand-prêtre, et tout l'ordre des lévites y reflètent des mystères célestes; » puis il ajoute que « l'*Apocalypse* de Jean renferme autant de mystères que de mots et que sous chacun de ceux-ci se cachent des significations multiples : *tot habet sacramenta quot verba, in verbis singulis multiplices latent intelligentiæ.* » *Epist.*, LIII, t. XXII, col. 545 et 548.

Ces passages et quelques autres semblables ont pu donner le change sur la véritable pensée de leur auteur, du moins sur sa pensée personnelle et définitive. Mais il serait déraisonnable d'attribuer à des expressions détachées et occasionnelles, dont l'une ou l'autre traduit peut-être une simple impression de jeunesse, plutôt acceptée que raisonnée, une valeur absolue, une portée en contradiction ouverte avec des exposés théoriques et réfléchis, et aussi avec la pratique constante du même écrivain. Or, s'il est un endroit où la question est traitée ex professo et longuement motivée, c'est bien la lettre LVII, à Pammachius, dont nous avons vu le sens clair et catégorique. En outre, la première des citations qui semblent faire difficulté ci-dessus remonte à l'année 386 ou 387, c'est-à-dire à une époque où Jérôme suivait encore de confiance en bien des points Origène, qui fut, on le sait, favorable à l'inspiration verbale; cf. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, p. 76-82; et il n'est ni étonnant ni douteux qu'il ait puisé à cette source plus d'une opinion hâtive et provisoire, que ses études personnelles et surtout le maniement des textes devaient un jour corriger. D'autre part, une légère exagération dans une exhortation à des moines et dans les deux extraits de la lettre à Paulin

s'expliquerait assez naturellement, en partie par le but poursuivi, en partie aussi et principalement par la manière de Jérôme, qui, toujours tout entier à l'impression et à la pensée du moment, ne reculait pas, pour les inculquer, devant une forme plus ou moins hyperbolique. Le grand docteur était d'un tempérament aussi ardent qu'énergique; il sentait vivement, pensait profondément, et la vivacité du sentiment, la force de la conviction se traduisaient sous sa plume en une vivacité et une insistance singulières du langage.

Au surplus, il est naturel que, dans certaines circonstances, dans certains contextes, on attache une importance exceptionnelle aux termes employés. Ainsi on admettra facilement ce que nous lisons, *In Matth.*, II, 21, t. XXVI, col. 28, qu'à dessein l'évangéliste a écrit de Joseph : *Accepit puerum et matrem ejus*, plutôt que *accepit filium suum et uxorem suam.* On comprend aussi la justesse de cette remarque, *In Matth.*, XIV, 13, t. XXVI, col. 99, sur Jésus passant au désert. : *Eleganter evangelista non ait : fugit in locum desertum, sed secessit, ut persecutores vitaverit magis quam timuerit.* Mais on aurait tort, en se fondant sur l'une ou l'autre phrase isolée, de vouloir transformer en règle générale quelques exceptions insinuées par Jérôme. Un exemple éclairera et confirmera cette observation. La lettre à Pammachius contient cette déclaration, t. XXII, col. 571 : *Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Græcorum, absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum ex verbo, sed sensum exprimere de sensu.* A première vue, ceci semblerait accorder que l'Écriture, parce que l'ordre des mots y est un mystère, doit, à la différence des œuvres humaines, se traduire mot pour mot. Mais s'il en était ainsi, l'aveu contredirait brutalement et le but de la lettre et tout le contexte. Car, comme on l'a vu plus haut, l'auteur se propose de prouver qu'une traduction ne doit point être littérale et que même les apôtres et les évangélistes citent la Bible et l'interprètent en ne tenant compte que de la pensée. Pour ne point prêter au correspondant de Pammachius un manque complet et inadmissible de logique, il n'y a qu'un moyen : c'est, dans la phrase que nous examinons, de donner à la particule *ubi* non pas une valeur purement explicative ou causale, mais une signification restrictive. Considéré dans son contexte, *ubi* est l'équivalent de *quando*, non de *in quibus* ou de *quia;* et toute l'incise dont cet adverbe fait partie devra se rendre ainsi en français : *abstraction faite des endroits de l'Écriture sainte où l'ordre même des mots renferme un mystère.*

On ne saurait donc conclure des quelques expressions hyperboliques que nous avons relevées que Jérôme ait cru à la dictée ou révélation de chacun des mots du texte sacré. Mais elles peuvent servir, avec beaucoup d'autres, à établir une conclusion qui se rapproche de celle-là, tout en restant essentiellement différente. Si l'on s'en tient à cette idée générale, si souvent exprimée, si fortement inculquée, que tout, dans l'Ecriture, est l'œuvre de Dieu, que tout y est parole de Dieu, que l'Esprit inspirateur se sert de l'homme comme d'un instrument, on sera parfaitement fondé à rapporter à une seule et même motion divine inspiratrice non seulement le fond doctrinal, mais aussi la manière dont cette doctrine est rendue, le choix des termes aptes à l'exprimer exactement; et dès lors on sera en droit de voir dans les principes de saint Jérôme l'affirmation, au moins implicite, de ce que le P. Lagrange et un grand nombre de modernes appellent *inspiration verbale* en un sens large et atténué.

3. *Inspiration de la version des Septante.* — Jérôme n'a pas gardé en tout temps à l'égard de la version des Septante une attitude uniforme. A ce sujet, on l'a peut-être mal jugé de deux manières très différentes : suivant les uns, il aurait simplement dénié à cette version l'autorité divine qui résulte de l'inspiration; cf. Sanders, *Etudes sur saint Jérôme*, p. 145, et Grützmacher, *Hieronymus*, t. II, p. 104; d'autres, comme Roehrich, *Essai sur saint Jérôme exégète*, p. 59, et H Weiss, *Die grossen Kappadozier*, p. 36, l'accusent de s'être contredit grossièrement et arbitrairement en cette matière. La première de ces allégations n'est pas vraie absolument; la seconde ne l'est guère davantage. Ce qui se dégage à tout le moins comme très probable d'un examen attentif des faits, c'est que sa manière de voir a évolué graduellement dans une direction constante, qu'elle s'est modifiée, rectifiée au fur et à mesure qu'il entrait davantage en contact avec le texte hébraïque. Avant lui, l'œuvre des Septante était communément tenue pour inspirée, parce que accomplie, croyait-on, dans des circonstances merveilleuses qui lui assignaient Dieu comme auteur principal Il est à priori assez naturel que cette idée ait été d'abord acceptée par un homme qui se faisait gloire de s'attacher inviolablement à la tradition et de ne point s'en rapporter à son propre jugement; t. XXII, col. 60. Origène, en dépit de ses recherches critiques, avait accueilli et répété l'opinion commune; et saint Hilaire aussi l'avait enregistrée de bonne foi dans ce *Commentaire sur les psaumes* que le jeune Jérôme transcrivit de sa main lors de son séjour dans les Gaules. Que si, malgré tout, nous n'en retrouvons pas l'écho formel dans les travaux hiéronymiens avant 390, le fait n'a rien de bien surprenant; car outre qu'il ne nous est resté qu'un petit nombre des productions qui datent de cette époque, il s'agit d'une idée alors universellement admise, qu'on peut et qu'on doit supposer chez qui n'y contredit point. Puis, n'est-il pas permis d'en entrevoir l'influence dans le dessein, conçu et en partie réalisé vers ce temps, de soumettre à revision et correction les manuscrits de la version grecque de l'Ancien Testament ?

Toutefois nous ne sommes pas réduits à de pures conjectures. Parmi les fragments de la revision mentionnée qui nous sont parvenus, se trouve la *Préface au livre des Paralipomènes d'après les LXX*, *P. L.*, t. XXIX, 401-404. et cette préface, écrite entre 389 et 391, contient une double déclaration qui laisserait difficilement place à un doute raisonnable. L'auteur fait remarquer, col. 402, que, dans les exemplaires grecs, beaucoup de noms propres de personnes et de lieux sont défigurés, au point d'être devenus des noms d'apparence plutôt barbare et sarmate qu'hébraïque; mais la faute, ajoute-t-il, en est aux copistes, qui entassent incorrections sur incorrections, et non aux Septante, qui, pleins du Saint-Esprit, n'ont pu nous donner qu'une traduction vraie : *nec hoc LXX interpretibus, qui, Spiritu Sancto pleni, ea quæ vera fuerant transtulerunt, sed scriptorum culpæ adscribendum, dum de inemendatis inemendata scriptitant.* A la fin de la même préface, *ibid.*, col. 404, il est encore expressément question d'additions des Septante, qui peuvent être mises au compte du Saint-Esprit : *quid LXX interpretes addiderint vel ob decoris gratiam, vel ob Spiritus Sancti auctoritatem.* Érasme et d'autres après lui ont pensé qu'en ces deux endroits, si significatifs, l'auteur n'exprime pas sa propre conviction et qu'il a voulu simplement s'accommoder à celle de ses correspondants, Domnion et Rogatien; mais il n'y a dans le contexte absolument rien qui autorise cette supposition. D'autre part, des explications d'abord plus ou moins embarrassées, qui deviennent plus nettes avec le temps, se comprennent beaucoup mieux par

le fait que l'auteur avait primitivement une opinion opposée à son opinion définitive.

Deux causes surtout durent contribuer à diminuer aux yeux de Jérôme le prestige des Septante : à partir du jour où il se mit à étudier de près le texte original de l'Ancien Testament, il ne put méconnaître les divergences nombreuses entre les manuscrits hébraïques et les manuscrits grecs, non plus que la supériorité des premiers dans la généralité des cas; cf. *Præf. in Par. juxta LXX*, t. xxix, col. 404; *Præf. Quæst. in Gen.*, t. xxiii, col. 936; en outre, par la lecture du Nouveau Testament, il en vint à constater, *ibid.*, col. 937, que « les évangélistes, et notre divin Sauveur et Seigneur, de même que saint Paul, allèguent souvent, comme empruntées à l'Ancien Testament, des choses qui manquent dans nos exemplaires. » Cette constatation est renouvelée, en 395 ou 396, dans la lettre lvii, 7, t. xxii, col. 572-577, et dans la *Préface au livre des Paralipomènes*, t. xxviii, col. 1325, 1326. (Ne pas confondre cette dernière *Préface*, qui se rapporte à la traduction de l'hébreu et est de 396, avec la *Préface*, mentionnée plus haut, *au livre des Paralip. d'après les LXX*, laquelle est antérieure de six ou sept ans.) En présence de ces faits, des doutes commencèrent à se faire jour dans l'esprit de Jérôme. Mais le revirement ne se produisit que peu à peu; il était inattendu, et il fut accepté, consenti à regret, avec résignation, dans la mesure où des découvertes journalières le rendaient inévitable. Et ce qui est vrai de la persuasion intérieure, l'est aussi de sa manifestation par écrit, d'autant plus qu'ici les susceptibilités de l'opinion publique, sans parler de celles de l'amour-propre, pouvaient entrer en jeu. Cette observation aidera peut-être à comprendre les étapes successives de la pensée et du langage de notre auteur. Nous avons vu comment, vers 390, il rendait les seuls copistes responsables de toutes les variantes; et dans les mêmes pages il supposait encore que les intercalations du texte grec avaient pu être inspirées par le Saint-Esprit. Cependant, pour qui observe attentivement, dès cette époque un changement de direction semble s'annoncer, et il est particulièrement sensible dans les *Quæstiones hebraicæ in Genesim*. Cet ouvrage, qui devait, selon l'intention attestée dans les premières lignes, s'étendre à tout l'Ancien Testament, avait été entrepris pour défendre la tradition hébraïque, t. xxiii, col. 936, 937; et, nécessitant ainsi un travail constant de comparaison, il mettait plus souvent le diligent critique en face des divergences de la version grecque. Sa composition fut apparemment laborieuse et dut avancer assez lentement, car nous savons par ailleurs qu'elle fut interrompue ou retardée par celle du *Liber de nominibus hebraicis*, ainsi que par la traduction des *Homélies d'Origène sur saint Luc*. Or, au début des *Quæstiones*, col. 936, l'auteur proteste vivement contre le reproche calomnieux qu'on lui a fait d'imputer des erreurs aux Septante : s'il a signalé dans leur travail quelques nouveautés, surtout des omissions, il les attribue au juste souci qu'avaient les sages interprètes de ne point exposer les mystères du vrai Dieu au mépris des païens et particulièrement de ne pas éveiller dans l'esprit de Ptolémée le soupçon de polythéisme. Maintes fois il justifie des interprétations peu exactes en alléguant qu'on a dû faire attention au sens plutôt qu'aux mots. Pour les cas où d'autres explications feraient défaut, il mentionne une tradition particulière, recueillie par Josèphe, d'après laquelle le Pentateuque seul serait l'œuvre des Septante, hypothèse qui semble accorder un peu plus de latitude concernant les autres parties de l'ancienne version. Cependant tout en expliquant ou excusant les altérations, il y voit une raison de préférer le texte original.

Mais il arrive un moment où le relevé des différences prend une allure plus libre et légèrement agressive, et où ne se fait plus guère sentir le souci de noter les circonstances atténuantes. La seconde moitié des *Quæstiones* contient diverses remarques qui ne sont rien moins qu'élogieuses pour la version grecque. On dirait que le savant exégète, déçu par les difficultés qu'il a rencontrées sur sa route, a oublié ou renié en quelque sorte les règles qu'il avait suivies jusqu'ici. Il blâme, par exemple, col. 976, comme inutile et peu convenable, l'insertion du mot *deficiens* dans cette proposition, Gen., xxv, 8 : *Et deficiens Abraham mortuus est.* Un peu plus loin, col. 979, à propos de ce passage, Gen., xxvi, 32, 33 : *Dixerunt ei : invenimus aquam ; et vocavit nomen ejus saturitas*, il se déclare simplement impuissant à comprendre la traduction opposée des LXX : *Nescio quomodo in Septuaginta interpretibus habeatur : non invenimus aquam; et vocavit nomen ejus juramentum.* Il signale encore, col. 984, comme tout à fait embrouillée et à peu près inintelligible, l'interprétation donnée de Gen., xxx, 32, 33.

Les *Quæstiones in Genesim* sont des années 389-390. Dans les *Commentaires* sur les petits prophètes, rédigés pour la plupart entre 391 et 395, nous constatons de moins en moins de réserve à l'égard de la version des Septante et de ses écarts. Mais c'est dans la *Préface au Pentateuque* (an. 398-404) que Jérôme semble faire le pas décisif, en attaquant de front la légende des cellules, fondement prétendu de la croyance à l'inspiration. T. xxviii, col. 147 sq. Déjà auparavant, en 396, *Præf. in Par.*, t. xxviii, col. 1325, il l'avait traitée en suspecte, puisqu'il écrivait : *Post septuaginta cellulas, quæ vulgo sine auctore jactantur.* Mais quand il publie sa traduction du *Pentateuque*, il n'hésite plus, et à la vigueur des raisonnements critiques il ajoute le sel de sa mordante ironie : *Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, cum Aristeas, ejusdem Ptolemæi* ὁ ὑπερασπιστής *et multo post tempore Josephus, nihil tale retulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud enim est vatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus ventura prædicit, hic eruditio et verborum copia ea quæ intelligit transfert.* A partir de cette époque, l'ardent polémiste ne se fera plus scrupule de signaler toutes les défectuosités de la version grecque. Ainsi fait-il, après 404, dans une réponse à saint Augustin, *Epist.*, cxii, 20, t. xxii, col. 928 sq.; ainsi dans ses *Commentaires sur Osée, Joël, Amos*, publiés vers 406. Le premier surtout étonne le lecteur par la fréquence des remarques peu flatteuses, comme celles-ci : *Nescio quid volentes LXX transtulerunt..., transtulerunt falsi sermonis similitudine. In Os.*, xiii, 1, 2, et xiv, 2-4, t. xxv, col. 931, 942. Dans la partie du *Commentaire sur Isaïe* postérieure à 408, le commentateur a décidément abandonné les LXX pour s'en tenir à l'hébreu, et ici il multiplie les observations défavorables, sans plus se mettre en peine des excuses qu'il invoquait jadis : *LXX nescio quid volentes posuerunt, In Is.*, v, 17 ; *quid sibi autem voluerint in hoc loco LXX interpretes non satis intelligo, In Is.*, xxi, 6 sq ; *secundum LXX interpretes, quem sensum habeat nescio. In Is.*, xiv, 21. *P. L.*, t. xxiv, col. 86, 271, 168. Quelques années plus tard, il déclarera renoncer, pour ne point fatiguer le lecteur, à relever les trop nombreuses variantes ; il plaindra les chrétiens contempteurs du texte hébreu, qui rend témoignage pour eux contre les Juifs, *In Jerem.* (en 415-420), xxii, 2, 3, xxix, 14 sq., t. xxiv, col. 787, 861 ; et un jour, dans un mouvement d'humeur satirique, il renvoie ses contradicteurs aux soixante-dix cellules du phare d'Alexandrie; c'est là, dit-il, qu'ils trouveront

un refuge digne d'eux et de leurs rêves. *In Ezech.* (en 410-415), xxxiii, 23 sq., t. xxv, col. 323.

De tout ce qui précède il résulte que, si Jérôme n'a pas toujours apprécié de même façon la version des Septante, il n'a pourtant point varié par inconstance ou légèreté : son attitude primitive, celle qu'il tenait de son éducation, était toute de respect, elle reposait sur la croyance à l'inspiration, nous le savons par son propre témoignage. Il ne l'a modifiée et abandonnée que peu à peu, contraint par la vérité qui se dégageait de ses constatations quotidiennes; encore a-t-il tenu compte peut-être, dans la manifestation de sa pensée définitive, des circonstances de temps et de lieu, et surtout de la nécessité de ménager la transition pour ne point heurter inutilement certaines susceptibilités traditionnelles. Bref, loin de lui faire un grief de ce changement, il y a lieu, de l'en féliciter comme d'un progrès et d'un acte de noble franchise. C'est grâce à ce progrès qu'il a pu sagement formuler, le premier, le principe de la préférence à accorder généralement, dans l'étude de la Bible, au texte original sur les versions.

6° *Véracité parfaite des livres inspirés.* — 1. *Affirmation générale de cette doctrine.* — Une des conséquences nécessaires de l'inspiration, comme aussi une de ses garanties, est l'absence complète d'erreurs dans ce qui en est le produit. Que cette conséquence n'ait pas échappé à l'attention de saint Jérôme, c'est ce dont nous ne saurions douter, quand nous considérons l'insistance avec laquelle il nous présente la Bible comme l'œuvre de Dieu et comme revêtant dans tous ses détails, du fait de son origine, l'autorité de Dieu même. Cf. ci-dessus *Fait de l'inspiration et étendue de l'inspiration.* On aura déjà remarqué, là où nous avons traité de l'*Inspiration verbale*, ces paroles concernant Matth., xxvii, 9 : « A Dieu ne plaise que nous traitions ainsi (de faussaire) un fidèle disciple du Christ, qui s'est attaché dans sa relation aux pensées et aux doctrines plus qu'aux syllabes et aux mots. » Nous avons également enregistré cette déclaration d'une lettre à Marcella, que « prétendre corriger quoi que ce soit dans les parole du Seigneur serait un trait de folie ou d'ignorance crasse. » Ailleurs, *Epist.*, lvii, 11, t. xxii, 575, nous lisons que ce serait le fait d'un impie. Jérôme, en effet, après avoir signalé les variantes de deux oracles rapportés Matth., i et ii : *Ecce Virgo... Et tu, Bethlehem terra Juda...*, ajoute : *Hæc replico* (c'est-à-dire : je relève ces détails), *non ut evangelistas arguam falsitatis, hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Juliani, sed ut reprehensores meos arguam imperitiæ.*

La parole du Seigneur est toujours et nécessairement vraie. C'est pourquoi, partout où l'on se heurte à d'apparentes contradictions, on est en droit, bien plus, c'est un devoir de chercher à les concilier. La lettre xxvii, *ad Damasum*, 10, 11, t. xxii, col. 456, 457, en énumère un grand nombre et résume la solution de toutes dans ce principe : *Cum videatur Scriptura inter se esse contraria, utrumque verum est, cum diversum sit.* C'est celui que nous retrouvons, ainsi formulé *Epist.*, xlvi, *ad Marcellam*, 11, t. xxii, col. 486, 487 : *Primum te scire volumus, omnem sanctam Scripturam non posse sibi esse contrariam, et maxime unum adversum se non discrepare librum, et, ut plus adjiciamus, eumdem ejusdemque libri locum.* Il est vrai qu'en tête de cette lettre figurent les noms de Paula et d'Eustochium et que ce sont ces deux nobles dames qui, de leur retraite de Bethléem, l'adressent à Marcella; mais l'on ne saurait douter que les pensées ne soient celles de Jérôme, qui a certainement approuvé et peut-être revu la rédaction, si même il n'a tenu la plume. *In Nahum*, i, 9, t. xxv, col. 1238, la promesse divine de ne châtier les coupables qu'une fois est rappelée et expliquée; puis le commentateur continue : « S'ils étaient punis une seconde fois, l'Écriture mentirait, ce qu'il n'est pas permis de supposer : *Scriptura mentitur, quod dicere nefas est. In Jerem.*, xxxi, 35 sq., t. xxiv, col. 885, la formule, est à peu près identique : *Scriptura mentiri non potest.* De là, pour désigner l'Évangile ou la Bible en général ces expressions courantes : *veritas Evangelii, verbum veritatis, apostolica veritas.* Ainsi, *In Is.*, viii, 20, t. xxiv, col. 122, la parole toujours véridique du vrai Dieu est opposée aux oracles trompeurs des idoles et de leurs devins ou pythonisses, et la conclusion est que, « pour résoudre les questions douteuses, il faut s'en rapporter à la loi et aux témoignages scripturaires. » Les apôtres, parce qu'ils sont infaillibles, se différencient essentiellement des autres écrivains, qui ne le sont pas : *Scio aliter habere Apostolum, aliter reliquos tractatores; illos semper vera dicere, istos in quibusdam, ut homines, aberrare. Epist.*, lxxxii, t. xxii, col. 740.

2. *Réponse aux difficultés.* — Le principe absolu de l'inerrance scripturaire devait mettre fréquemment son défenseur dans l'embarras. Des difficultés de toutes sortes se présentaient sans cesse au traducteur et au commentateur; des questions lui étaient posées à ce sujet par ses disciples, ses amis, des fidèles ou des évêques des contrées les plus éloignées; enfin, il n'ignorait pas et il ne pouvait laisser sans réponse les objections de Celse, de Porphyre, de Julien l'Apostat. Toujours pourtant il maintient invariables son affirmation et son attitude, en proposant un éclaircissement à tous les doutes, en essayant de résoudre tous les problèmes. Les solutions sont très diverses, suivant les cas; elles ne sont pas toutes également heureuses ni péremptoires. Beaucoup, la plupart peut-être, sont fondées sur la multiplicité des sens d'un même mot, sur la différence des temps, des milieux, des personnes visées, des points de vue des hagiographes. Ainsi s'harmonisent parfaitement en se complétant, ces deux maximes, en apparence contradictoires, juxtaposées dans le même contexte, Prov., xxvi, 5, 6 : *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne efficiaris ei similis ; — responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur. In Ezech.*, i, 13, 14, t. xxv, 26. Assez souvent, par exemple pour comprendre comment dans Marc., i, 1, une citation empruntée à Malachie et à Isaïe est simplement attribuée au second, ou pour concilier les récits de saint Luc et de saint Paul sur les déplacements ou voyages de celui-ci après sa conversion, il y a lieu d'hésiter entre deux ou trois hypothèses, et l'auteur revient à plusieurs reprises sur la même question, dans l'espoir de l'éclaircir davantage. Cf. *In Matth.*, iii, 3, t. xxvi, col. 29 ; *Tract. in Marc.*, i, 1-12, *Anecd. Mareds.*, t. iii, part. 2, p. 319 sq. *In Gal.*, i, 17, *P. L.*, t. xxvi, col. 327, 328. Plus d'une fois, l'exégète ne fait nul mystère de ses perplexités en présence d'un problème ardu au point de lui avoir paru, à première vue, insoluble. *Epist.*, xxxvi, t. xxii, col. 456. A défaut d'autre expédient, on doit supposer une erreur de transmission textuelle, une erreur de copiste; et les fautes de ce genre sont spécialement fréquentes dans les noms de nombres et la transcription des noms propres. *Epist.* lxxii, t. xxii, col. 676. On peut aussi, bien que plus rarement, soupçonner une négligence ou une inexactitude de traduction de la part des Septante : *Et si quidem in historiis aliter haberent Septuaginta interpretes, aliter hebraica veritas, confugere poteramus ad solita præsidia et arcem linguæ tenere vernaculæ, Epist.*, lxxii, 2, t. xxii, col. 673; toutefois ce moyen n'est guère indiqué que vers les dernières années de Jérôme, alors qu'il avait renoncé définitivement à tenir la version grecque pour une œuvre inspirée.

Si des textes pris dans le sens littéral ne paraissent pas susceptibles d'harmonisation entre eux ou d'une

interprétation raisonnable, il est fait appel au sens mystique; l'Évangile, en effet, « est de sa nature, nécessairement vrai, et il se pourrait qu'en s'attachant exclusivement à la lettre, on en bouleversât complètement l'économie : *Hujus naturæ est, ut non possit aliud esse quam verum est... Si quis tantum litteram sequitur, posteriora ponit in faciem. In Gal.*, I, 6, t. XXVI, col. 319. Voici deux applications remarquables de cette règle. D'après Gen., XII, 4, Tharé comptait soixante-dix ans d'âge lorsqu'un fils, Abraham, lui naquit, et celui-ci était lui-même, âgé de soixante-quinze ans quand il quitta Haran et la Mésopotamie; suivant un autre endroit, Tharé vécut encore 135 ans après la naissance de son fils; et mourut avant son expatriation; pour mettre ces données d'accord, il est permis de ne compter les années d'Abraham qu'à partir du jour où il inaugura une vie nouvelle par sa conversion au culte du vrai Dieu; *Quæst. in Genes.*, t. XXII, col. 957. Le même procédé nous donnera la véritable intelligence de la prophétie de Zacharie rapportée, *Matth.*, XXI, 45. Le prophète avait annoncé l'entrée triomphale du Messie à Jérusalem en ces termes : *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum filium subjugalis.* Or, pour le court trajet de Bethphagé à la ville sainte, Jésus n'a pu utiliser deux montures à la fois; le sens littéral impliquerait ou une impossibilité ou une ridicule inconvenance, et nous sommes ainsi amenés à de plus hautes pensées : *cum historia vel impossibilitatem habeat, vel turpitudinem, ad altiora transmittimur :* l'ânesse, c'est la synagogue, véritable *subjugalis*, parce qu'elle avait porté le joug de la loi mosaïque, et l'ânon est la multitude des gentils, qui avait jusque-là folâtré ou erré en liberté. *In Matth.*, XXI, 5, t. XXVI, col. 153.

Nous pourrions facilement allonger la liste de ces exemples. Chacun du reste aura remarqué ce que certaines explications proposées ont de forcé, d'invraisemblable, et comment Jérôme lui-même s'en rendait compte. L'ensemble établit d'autant mieux combien il avait à cœur d'épargner, à tout prix, à l'Écriture le déshonneur d'une affirmation quelconque contraire à la vérité. Si une exception lui eût paru possible, que de fois et avec quel empressement, pour sortir de peine, pour repousser les sophismes ou les railleries des incrédules, il aurait employé ce moyen radical et, dans l'hypothèse, si naturel! Mais jamais il ne l'a fait; jamais, même en face des questions les plus embarrassantes, même dans ces heures qu'il trouvait angoissantes, *cœpi mecum tacitus æstuare, Epist.*, XXXVI, 10, t. XXII, col. 456, il n'y a songé; tant sa conviction en cette matière était inébranlable. Plutôt, dit-il, que d'imaginer une erreur dans les livres inspirés, il croirait à la violation de toutes les lois de la nature. Ainsi, du rapprochement de plusieurs nombre des livres des *Rois* et des *Paralipomènes* il semblerait résulter que Salomon, âgé seulement de 10 ou 11 ans, aurait engendré un fils, et l'on arrive à une conclusion identique relativement à Achaz. Quelque incroyables que paraissent des faits de ce genre, il faudrait les admettre sur l'autorité de la Bible, si l'authenticité des textes était à l'abri de toute contestation : *Cum et ipsum authenticum et cæteri interpretes pari auctoritate consentiant, non in Scriptura, sed in sensu est difficultas. Quis enim crederet mortalium, ut undecim annorum puer generaret filium ? Multa et alia dicuntur in Scripturis, quæ videntur incredibilia, et tamen vera sunt. Neque enim valet natura contra naturæ Dominum; aut potest vas figulo dicere : quare me ita fecisti, aut ita? Epist.*, LXXII, 2, t. XXII, col, 673 sq. Gardons-nous donc d'imiter les Septante, qui ont omis, par-ci, par-là, dans leur version, des détails qu'ils ne comprenaient pas. *Melius est autem in divinis libris transferre quod dictum est, licet non intelligas quare dictum sit, quam auferre quod nescias. Alioquin et multa alia, quæ ineffabilia sunt et humanus animus capere non potest, hac licentia delebuntur.* Cette affirmation de la croyance due aux faits les plus merveilleux, comme aux mystères les plus impénétrables, dès qu'ils sont consignés dans la Bible, se retrouve longuement développée dans une page du commentaire *In Philemon.*, t. XXVI, col. 608, 609. Ce passage est d'une importance capitale, et on l'a nommé justement le « Credo scripturaire » de saint Jérôme. Cf. Delattre, *Autour de la question biblique*, p. 54. Il clora dignement la série de ses témoignages sur la véracité absolue des Livres saints. Après un premier et succinct énoncé de son idée, l'auteur y revient pour l'expliquer en détail et l'inculquer avec force :

Quod autem dico tale est : credit quispiam in conditorem Deum : non potest credere, nisi prius crediderit de sanctis ejus vera esse quæ scripta sunt : Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam, Enoch translatum, Noe naufrago solum orbe servatum; quod primus Abraham de terra sua et de cognatione jussus exire, circumcisionem quam in signum futuræ prolis acceperat posteris dereliquit; quod Isaac oblatus victima sit, et pro illo aries immolatus coronatusque sentibus passionem Domini deformarit; quod Moyses et Aaron decem plagis Ægyptum afflixerint; quod ad vocem Jesu filii Nave precesque steterit sol in Gabaon, et luna in valle Ailon. Longum est universa Judicum gesta percurrere, et totam Samson fabulam ad veri solis (hoc quippe nomen ejus sonat) trahere sacramentum. Ad Regum libros venio, quando in tempore messis, obsecrante Samuele, pluviæ de cœlo et flumina repente manarunt; et David unctus in regem est; et Nathan et Gad prophetaverunt mysteria; cum Elias igneo raptus est curru, et Elisæus spiritu duplici mortuus mortuum suscitavit. Hæc et cætera quæ de sanctis scripta sunt nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit; nec adduci ad fidem Veteris Testamenti, nisi quæcumque de patriarchis et prophetis et aliis insignibus viris narrat historia comprobarit : ut ex fide Legis ad fidem veniat Evangelii, et justitia Dei in eo reveletur ex fide in fidem, sicut scriptum est : Justus autem meus ex fide vivit. — Je n'ai pas besoin de remarquer que le mot *fabula*, dans ce contexte, comme ailleurs dans saint Jérôme et souvent dans les classiques latins, s'entend d'un récit véridique.

Après toutes ces déclarations en faveur de l'inerrance scripturaire, on comprend combien saint Augustin, envoyant à Jérôme sa célèbre profession de foi sur ce point, avait raison de se croire et de se dire complètement d'accord avec lui, *Epist.*, CXVI *inter Hieronymianas*, 3, *P. L.*, t. XXII, col. 937 : *Ego enim fateor caritati tuæ, solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timoren honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. At si aliquid in eis offendero litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam... Nec te, mi frater, sentire aliquid aliter existimo.*

3. *Assertions de Jérôme à concilier avec sa doctrine générale.* — Quelques passages des commentaires de saint Jérôme pourront causer une impression de surprise, parce qu'ils semblent admettre la possibilité d'erreurs dans l'Écriture. Mais très souvent tout étonnement disparaîtra si l'on veut seulement prendre garde à la manière dont l'auteur procède en ce genre de compositions : il a pour principe qu'un commentateur peut et qu'il doit fréquemment rapporter les opinions les plus diverses sans en apprécier la valeur ni même en indiquer les sources, et en laissant

au lecteur le soin de se prononcer. *Prol. in Jerem.*, *P. L.*, t. XXIV, col. 680, 681. Voir ci-dessous *Interprétation.* Tel est le cas *In Mich.*, V, 2, *P. L.*, t. XXV, col. 1197 : *Sunt autem qui asserunt, in omnibus pene testimoniis quæ de Veteri Testamento sumuntur istiusmodi esse errorem, ut aut ordo mutetur, aut verba, et interdum sensus quoque ipse diversus sit, vel apostolis vel evangelistis non ex libro carpentibus testimonia, sed memoriæ credentibus, quæ nonnunquam fallitur.* Ces lignes sont loin d'exprimer la pensée de Jérôme; car il les oppose assez clairement, par les premiers mots : *Sunt autem qui asserunt*, à celles qui précèdent immédiatement, et dans celles-ci parlant à la première personne et énonçant son propre sentiment, il suppose que, si saint Matthieu, II, 6, citant Michée, le fait inexactement, c'est qu'il a voulu nous présenter telle quelle la réponse des scribes, afin de montrer et de stigmatiser leur négligence en chose si importante : *Arbitror Matthæum, volentem arguere scribarum et sacerdotum erga divinæ Scripturæ lectionem negligentiam, sic etiam posuisse, ut ab iis dictum est.* Il ne pouvait d'ailleurs faire siennes les paroles rapportées ci-dessus sans se contredire ouvertement. En effet, *In Matth.*, XXVIII, 9, 10, t. XXVI, col. 205, parlant encore en son nom propre, il écrit : « Les évangélistes et les apôtres ont l'habitude de reproduire seulement les pensées de l'Ancien Testament, sans se soucier de la suite des mots; *evangelistarum et apostolorum more vulgato, qui verborum ordine prætermisso, sensus tantum de Veteri Testamento proferunt in exemplum.*

Dans d'autres passages d'apparence plus ou moins énigmatique, v. g. *In Jerem.*, XXVIII, 10, 11, t. XXIV, col. 855, et *In Gal.*, III, 1, t. XXVI, col. 347, il s'agit uniquement de façons de parler particulières, c'est-à-dire de noms et d'expressions employés dans un sens détourné ou conventionnel, mais clair cependant, parce que l'usage vulgaire de tous les jours, *verbum quotidianæ sermocinationis*, le fait suffisamment connaître. Les exemples de cette catégorie sont assez nombreux; nous aurons l'occasion d'y revenir bientôt.

Si on lit, *In Ephes.*, IV, 21, t. XXVI, col. 507, qu'il n'y a eu vérité ni dans aucun des patriarches, ni dans aucun des prophètes, ni dans aucun des apôtres, mais seulement en Jésus, la véritable signification de cette phrase ressort du contexte immédiat; l'opposition n'est point entre la vérité, d'une part, et l'erreur ou le mensonge, d'autre part, mais entre la science nécessairement bornée des organes ou interprètes de la révélation et la science sans limites de Celui qui, comme personne divine, est la vérité substantielle et absolue.

Pour nier ou révoquer en doute la ferme et invariable conviction de Jérôme concernant l'inerrance de la Bible, on a cru pouvoir faire état de sa lettre à Pammachius, *De optimo genere interpretandi*, *Epist.*, LVII, t. XXII, col. 568-579. Assez étrange, en effet, est l'impression que produit tout d'abord la lecture de cette petite dissertation. L'auteur y énumère, on pourrait dire y étale, une assez longue série de difficultés exégétiques, de contradictions apparentes, et il le fait sans prendre le temps ou la peine de développer ou de justifier pour aucune une solution satisfaisante. En Matth., II, 6, la prédiction de la naissance du Messie à Bethléem, n'est d'accord ni avec le texte original de Michée ni avec les Septante; Matth., XXVI, 31, les paroles de Zacharie : *percute pastorem* sont devenues : *percutiam pastorem*, et placées à tort dans la bouche de Dieu; *ibid.*, XXVII, 9, le nom de Jérémie figure à la place de celui de Zacharie; Marc., I, 23, a attribué à Isaïe un oracle dont la partie principale est de Malachie, et il a aussi, II, 26, rapporté au temps du grand prêtre Abiathar l'épisode des pains de proposition, qui appartient au temps d'Abimélech; suivant la relation de Act., VII, le diacre Étienne aurait contredit la Genèse notamment quant au lieu de sépulture d'Abraham, quant à celui des douze patriarches et quant aux noms du vendeur et de l'acheteur d'une grotte funéraire. Et Jérôme allonge encore cette énumération. Toutefois, en la poursuivant, il se défend expressément et à plusieurs reprises de vouloir accuser l'Écriture d'erreur; « ce serait, dit-il, une impiété digne de Celse, de Porphyre et de Julien : *hoc quippe impiorum est Celsi, Porphyrii, Juliani*, » *loc., cit.*, col. 575. Ensuite, parmi ces difficultés, il en est beaucoup qu'il examine ailleurs en détail, pour les résoudre de son mieux. Pourquoi donc ici semble-t-il les accumuler comme à plaisir, sans s'arrêter, contrairement à son habitude, à en proposer une explication un peu complète ? Sa façon de procéder est conditionnée par le but qu'il poursuit. Il répond à Rufin, qui lui reprochait d'avoir traduit des textes trop librement; et, à l'encontre de son accusateur, il soutient qu'une bonne traduction ne doit être ni servile ni trop littérale. Pour le prouver, il entend tirer parti de l'exemple des apôtres et des évangélistes, qui citent et traduisent l'Ancien Testament en s'attachant uniquement au sens et en faisant bon marché des mots. Or, l'argument sera d'autant plus fort que les divergences se présenteront plus considérables. Voilà pourquoi il est instinctivement entraîné à y insister, au risque de paraître, cette fois, peu soucieux de la véracité des Écritures, qui lui est pourtant si chère, qu'il a affirmée et qu'il affirmera si péremptoirement, qu'en cent autres endroits il défend avec tant de vaillance et d'habileté. En opposant d'emblée à chaque objection la réplique qu'elle comporte, il nuirait à sa démonstration présente.

7° *Saint Jérôme et la théorie dite des apparences historiques.* — Les exégètes catholiques sont unanimes à reconnaître que saint Jérôme a toujours exclu de l'Écriture toute erreur formelle. Mais quelques-uns, parmi les plus actifs et les plus en vue, ont cru récemment trouver en lui un représentant de ce qu'on a appelé la théorie des *apparences historiques*.

L'origine et le sens de cette expression sont connus. La Bible parle parfois des phénomènes de la nature dans un langage métaphorique ou suivant les apparences sensibles, sans plus approfondir. C'est là une vérité universellement admise, en même temps qu'une règle d'exégèse appliquée dans l'Église depuis les origines. Léon XIII, à la suite de saint Augustin et de saint Thomas, l'a solennellement affirmée dans l'encyclique *Providentissimus Deus.* « Dieu, dit-il, parlant aux hommes, a adapté son langage à leur intelligence et s'est exprimé à la manière humaine. »

On devine déjà comment, transportant cette doctrine du domaine des sciences naturelles à celui des sciences historiques, ce qu'une phrase de l'Encyclique semblait partiellement autoriser, un groupe important d'exégètes contemporains en soit venu à imaginer que, sur ce terrain aussi, les écrivains inspirés n'auraient considéré et raconté que les apparences; et les apparences ici seraient les opinions et les appréciations populaires, mêmes fausses, soit consignées dans des monuments trompeurs, soit conservées et transmises oralement. S'il en était ainsi, un hagiographe resterait véridique en accueillant sans choix, en enregistrant simplement et sans plus les opinions et croyances erronées du vulgaire; je dis : *simplement et sans plus*, c'est-à-dire sans les approuver explicitement, sans attester son adhésion personnelle, parce qu'alors il y aurait erreur formelle; mais aussi sans y contredire, sans en signaler la fausseté, parce que, dans ce cas, il ne s'en tiendrait plus aux apparences, il pénétrerait jusqu'à la réalité, pour la dévoiler.

Nous n'avons pas à discuter le fond de cette théorie,

encore moins à disséquer les arguments de raison ou d'autorité qu'elle a invoqués. Faisons seulement observer qu'elle restreint de singulière façon les limites de la vérité historique, ou, pour parler plus franchement, qu'elle la réduit à rien ou presque rien, et qu'elle va très certainement à l'encontre de l'idée qu'on s'en était faite jusqu'aujourd'hui. Au demeurant, elle a été répudiée par Benoît XV, dans un passage de l'encyclique *Spiritus Paraclitus*. Voir INSPIRATION, t. VII, col. 2213.

Benoît XV fait remarquer que plusieurs partisans de ces opinions cherchent vainement à s'abriter sous le patronage de saint Jérôme, pour restreindre la véracité des Livres saints aux apparences historiques. Tâchons d'établir que cette remarque est très fondée. Nous y parviendrons en analysant successivement, dans les *Opera S. Hieronymi*, les principaux passages qu'on a invoqués ou qu'on pourrait invoquer en faveur de la récente théorie. Nous n'aurons souvent qu'à suivre le P. Delattre, *Autour de la question biblique*. Mais avant d'aborder l'examen des textes, je me permets d'attirer l'attention sur une des notes essentielles de la théorie dont il s'agit : elle implique nécessairement, d'après la définition donnée ci-dessus, que l'hagiographie a consigné dans ses écrits des opinions populaires fausses sans avertir le lecteur de leur fausseté. Le système a d'ailleurs été conçu et exposé de deux manières sensiblement différentes : la généralité de ses défenseurs supposent que l'auteur sacré, en transmettant des opinions erronées, ne se soucie nullement de la réalité des faits et qu'en tout cas il les ignore; un seul, Dom Léon Sanders, dans ses *Études sur saint Jérôme*, a adopté une position exceptionnelle : selon lui, l'hagiographe a parfois sciemment déguisé ou masqué la vérité de détails d'importance secondaire, et cela par ménagement pour les préjugés de ses lecteurs. Il croit avoir trouvé cette idée dans saint Jérôme. Celui-ci, dit-il, *op. cit.*, p. 173, « admet des erreurs matérielles, si l'on entend par là le fait d'avoir rapporté certaines choses selon l'opinion publique ou sur la foi d'un témoignage écrit, plutôt que d'après la rigoureuse vérité historique; mais nous ne pensons pas qu'il admette des erreurs imputables à l'ignorance seule de l'auteur sacré, et qui seraient formelles, si celui-ci avait eu l'intention d'affirmer ces faits historiques. » Il dit plus explicitement encore, *ibid.*, p. 191 : « L'auteur sacré a rapporté certains faits historiques d'après la version populaire résultant d'une tradition soit écrite, soit orale, c'est-à-dire des faits véritables au moins subjectivement, si pas toujours objectivement. L'inspiration n'est donc pas en faute, puisque l'écrivain raconte les faits de la sorte pour ne pas froisser l'opinion du lecteur en des choses secondaires et pour gagner plus sûrement sa confiance par cette sage concession.... Saint Jérôme cependant n'admet pas que, lorsqu'il y a erreur en quelque détail, cette erreur provienne de l'ignorance de l'écrivain inspiré; elle doit être attribuée à la tradition, de sorte que si la tradition n'eût pas existée, l'écrivain eût dû écrire la vérité objectivement, même quant à la moindre circonstance. »

Or, Jérôme paraît plus réfractaire que bien d'autres à une conception de ce genre. Il était très exigeant sur le chapitre de la sincérité de la part des auteurs inspirés, on peut même dire qu'il poussait la délicatesse à l'excès. Je n'en citerai qu'un exemple. Dans son *Commentaire de l'épître aux Ephésiens*, II, 8, 9, t. XXVI, col. 482, il rencontre cette proposition : *Mihi infimo omnium sanctorum data est gratia*. Or, de prime abord, il ne lui semble pas qu'au point de vue précis de la sainteté l'Apôtre « se soit vraiment, dans le fond de sa conscience, estimé inférieur à tous, inférieur, par exemple, à ceux qui à Corinthe, à Éphèse, à Thessalonique et dans tout l'univers avaient embrassé la foi. » Aussi bien se met-il en devoir de chercher assez péniblement un aspect particulier sous lequel Paul ait été et ait pu par conséquent, se proclamer, le dernier de tous, sans déchoir de la dignité apostolique. *Reperiendum ergo est argumentum quo et Paulus vere omnibus sanctis infimus fuerit, et tamen de apostolica non ceciderit dignitate.* Et l'unique motif de cette recherche laborieuse, à coup sûr bien inutile, c'est le désir, la nécessité d'épargner à l'apôtre le reproche mérité de mensonge : *Quod cum humilitatis indicium sit se omnibus sanctis infimum dicere, mendacii est reatus aliud in pectore clausum habere, aliud in lingua promere.* Ainsi Jérôme taxerait de mensonge un écrivain qui, dans une sorte de formule d'humilité et de politesse, se serait permis quelque exagération; et, d'autre part, il admettrait, il autoriserait chez tous les hagiographes les libertés définies ci-dessus? L'inconséquence, il faut le reconnaître, serait flagrante.

Finalement, nous remarquerons que l'idée nouvelle de Dom Sanders semble être restée sans écho, même parmi ceux dont il soutenait les conclusions. Ni le P. Lagrange, ni le P. Largent, ni M. Peters, ni M. Poels ne s'y sont ralliés; cf. Schade, *op. cit.*, p. 71; pour tous ceux-ci, si l'hagiographe reproduit simplement des traditions erronées, c'est que, homme de son temps et de son milieu, il n'en savait pas plus long que ses contemporains. C'est cette forme de la théorie que nous allons désormais envisager directement.

Dans les œuvres de saint Jérôme, on a relevé surtout cinq endroits comme appuyant ou semblant appuyer la théorie des apparences historiques. Les voici, dans l'ordre où nous les examinerons : 1. *Quæstiones hebraicæ in Gen.*, XLVI, 26 sq. ; 2. *Commentarii in Jerem.*, cap. XXVIII; 3. *Commentarii in Ezech.*, cap. XIII; 4. *Commentarii in Matth.*, cap. XIV; 5. *De perpetua virginitate B. Mariæ adversus Helvidium.*

1. *Quæst. hebr. in Gen.*, cap. XLVI, 26 sq., *P. L.*, t. XXIII, col. 1001, 1002. — Étudiant les versets 26 et 27 de ce chapitre XLVI, saint Jérôme en compare le texte hébreu à la version des Septante et à l'extrait qui figure dans le discours du diacre Étienne, Act., VII. Il remarque que le nombre total des Israélites qui descendirent en Égypte au temps de Joseph était de soixante-dix, suivant l'hébreu, tandis que, suivant les Septante, il était de soixante-quinze; il note encore que saint Luc, Act., VII, 14, a suivi la leçon des Septante.

De là plusieurs et Dom Sanders notamment, *op. cit.*, p. 163, et *Revue biblique*, 1905, p. 284-287, ont cru pouvoir tirer un premier argument, qui se ramène à ceci : saint Jérôme reconnaît que saint Luc reproduit telle quelle la version des Septante et que celle-ci est erronée; il estimait donc que les hagiographes racontent parfois sans plus, d'après des documents trompeurs. Ce raisonnement serait concluant, si les deux parties de l'antécédent étaient également certaines. Mais il s'en faut que la seconde le soit; elle va même directement à l'encontre du sens clair de tout ce passage. Jérôme n'admet pas qu'il y ait erreur dans les Septante, non plus que dans l'hébreu; la preuve, c'est qu'il prétend concilier les deux leçons, et il a imaginé dans ce but une hypothèse qu'on peut trouver subtile, mais en laquelle il a foi : selon lui, les Septante, au nombre des soixante-dix arrivants primitifs auraient ajouté, « par anticipation », cinq autres descendants de Jacob, mentionnés un peu plus haut, au vers. 20 de la version grecque, à savoir trois petits-fils et deux arrière-petits-fils de Joseph : *Sed et illud quod supra legimus : « Facti sunt autem filii Manasse, quos genuit ei concubina Syra, Machir, et Machir genuit Galaad; filii autem Ephraim, fratris Manasse, Suthalaam et Thaam, filii vero Suthalaam, Edem, » additum est siquidem id quod postea legimus quasi per anticipationem factum esse descri-*

bitur. Les deux textes sont donc d'accord au fond, l'un et l'autre expriment la vérité, mais envisagée sous un double aspect; la seule différence consiste dans la manière de concevoir et de circonscrire l'ensemble des immigrants. Le commentateur tient tellement à cette solution qu'il y revient ensuite et déclare que la rejeter serait introduire une contradiction dans l'Écriture; et cette conséquence, ajoute-t-il, est d'autant plus inéluctable que les Septante aussi, en un autre endroit, Deut., x, 22, ont admis le chiffre de soixante-dix : *Si quis igitur nostræ sententiæ refragatur, Scripturam inter se contrariam faciet. Ipsi enim Septuaginta Interpretes, qui hic septuaginta quinque animas, per* πρόληψιν, *cum Joseph et posteris suis ingressas esse dixerunt, in Deuteronomio septuaginta tantum intrasse memorarunt.* Cette dernière citation suffirait à elle seule pour montrer combien Jérôme était loin d'avouer qu'il y aurait désaccord entre l'hébreu et la version grecque et que celle-ci deviendrait par là-même ou fausse ou suspecte.

Mais la suite immédiate des lignes que nous venons de reproduire a fourni aux partisans de la théorie des apparences historiques un second argument, plus curieux encore que le premier. Pour le comprendre et saisir les brèves observations que nous y opposerons, il est indispensable d'avoir sous les yeux tout le reste du paragraphe. Le voici : *Quod si e contrario nobis illud opponitur, quomodo in Actibus Apostolorum, in concione Stephani, dicatur ad populum, septuaginta quinque animas ingressas esse Ægyptum, facilis excusatio est. Non enim debuit sanctus Lucas, qui ipsius historiæ scriptor est, in gentes Actuum Apostolorum volumen emittens, contrarium aliquid scribere adversus eam Scripturam quæ jam fuerat gentibus divulgata. Et utique majoris opinionis, illo dumtaxat tempore, Septuaginta interpretum habebatur auctoritas quam Lucæ, qui ignotus et vilis, et non magnæ fidei in gentibus ducebatur. Hoc autem generaliter observandum, quod ubicumque sancti apostoli aut apostolici viri loquuntur ad populos, his plerumque testimoniis abutuntur, quæ jam fuerant in gentibus divulgata; licet plerique tradant Lucam Evangelistam, ut proselytum, hebræas litteras ignorasse.*

La fin de ce passage a été ainsi traduite par Dom Sanders : « Il faut généralement observer que partout où les apôtres et les hommes apostoliques parlent *au peuple, ils se servent des témoignages qui étaient en vogue dans la foule* : quoique plusieurs pensent que Luc, en qualité de prosélyte, ne sut pas l'hébreu. » Et le traducteur de conclure aussitôt qu'au sentiment de Jérôme, « les historiens sacrés ont raconté bien des faits tels que la tradition populaire les admettait, sans se préoccuper de leur authenticité. » Malheureusement, sa traduction est défectueuse. Saint Jérôme, dans son langage, suit l'usage biblique. Sous sa plume, les *populi*, les *gentes*, ce sont les *nations*, les *gôjim* des Juifs, les gentils en général; ce n'est que par une étrange distraction qu'on a pu se méprendre sur la portée de deux termes usuels si clairs, employés d'ailleurs au pluriel, et les rendre par ces deux noms au singulier : le *peuple*, la *foule*. Par conséquent, les *testimonia quæ jam fuerant in gentibus divulgata* ne sont point des récits ou traditions populaires quelconques, en vogue parmi la foule; c'est la version même des Septante, seule en question dans tout le contexte. Jérôme veut expliquer pourquoi l'auteur des Actes l'a suivie de préférence et il en donne trois raisons qui se succèdent ici dans l'ordre le plus naturel : saint Luc écrivait pour les gentils, qui ne connaissaient que les Septante, dont l'autorité était naturellement, parmi eux, bien supérieure à celle qu'eût pu obtenir son affirmation à lui; il devait donc citer leur chiffre; telle était d'ailleurs la méthode généralement suivie par les apôtres et leurs disciples lorsqu'ils s'adressaient aux gentils. Toutefois, au dire de plusieurs saint Luc avait encore une autre raison, excellente et toute personnelle, d'agir comme il le fit : il ignorait l'hébreu.

2. *In Jerem.*, xxviii, 10-15, *P. L.*, t. xxiv, col. 853-856. — Dans le commentaire de Jerem., xxviii, deux phrases surtout semblent, à première vue, favorables à la théorie des apparences historiques. Nous les citons d'abord à part, pour les mettre bien en évidence, sauf à les replacer ensuite et à les examiner dans leur milieu. Elles sont amenées l'une et l'autre par l'omission réitérée, dans la version des Septante du nom de *prophète*, que le texte hébreu accole régulièrement au nom propre du faux prophète Ananie. Expliquant le vers. 10, le commentateur dit : « Comme si, dans les Écritures sacrées, on ne racontait pas beaucoup de choses selon l'opinion du temps auquel se rapportent les faits, et non selon ce qui était en réalité; » et au vers. 15, il écrit : « La vérité et la règle de l'histoire sont observées, à considérer non pas ce qui était, mais ce qu'on croyait en ce temps-là. » Ces deux affirmations n'impliquent-elles pas, chez celui qui les émet, l'idée que le narrateur inspiré reproduit sans correction les traditions populaires? Avant de répondre, consultons le contexte.

Dans les c. xxvii et xxviii, Jérémie nous apparaît signalant avec insistance, sur l'ordre de Dieu, le danger des faux prophètes, parmi lesquels il range expressément Ananie, et le devoir de repousser leurs prédictions. Il nous dit très clairement ce qu'il faut penser de tous. Tous sont manifestement des imposteurs, et tous nous sont présentés comme tels; aucun lecteur, si peu intelligent soit-il, ne saurait se tromper soit sur la qualité des personnages, soit sur le jugement que l'auteur en porte et qu'il entend nous faire partager. Est-il besoin d'ajouter que cette double constatation, qui s'impose à tout le monde, n'a pu échapper à saint Jérôme? Malgré cela, les Septante, par une sorte de scrupule religieux, par crainte d'expressions malsonnantes, ont, dans leur traduction, évité toujours de donner à Ananie le titre de prophète; ou bien ils ont purement et simplement supprimé ce nom, ou bien ils l'ont remplacé par celui de ψευδοπροφήτης. C'est à propos de cette substitution dans le verset 1 du chap. xxviii que Jérôme écrit : « Ceux que l'hébreu nomme *nebiîm*, prophètes, les Septante, dans leur traduction, les appellent ψευδοπροφήτας, faux prophètes, pour rendre le sens plus clair. » C'est dire équivalemment que le texte était clair par lui-même, puisque les traducteurs n'ont pu viser qu'à le rendre encore plus clair : *ut manifestiorem facerent intelligentiam.*

Ailleurs, le saint docteur est plus catégorique sur le procédé habituel des Septante : il n'y voit qu'un vain scrupule, le fait d'une crainte injustifiée et presque risible. Telle est bien la portée de tout le paragraphe consacré à Jerem., xxviii, 10, 11, dont l'examen nous ramène à notre point de départ. Le texte biblique du vers. 10 commence par ces mots : *Et tulit Ananias propheta.* Mais ici, comme en plusieurs autres endroits, les interprètes alexandrins ont omis le προφήτης. De là cette observation, légèrement railleuse et dédaigneuse, du commentateur : *Prophetam non dixere Ananiam, ne scilicet prophetam viderentur dicere qui non erat. Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat. Denique et Joseph in Evangelio pater Domini vocatur; et ipsa Maria, quæ sciebat se de Spiritu Sancto concepisse, et responderat angelo : « Quomodo erit istud, quoniam virum non cognosco? » loquitur ad Filium : « Fili, quid fecisti nobis sic? ecce ego et pater tuus dolentes quærebamus te. »* Il est manifeste qu'aux yeux de Jérôme la suppression du mot προφήτης est une précaution à tout le moins inutile, et inutile parce que la véritable signification du mot, dans les circonstances où il est employé, ne saurait être

douteuse. C'est cette inutilité que signale et confirme la réflexion sur le langage ordinaire de l'Écriture : *Quasi non multa*, etc. Mais pour que la réflexion soit *ad rem*, il faut qu'elle relève dans l'Écriture une habitude, une série de cas semblables au cas visé. Celui-ci est l'emploi d'un nom dans un sens impropre, mais nettement déterminé comme tel; c'est une façon courante de parler, inexacte en rigueur de termes, mais avec adjonction du correctif nécessaire. Par conséquent, l'opinion fausse, contraire à la réalité, dont il s'agit dans la réflexion subséquente, doit être une opinion fausse suffisamment caractérisée comme telle; et cette réflexion ou l'usage qu'elle constate peut se formuler ainsi : l'Écriture accommode souvent son langage au langage et à l'opinion erronée du peuple, mais sans partager l'erreur et en mettant même en garde contre elle. S'il en était autrement, Jérôme n'aurait pas échappé, dans un développement de quelques lignes, à la contradiction la plus grossière. Supposé qu'il parle d'une opinion fausse enregistrée sans rectification, non seulement il commettrait un sophisme ou un paralogisme inexcusable, en passant comme subrepticement d'une espèce à une autre, en appliquant à un fait une règle qui concerne des faits tout différents, mais, de plus, on pourrait retourner son argument contre lui, on serait fondé à lui dire : Puisque la Bible nous transmet sans plus des traditions populaires erronées, ses interprètes ont grandement raison d'y introduire, le cas échéant, le correctif ou préservatif qui y manque.

Mais le sens de son observation et les conditions de l'usage qu'il signale ressortent aussi de l'exemple confirmatif qu'il ajoute immédiatement et qu'il tire de Luc., I, 34, rapproché de Luc., II, 48 : *Denique et Joseph*, etc. Dans cette phrase, où l'adverbe *denique* a le sens conclusif, Jérôme allègue un fait qui vient manifestement à l'appui de l'observation précédente, parce qu'il en est une application. Ce fait, c'est le langage des évangélistes, qui, parlant en leur nom propre ou rapportant les paroles de Marie, appellent saint Joseph père de Jésus, sans que personne puisse supposer que les évangélistes aient ni ignoré ni laissé ignorer le vrai sens de cette appellation empruntée au langage courant. Une preuve, entre autres, qu'ils ne l'ont pas laissé ignorer est contenue dans les récits de Matthieu et de Luc concernant la conception virginale de Jésus, récits qu'assurément Jérôme avait présents à l'esprit. En résumé donc, ici encore il a voulu parler d'une appellation qui reflète l'opinion vulgaire tout en la corrigeant. Son observation concernant l'usage scripturaire ne peut donc s'entendre que dans le même sens. La véritable portée en est fixée à la fois par ce qui la précède et l'amène et par ce qui la suit pour la confirmer.

Les explications que nous venons de développer, s'appliqueront facilement, et pour les mêmes raisons, à la seconde formule indiquée plus haut et dont nous allons donner le contexte. Au texte Jerem., XXVIII, 15 : *Et dixit Jeremias propheta ad Ananiam prophetam*, Jérôme rattache ce commentaire : *Et hic in Septuaginta Ananias propheta non dicitur, cum secundum hebraicum Scriptura sancta prophetam vocet... Sed historiæ veritas et ordo servatur, sicut prædiximus, non juxta id quod erat, sed juxta id quod illo tempore putabatur.* On remarquera d'abord que l'auteur lui-même, dans cette seconde formule, nous renvoie à la première, comme à son équivalente : *sicut prædiximus.* Et de fait, le cas à expliquer est le même de part et d'autre; il est donc naturel que l'explication soit identique, et les considérations alléguées ci-dessus conservent toute leur valeur par rapport à la nouvelle formule. Comme nulle part, Jérôme ne fait sienne l'illusion de la foule concernant Ananie, nulle part non plus il ne laisse planer le moindre doute sur son propre sentimen ; partout, au contraire, il dit, interprétant Jérémie et prétendant donc être l'écho fidèle de sa pensée, qu Ananie est un séducteur. Conséquemment ici, il atteste qu'en disant *propheta*, manifestement au sens de *pseudopropheta*, l'Écriture reste dans la règle et la vérité de l'histoire, parce qu'elle accommode son langage à une opinion populaire et fausse, présentée comme telle.

Les deux formules que nous avons examinées peuvent recevoir un supplément de lumière d'une troisième, qui leur est sans aucun doute parallèle. Celle-ci se rencontre dans le commentaire du chapitre XXVII. Elle se rapporte aux versets 14 et 15, dont voici la teneur : « *Nolite audire verba prophetarum dicentium vobis : Nolite servire regi Babylonis, quia mendacium ipsi loquuntur vobis, quia non misi eos, ait Dominus, et ipsi prophetant in nomine meo mendaciter.* » Là-dessus Jérôme a greffé cette glose : *Observandum autem in Scriptura sancta quod, pro pseudoprophetis, appellet prophetas qui vaticinentur in nomine Domini mendaciter.* Les dernières paroles sont celles mêmes du texte sacré. En les reproduisant telles quelles, le commentateur a voulu marquer de façon plus sensible que c'est la Bible elle-même qui ajoute ce déterminatif au nom de prophètes; il nous dit que, partout où elle donne ce nom aux faux prophètes, elle ajoute, sous une forme ou sous une autre, la caractéristique de prophètes menteurs. On le voit, c'est toujours de l'accommodation biblique au parler courant qu'il s'agit, nous avons affaire à une troisième expression de la même tendance ou habitude; mais ici cette circonstance, que la Bible, quand elle énonce ou reflète des opinions fausses, a soin de les caractériser comme telles, est encore plus nettement affirmée que précédemment.

3. *In Ezech.*, XIII, 1-3, *P. L.*, t. XXV, col. 112. — Ce que saint Jérôme a écrit concernant ces trois versets confirme bien notre interprétation de son commentaire de Jérémie. Voici d'abord sa traduction fidèle des trois versets d'après l'hébreu : *Et factus est sermo Domini ad me dicens : Fili hominis, vaticinare ad prophetas Israël, qui prophetant; et dices prophetantibus de corde suo : Audite verbum Domini; hæc dicit Dominus Deus : Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum et non vident.*

Il s'agit ici, personne ne le niera, de faux prophètes très nettement appréciés à leur valeur réelle, puisqu'ils prophétisent de leur chef, *de corde suo;* puisqu'ils consultent et suivent, en insensés qu'ils sont, non l'esprit de Dieu, mais leur propre esprit; puisqu'enfin ils ne sont favorisés d'aucune vision. Et cependant Ézéchiel, ici comme ailleurs, leur donne le titre de *prophètes*, de *prophètes d'Israël.* Le cas est entièrement semblable à celui de Jérémie. On ne sera donc pas étonné que les Septante, obéissant peut-être, comme plus haut, à je ne sais quelle crainte religieuse, aient pratiqué dans notre texte une petite suppression, du reste bien inutile à tout point de vue; ils ont omis les mots : *qui prophetant,..... prophetantibus de corde suo.* On sera moins étonné encore d'entendre Jérôme répéter sa remarque sur l'accommodation habituelle du langage de l'Écriture. Il le fait en des termes qui mettent en pleine lumière sa pensée, telle que nous l'avons déjà définie. Après avoir signalé l'omission des Septante, il ajoute, pour justifier à la fois le texte hébreu et sa version à lui : *Est autem sermo contra pseudoprophetas, qui decipiebant populum et contra Dei mandata aliud prophetabant. Nec quempiam moveat quod prophetæ appellantur; hanc enim habet sancta Scriptura consuetudinem, ut unumquemque vaticinationis suæ et sermonis prophetam nuncupet, sicut prophetæ appellantur Baal, et prophetæ idolorum, et prophetæ confusionis. Unde et apostolus Paulus poetam græcum prophetam vocat* (Tit.

I, 12) : *Dixit quidam proprius eorum propheta.* Il ne faut pas s'effaroucher, dit saint Jérôme, de ce que des imposteurs comme ceux dont parle Ézéchiel sont nommés prophètes; « car c'est l'habitude de l'Écriture de nommer tout homme de cette sorte *prophète de ses propres inspirations et de ses propres discours*, comme elle dit aussi prophètes de Baal, prophètes des idoles, prophètes de confusion. » En d'autres termes, la Bible, lorsqu'elle donne, par adaptation à l'usage courant un titre non mérité, ne manque jamais de marquer, d'une manière ou d'une autre, ce que ce titre a de conventionnel, d'inexact; celui qu'en pareil cas elle appelle prophète, elle le stigmatise en même temps comme prophète sans mission divine, prophète de son cru, de ses imaginations et de ses rêves à lui. En parlant ainsi, Jérôme ne fait que souligner le sens, déjà clair par lui-même, du texte qu'il avait sous les yeux, et les exemples qu'il allègue sont absolument décisifs en faveur de notre interprétation. Pour en éluder la force probante, on devrait soutenir que, d'après lui, l'Écriture, tout en disant prophète insensé, prophète de Baal, de confusion, exprime par le mot prophète une opinion erronée sans que le déterminatif ajouté la corrige.

4. *In Matth.*, XIV, 1-9, *P. L.*, t. XXVI, col. 96-98. — Rappelons d'abord l'objet de cette page de l'Évangile Hérode, pour complaire à Hérodiade, a jeté Jean-Baptiste en prison. Bientôt, pour satisfaire jusqu'au bout les rancunes de cette femme, il est amené, par la suite d'un serment irréfléchi, à lui accorder la tête du prisonnier. Le ŷ. 9 nous dit l'assentiment donné à l'horrible demande : *Et contristatus est rex; propter jusjurandum autem et eos qui pariter decumbebant, jussit dari.* Sur quoi Jérôme fait ces réflexions : *Et contristatus est rex. Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus, quomodo eo tempore ab omnibus credebatur. Sicut Joseph ab ipsa quoque Maria appellabatur pater Jesu, ita et nunc Herodes dicitur contristatus, quia hoc discumbentes putabant. Dissimulator enim mentis suæ et artifex homicidii tristitiam præferebat in facie, cum lætitiam haberet in mente.*

Jérôme pense donc que la tristesse d'Hérode était feinte. Il est sans doute permis d'être d'un autre avis que lui sur ce point particulier. Aussi bien n'est-ce pas ce qui nous préoccupe. Ce qui nous importe ici c'est uniquement de savoir si, admettant que l'évangéliste avait recueilli une opinion erronée, Jérôme trouvait dans son texte l'indication, la rectification de l'erreur. Or l'affirmative est certaine. La simulation nous est suffisamment indiquée, au sens de Jérôme, par le ŷ 5, *Et volens illum occidere, timuit populum, quia sicut prophetam eum habebant.* Car voici l'explication qu'il donne de ce verset : *Seditionem quidem populi verebatur propter Joannem, a quo sciebat turbas in Jordane plurimas baptizatas; sed amore vincebatur uxoris, ob cujus ardorem etiam Dei præcepta neglexerat.* Le commentaire nous dit donc que, partagé entre deux sentiments contraires, le prince débauché et cruel penchait cependant du côté où l'entraînait la passion, retenu seulement, par la crainte du ressentiment populaire. Mais au moment où se produit la demande de Solomé, interprète de sa mère, la circonstance du serment qui avait précédé semblait légitimer le meurtre aux yeux et des courtisans et du public, elle semblait même l'exiger; et alors Hérode, débarrassé de l'inquiétude qui l'avait retenu jusque-là, ne dut plus ressentir intérieurement que la joie de pouvoir acquiescer sans danger à la proposition. C'est du moins ainsi que Jérôme a compris la situation et la narration de saint Matthieu. Voici donc comment on traduira la phrase principale du commentaire : « Il est habituel à l'Écriture de rapporter l'opinion du grand nombre, telle qu'elle régnait au moment des événements racontés; » mais ce serait l'interpréter fort mal que de ne point suppléer le correctif imposé par le contexte : il faut sous-entendre qu'en ce cas l'auteur sacré fournit lui-même la rectification de l'erreur commune.

5. *Adversus Helvidium*, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 187-188. — En combattant Helvidius, qui niait la virginité de Marie *post partum*, saint Jérôme fut amené à rechercher les raisons du mariage de Marie et de Joseph. L'une d'elles est que, sans cette chaste union, Marie, passant pour adultère, aurait été lapidée par les Juifs, en vertu de la loi de Moïse. En effet, ajoute-t-il, personne, en ce temps-là, n'aurait cru qu'elle avait conçu du Saint-Esprit, ni que l'ange Gabriel lui avait apporté le message divin. Cependant, malgré le mariage public, pour des motifs analogues, c'est-à-dire à cause des Juifs incrédules et railleurs, il restait un secret à garder provisoirement. Il le fut si bien, qu'à part Joseph, Élisabeth, Marie elle-même et peut-être l'un ou l'autre confident discret, tout le monde regardait Jésus comme le fils de Joseph. Et le commentateur continue en ces termes : *Excepto Joseph, et Elisabeth, et Maria, paucisque admodum, si quos ab his audisse possumus æstimare, omnes Jesum filium æstimabant Joseph; in tantum ut etiam evangelistæ, opinionem vulgi exprimentes, quæ vera historiæ lex est, patrem eum dixerint Salvatoris ut ibi :... « Et cum inducerent parentes ejus puerum Jesum... » Et alibi : « Et erant pater ejus et mater admirantes ...» Et rursum : « Et ibant parentes ejus... » Ipsa quoque Maria, quæ ad Gabrielem responderat dicens : « Quomodo erit hoc, quia virum non cognovi* (Luc., I, 34), » *quid de Joseph loquitur ausculta : « Fili, quid fecisti nobis sic. Ecce pater tuus et ego dolentes quærebamus te... » Evangelistæ patrem Joseph dicunt, patrem Maria confitetur. Non quod, ut superius indicavi, vere pater fuerit Salvatoris; sed quod ad famam Mariæ conservandam, pater sit ab omnibus æstimatus, qui antequam moneretur ab angelo : « Joseph, fili David, ne timueris accipere Mariam conjugem tuam, quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est* (Matth., I, 20), » *cogitabat occulte dimittere eam. In tantum suum non esse qui conceptus fuerat confidebat.*

Les mots : *Evangelistæ opinionem vulgi exprimentes, quæ vera historiæ lex est*, étonnent de prime abord : à les lire, il semblerait que recueillir et perpétuer les opinions du vulgaire, c'est, selon saint Jérôme, la vraie loi, le rôle véritable de l'histoire. Mais si Jérôme ne concevait l'histoire, tant profane que biblique (car sa maxime est générale), que comme un recueil de ce genre, s'il ne la concevait pas du moins sans le mélange obligé des erreurs populaires, il faudrait reconnaître qu'il a dit une énormité, et lui refuser tout crédit. Ses annotateurs Vallarsi et Maffei ont sans doute pris les mots en ce sens. Ils en suspectent l'authenticité, en se fondant sur le manuscrit de Vérone, dans lequel on ne les trouve pas. Mais nous n'avons nul besoin de cette hypothèse pour échapper à la difficulté. D'ailleurs l'accord des sources manuscrites s'y oppose. Puis, frappante est l'analogie de la phrase que nous examinons avec plusieurs autres qui ont été discutées ci-dessus; frappante surtout son analogie avec la seconde formule notée dans le commentaire sur Jérémie : *Historiæ veritas et ordo servatur juxta id quod eo tempore credebatur.* Ce texte a donc toutes chances d'être authentique. Au surplus, bien expliqué, il nous aidera à pénétrer jusqu'au fond de la pensée de saint Jérôme.

Les mots dont il s'agit doivent naturellement s'interpréter en regard des passages parallèles ; ils en recevront et ils y projetteront un surcroît de lumière. Mais même à ne les considérer que dans leur contexte, nous leur trouvons un sens très raisonnable et non moins évident. Qu'on relise simplement les courts extraits reproduits ci-dessus, et l'on y verra sans peine que le tout peut se résumer ainsi : les évangélistes, en racontant eux-mêmes les faits, ou en rapportant les paroles de

Marie, ont nommé Joseph père de Jésus, non pas que, dans leur pensée ou d'après la manifestation complète de celle-ci, c'est-à-dire d'après l'ensemble de leur narration, il fût son vrai père, mais parce que le peuple l'appelait ainsi, uniquement donc pour se conformer à l'usage courant de cette expression. En effet, c'est par le témoignage des évangélistes que saint Jérôme établit la situation réelle de Joseph à l'égard de Jésus; il nous montre dans leurs écrits, notamment en saint Matthieu, I, 20, et en saint Luc, I, 34, le correctif de l'opinion populaire, à laquelle ils adaptent leur langage. Le correctif est même supposé par lui dans les mots : *Ut etiam evangelistæ opinionem vulgi* (sous-entendu : *non suam*) *exprimentes, quæ vera historiæ lex est, patrem eum dixerunt Salvatoris.* On supplée à bon droit : *non suam,* dit le P. Delattre, *op. cit.*, p. 85, car bien certainement Jérôme ne mettait pas les évangélistes dans le *vulgus;* il proteste très clairement contre toute interprétation qui leur prêterait l'erreur commune : *Non quod, ut superius indicavi, vere pater fuerit Salvatoris.* Et comment les savait-il mieux instruits que la foule des contemporains de Jésus? Sans aucun doute comme nous-mêmes, par la lecture de l'Évangile; et les citations qu'il en fait le prouvent suffisament.

De quelque côté donc qu'on l'envisage, la phrase de Jérôme ne favorise pas, elle exclut même la théorie des apparences historiques. Mais alors que signifient ces mots : *Quæ vera historiæ lex est.* En voici la seule signification possible, vu le contexte et les circonstances : c'est une loi ou une convenance de l'histoire d'exprimer ou, plutôt, de mettre en relief les opinions populaires. Je dis : *de mettre en relief, de faire ressortir;* car ce sens est, dans la série des sens du latin *exprimere*, un des plus primitifs, comme des plus usuels, et il n'y a ici aucune raison de lui substituer le sens affaibli du français *exprimer.* L'auteur, écrivant ceci entre 382 et 384, donnait donc dès lors une première expression à la maxime qu'il répétera, trente ou trente-cinq ans plus tard, en marge de l'épisode du faux prophète Ananie. Et dans ces limites, on comprend qu'il a parfaitement raison. Ayant d'ailleurs sauvegardé la vérité, les évangélistes ont bien rendu l'aspect du temps et du milieu en laissant à Joseph, soit d'instinct, soit de propos délibéré, son titre de père, que tout le monde lui donnait selon les desseins de la Providence, soucieuse de l'honneur de Marie. Ce nom avait l'avantage de résumer en quelque sorte à lui seul non seulement les relations extérieures mutuelles des membres de la sainte famille, mais aussi sa situation publique et officielle dans la société juive. Pour peu qu'on y réfléchisse, la règle formulée par Jérôme est d'un usage naturel et assez général. Les historiens catholiques du protestantisme parlent des *réformateurs*, au sens d'hérétiques, sans qu'ils aient besoin de rectifier immédiatement par l'addition d'un *pseudo*, tout comme la Bible dit *le prophète Ananie.* En racontant la vie de Mahomet, des écrivains chrétiens lui donneront le titre de *prophète*, à la façon musulmane, sans se compromettre en faveur de l'islamisme. Il y a plus : l'emploi conventionnel de vocables ainsi consacrés par l'usage est, tout danger de malentendu écarté, d'une réelle utilité. Des noms comme celui de prophète, appliqué au fondateur de l'Islam, celui de réformateur pour Luther et Calvin, etc., sont pleins de couleur locale; ils reportent instantanément le lecteur à l'époque des faits, dans le milieu historique; ils remettent en mémoire toute une situation, le rôle d'un personnage, la considération dont il était entouré, l'influence qu'il a exercée; chacun de ces termes est comme une merveilleuse formule d'évocation en, trois ou quatre syllabes. Il y a là une loi psychologique analogue à celle qui semble dominer l'histoire des institutions et coutumes exotiques ou anciennes. Dans ce domaine l'emploi des termes propres, fussent-ils étrangers ou primitifs et vieillots, pourvu qu'ils soient compris, est préférable à l'emploi d'équivalents indigènes et plus récents, mais aussi plus vagues et souvent simplement approximatifs. Ces comparaisons nous aident à comprendre la portée juste et profonde de la maxime de saint Jérôme sur la loi ou convenance du genre historique.

Sur saint Jérôme exégète. — G. Hoberg, *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, Bonn, 1886 ; Ph. Hergenrother, *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete*, Wurzbourg, 1866; M. Rahmer, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet*, I Teil : *Die Quæstiones in Genesim*, Breslau, 1861; II Teil ; *Die Commentarii zu den 12 kleinen Propheten*, Berlin, 1902; A. Roerich, *Essai sur saint Jérôme exégète*, Genève, 1891; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen*, Tubingue, 1904; Bardenhewer, *Hieronymus* (Rektoratssrede), Munich, 1905; M. J. Lagrange, *Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse* (*Revue biblique*, 1898, p. 563-566).

Sur la doctrine de l'inspiration dans saint Jérôme.—Schade, *Die Inspirationslehre des h. Hieronymus*, Fribourg-en-Brisgau, 1910; du même, *Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der heiligen Schrift*, dans *Der Katholik*, 1911, t. I, p. 411-421; L. Sanders, *Études sur saint Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des Livres saints et leur véracité*, Bruxelles et Paris, 1903; E. Kalt, *Der Ausdruck « fabula » bei Hieronymus*, dans *Der Katholik.*, 1911, t. II, p. 271-287 ; E. Dorsch, *S. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte*, dans *Zeitschrift für katholische Theol.*, 1911, t. XXXV, p. 421-448, 601-664; Zölly, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, aidera à comprendre l'attitude primitive de saint Jérôme à l'égard des Septante;

Sut l'inerrance biblique. — Les mêmes traités ou articles, et la plupart des livres qui traitent en détail la question de l'inspiration. Concernant la théorie des apparences historiques, on trouvera tous les éléments d'appréciations dans quatre ouvrages. Trois la défendent; c'est le P. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, Paris, 1903 : à compléter par deux articles de la *Revue biblique.*, 1903, p. 292-313 et 1904, p. 109-117; L. Sanders, *op. cit.*, à compléter par la réplique au P. Delattre, qui se lit dans la *Revue biblique*, 1905, p. 284-287; Poels, *Critiek en Traditie, of de Bijbel voor de Roomschen.* Contre ces auteurs, le P. Delattre, s'est posé en défenseur de la tradition et de saint Jérôme, dans son volume : *Autour de la question biblique. Une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque*, Liége, 1904. En vrai disciple de saint Jérôme, le P. Delattre fait valoir sa thèse par de bonnes et solides raisons.

II. L'INTERPRÉTATION DE L'ÉCRITURE. — Comme exégète, saint Jérôme procède de l'école d'Alexandrie. Ses rapports, d'ailleurs assez rares, avec quelques représentants de l'école d'Antioche ne paraissent pas avoir exercé une influence sensible sur ses principes d'herméneutique ni sur sa méthode d'exégèse. Disciple du didascalée, surtout par la lecture assidue des œuvres d'Origène, dont il a traduit une partie en latin, il n'est pas étonnant qu'il ait donné d'abord avec excès dans l'allégorisme.

Toute sa tendance exégétique nous apparaît dominée par la manière dont il envisage le contenu de l'Écriture sainte. Or, l'Écriture, est à ses yeux une mer trop profonde, trop pleine d'abîmes mystérieux, même dans les parties qui semblent le plus faciles, pour que la richesse de son fonds soit d'ordinaire épuisée par une seule et superficielle interprétation. Parole de Dieu écrite par l'intermédiaire des auteurs inspirés, elle participe dans une certaine mesure de l'insondable opulence de la sagesse et de la science divines; elle est de nature à nous arracher ce cri d'admiration : *O altitudo divitiarum!*.. A côté et au-dessus de la pensée, de la vérité, spéculative ou pratique, his-

torique ou morale, directement exprimée par la lettre, il existe tout un monde de vérités plus relevées, réservé à une étude plus religieusement attentive et où il nous faut tâcher d'atteindre. Cf. *In Isaiam præf. in lib.* XVIII, t. XXIV, col. 629 ; *In Habac*, III, 8, 9, t. XXV, col. 1318 ; *In Sophon.*, III, 10 sq., t. XXV, col. 1381 ; *In Ezech.*, XL, 24 sq., t. XXV, col. 387; *Tract. de Ps.* LXXVII, *Anecd. Mareds.*, t. III, part. 2, p. 63.

1° *Les divers sens bibliques.* — Quel est, d'après Jérôme, l'objet de ces vérités? et sont-elles d'une ou de plusieurs sortes? se rangent-elles toutes dans une même catégorie? La réponse à ces questions, force nous est de le reconnaître, n'est pas facile; et ce qui en fait la difficulté, c'est la multiplicité et la variété presque incroyables des dénominations employées, sans parler des explications ajoutées çà et là. Le plus souvent, l'auteur ne mentionne et semble ne connaître en dehors du sens littéral qu'un sens unique, de sorte que l'Écriture comporte un double sens, est susceptible d'une double interprétation; ailleurs, de l'acception littérale ou historique il distingue deux autres acceptions, et le texte sacré fournit ainsi matière à trois interprétations différentes, dont les limites respectives ne sont d'ailleurs pas toujours déterminées de façon absolument identique. Dans une lettre à Hédibia, qui est un véritable petit traité sur diverses questions bibliques, nous lisons. « Il y a trois manières de graver l'Écriture sainte dans nos cœurs et d'en faire notre règle. La première est l'interprétation historique, *juxta historiam;* la deuxième est tropologique, *juxta tropologiam;* la troisième est spirituelle, *juxta intelligentiam spiritualem.* Dans l'histoire, on s'en tient à l'ordre des faits consignés par écrit, *eorum quæ scripta sunt ordo servatur;* par la tropologie, nous nous élevons de la lettre à des vues plus hautes, et, interprétant d'après son côté moral tout ce qui est arrivé charnellement au peuple juif, nous le faisons servir à l'utilité de nos âmes; par la contemplation spirituelle, *in spirituali* θεωρίᾳ, transportés dans un monde supérieur, nous abandonnons la terre, pour nous occuper de la béatitude future et des biens célestes, et dans la méditation de la vie présente nous trouvons une ombre de la félicité à venir. » *Epist.*, CXX, 12, t. XXII, col. 1005. Le commentaire sur Ézéchiel nous ramène à cette division tripartite, en expliquant chacun des trois membres par application à des textes concrets : *Jubetur nobis ut eloquia veritatis, id est Scripturas Sanctas, intelligamus tripliciter. Primum juxta litteram; secundo medie per allegoriam; tertio sublimius, ut mystica quæque noscamus. Secundum litteram illud est : « Neque fornicemur, sicut quidam eorum fornicati sunt, et ceciderunt una die viginti tria millia* (I Cor., X, 8); *» et : « Nolite murmurare, sicut quidam de iis murmuraverunt et perierunt ab exterminatore* (I Cor., X, 10). *» Medie autem et juxta tropologiam, quando recedimus a littera et paululum ad altiora conscendimus, dicente Apostolo : « Scriptum est : Non alligabis os bovi trituranti; » statimque sequitur : « Numquid de bobus cura est Deo ? An propter nos utique locutus est* (I Cor., IX, 9 sq.)*? » Extrema autem, id est tertia et sublimis sacraque intelligentia juxta illud ejusdem apostoli : « Propterea relinquet homo patrem et matrem et adhærebit uxori suæ. Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (Eph., V, 31). » *In Ezech.*, XVI, 30, 31, t. XXV, col. 147 sq. Dans le commentaire sur Amos, les dénominations et le nuancement très bref des trois catégories ont partiellement varié : « Nous devons entendre l'Écriture sainte d'abord selon la lettre, *secundum litteram*, en faisant tout ce que la morale prescrit; secondement, selon l'allégorie, *juxta allegoriam*, c'est-à-dire, l'intelligence spirituelle; troisièmement, par rapport à la béatitude future. » *In Amos*, IV, 4, t. XXV, col. 1027.

En d'autres endroits, infiniment plus nombreux, Jérôme ne compare ou n'oppose au sens littéral qu'un autre sens, qu'il ne définit guère que par cette opposition, mais dans lequel il comprend manifestement tout ce qui dépasse le sens littéral, et qu'il qualifie indifféremment, selon les cas, de *spirituel, allégorique, tropologique* ou *tropique, anagogique, typique, mystique, figuré*, voire de *moral, parabolique* ou *métaphorique*. Il est presque superflu de citer des exemples ; on en trouve à chaque page et plus qu'à chaque page des commentaires. Partout on rencontre des formules binaires de ce genre : *Quid nobis videatur juxta historiam breviter diximus; nunc tropologiæ summa carpamus, In Is.*, XXI, 1, t. XXIV, col. 260; *dicamus primum juxta historiam, deinde juxta tropologiam, In Is.*, XXVIII, 1, col. 315. Mais qu'on examine la division à deux membres, ou la division à trois membres, on devra se garder d'attribuer à certaines expressions, comme celles de sens *spirituel* ou *typique*, de sens *anagogique*, de sens *métaphorique*, la signification précise que l'usage subséquent des exégètes et des théologiens y a attachée. Il est vrai qu'il arrive à l'auteur de se souvenir en passant du sens propre du mot *métaphore* et de souligner ce qui différencie la métaphore et l'allégorie, *In. ep. ad Gal.*, IV, 24, t. XXVI, col. 389; mais ce souvenir et cette remarque sont sans répercussion durable sur sa terminologie ordinaire.

2° *Valeur respective du sens littéral et du sens spirituel.* — Si nulle part Jérôme ne nous donne une définition formelle et rigoureuse du sens spirituel, en tant qu'il se distingue du sens littéral, il nous montre en revanche très clairement en quelle haute estime il le tenait. N'avait-il pas fait ses débuts littéraires par un commentaire sur Abdias, dans lequel, ainsi qu'il le confesse lui-même, il ne s'était nullement préoccupé du sens historique du texte? *In Abdiam, Prol.*, t. XXV, col. 1097. C'était une œuvre de jeunesse, un fruit trop précoce, qu'il désavoua et remplaça trente ans plus tard : *Mereri debeo veniam, quod in adolescentia mea provocatus ardore et studio Scripturarum, allegorice interpretatus sum Abdiam prophetam, cujus historiam nesciebam. Ibid.* Son histoire ne présente pas d'autre exemple d'une semblable aberration. Mais dans ses productions ultérieures, des dénominations décochées au sens littéral, comme *vilis intelligentia secundum litteram, In Gal.*, IV, 9, t. XXVI, col. 376, *humilitas litteræ, In Amos*, VIII, 11, 12, t. XXV, col. 1083, *carnalis intelligentia, In Gal.*, V, 13, t. XXVI, col. 407, *sensus carneus, In Ezech.*, XLVII, 1, t. XXV, col. 468, *sensus carnalis, In Gal.*, II, 3-5, t. XXVI, col. 334, sont à elles seules révélatrices de toute une psychologie. Et elles sont souvent commentées en des formules plus explicites. « Celui qui s'attache à la lettre bouleverse tout, met tout sens devant derrière; celui-là écoute la Loi, qui ne se tient pas à la surface, mais pénètre jusqu'à la moelle; il n'écoute pas la Loi celui qui s'attache à l'écorce; la lettre tue, et celui qui la suit n'est pas un observateur, mais un ennemi de la Loi. » *In Gal.*, I, 6, IV, 21, V, 3, t. XXVI, col. 319, 387, 397. « L'histoire et la tropologie marchent dans la même direction; mais celle-là est plus humble, rivée qu'elle est à la terre; celle-ci est plus élevée, parce qu'elle prend son sol vers le ciel. » *In Ezech.*, XL, 24 sq., t. XXV, col. 387. C'est « quand il navigue à travers les eaux de l'allégorie, que le commentateur tend sa voile vers la haute mer. » *In Os.*, X, 14, 15, t. XXV, col. 913.

Toutefois à partir de l'année 393 ou 394, c'est-à-dire du début des polémiques contre l'origénisme, Jérôme adopte une attitude sensiblement différente. Nous observons chez lui, quant à ce point, une évolution analogue, mais non égale, à celle que nous avons constatée à l'égard de la version des Septante. Sauf peut être dans son malheureux essai sur Abdias, il n'avait jamais en principe négligé le sens littéral; toujours il

s'était gardé de « paraître mépriser le sens simple et la pauvreté de l'histoire pour courir après les richesses du sens spirituel. » *In Eccle.*, II, 24 sq., t. XXIII, col. 1033. Il savait que « ce serait faire violence à l'Écriture que de laisser de côté l'histoire. » *Epist.*, LXXIV, t. XXII, col. 612. Pratiquement pourtant, assez restreinte était la place, assez secondaire l'attention qu'il accordait au sens littéral. Mais vers 398 nous le voyons donner un commentaire sérieusement historique des chapitres XIII-XXIII d'Isaïe. Dans le commentaire sur saint Matthieu, qui est du même temps, c'est l'interprétation historique qui domine; rarement l'auteur « se permettra d'y mêler les fleurs de l'intelligence spirituelle, » *Prol. in Matth.*, t. XXVII, col. 20. Vers la fin de ce volume, « le lecteur est averti de ne point ajouter foi, s'il veut être prudent, aux interprétations superstitieuses, fantaisistes et arbitraires, données comme par fragments détachés, mais de faire attention tout à la fois au texte, à ce qui précède et à ce qui suit. » *In Matth.*, XXV, 13, t. XXVI, col. 186. A la même époque encore, le commentaire sur Isaïe, XIII, 19, t. XXIV, 158 sq., rappelle qu'« assurément le sens tropologique n'est pas à rejeter, mais que l'interprétation spirituelle doit suivre l'ordre de l'histoire; ce que plusieurs ignorent, puisqu'ils pataugent dans le champ de l'Écriture comme des gens en délire, *lymphatico in Scripturis vagantur errore.* »

Ainsi Jérôme, sans renier son attrait personnel pour l'allégorie, en était arrivé à la concilier dans une large mesure avec les droits primordiaux et incontestables du sens littéral. Le temps et l'expérience ne firent que le confirmer dans cette disposition, comme le prouvent tous ses écrits postérieurs à 400. « Les considérations d'ordre spirituel, dit-il, gardent nos préférences, mais nous entendons cependant ne pas négliger la vérité historique : *non historiam denegamus, sed spiritualem intelligentiam præferimus.* » *In Marc.*, IX, 1-7, *Anecd. Mareds.*, t. III, part. 2, p. 348. Une des qualités qu'il loue en Paula, *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, 26, t. XXII, col. 902, est « l'amour qu'elle avait pour l'histoire comme fondement de la vérité, tout en recherchant plus ardemment encore le sens spirituel. » « Dans l'histoire, écrit-il, il faut trouver le sens spirituel et dans la tropologie, la vérité de l'histoire; chacune de ces deux choses a besoin de l'autre; il n'y a point de science parfaite si l'une ou l'autre manque. » *In Ezech.*, XLI, 13, t. XXV, col. 404. Et ailleurs : « Pourquoi supprimerais-je la vérité de l'histoire, puisque c'est sur elle qu'est fondée l'interprétation spirituelle ? » *Epist.*, CXIX, t. XXII, col. 1105. Le sens spirituel nous est donc constamment présenté comme dépendant du sens historique ou littéral, comme lui étant en général à la fois superposé et subordonné; et les préférences pour le premier, dont il reste trace de-ci de-là, sont surtout préférences de sympathie théorique et d'habitude. Dans la dernière œuvre de Jérôme, le commentaire sur Jérémie, qui fut entrepris de 415 à 420 et qui est resté inachevé, les exemples d'interprétation allégorique sont courts et clairsemés.

D'ailleurs, si l'auteur demeure naturellement sympathique à l'allégorie, il en réprouve hautement les excès, même et surtout dans Origène, sur les traces de qui il marchait jadis tranquillement. Il lui reproche entre autres son interprétation allégorique du paradis terrestre et de tout ce qui le concerne, y compris la chute de nos premiers parents. *Contra Joan. Hieros.*, 7, t. XXIII, 360. Amelli a découvert récemment un *Tractatus contra Origenem de visione Isaiæ*, composé vers 402, où les principes et la tendance de Jérôme sont très nettement affirmés. Origène y est jugé sévèrement : dans tout son système, il manque de naturel et de vérité; il aboutit à l'erreur, soit que l'on considère ses affirmations du point de vue historique, soit qu'on les envisage du point de vue allégorique. Il a le tort de recourir à l'allégorie uniquement par horreur des chemins battus, pour pouvoir dire du nouveau ; c'est en s'abandonnant à cette inclination novatrice qu'il a enveloppé d'un épais brouillard bien des doctrines bibliques. *Tract. in Is.*, VI, 1-7, *Anecd. Mareds*, t. III, part. 3, p. 107. « Pour nous, continue Jérôme, nous ne sommes pas entêtés au point de croire que nous devions rejeter un sens allégorique, dès qu'il est édifiant et puisé aux sources de la vérité. Mais il ne peut aller à l'encontre de la vérité ni bousculer l'histoire; il doit suivre le sens de l'Écriture sainte et ne jamais donner le pas au caprice d'un sot exégète sur l'autorité de l'Écriture. L'histoire raconte tous les faits comme chacun d'eux s'est passé en son temps; elle exige du lecteur qu'il fasse le bien et évite le mal. L'allégorie vient ensuite, qui s'élève en quelque sorte à travers l'histoire jusqu'à des régions supérieures; elle doit planer au-dessus de l'histoire sans la contredire. Ainsi l'apôtre Paul, entre autres, en expliquant le mystère d'Adam et d'Ève, n'a point nié la création; mais, prenant l'histoire comme base, il a sur ce fondement assis l'interprétation spirituelle. »

En résumé, sur le terrain de l'exégèse littérale, l'évolution de saint Jérôme apparaît manifeste et graduelle. D'abord allégoriste exagéré et facilement dédaigneux de la lettre, il en vient peu à peu à accorder au sens historique, aussi bien dans la pratique que dans la thérorie, une place qui, petite à l'origine, va s'élargissant de jour en jour, jusqu'à ce que l'allégorie soit tout à fait reléguée à l'arrière-plan et proclamée absolument dépendante du sens littéral. Ce changement, qui nous montre dans l'exégète parvenu à la pleine maturité de son talent non plus une opinion acceptée de confiance et routinière, mais une conviction raisonnée et personnelle, paraît avoir été en lui le résultat de trois causes : le contact avec les textes et leur manipulation quotidienne pour les traduire ou les commenter ne pouvaient pas ne point faire sentir l'importance primordiale de la lettre et la nécessité absolue de s'y cramponner pour échapper aux extravagances de la fantaisie; ensuite, les violentes controverses soulevées à propos des erreurs d'Origène rendaient fatalement les procédés exégétiques de ce maître suspects à tous les esprits soucieux d'orthodoxie ; enfin, les relations de notre auteur avec les docteurs juifs semblent avoir agi dans le même sens sur ses idées et ses méthodes.

Si parfois nous rencontrons l'affirmation d'un sens spirituel ou allégorique exclusif de tout autre, c'est que le sens littéral a paru, ce qui est relativement très rare, impossible physiquement ou moralement. Le commentateur s'en explique sans ambages, *In Matth.*, XXI, 4, t. XXVI, 147 : « Chaque fois que le sens historique impliquerait une impossibilité ou une inconvenance, nous devons nous élever à des pensées plus hautes. » En un autre endroit, *Dialog. adv. Luciferianos*, XXVIII, t. XXIII, 182, nous lisons que, dans certains cas, « en voulant nous tenir à la lettre, nous aboutirions à créer des dogmes nouveaux. » Et *In Is.*, XXII, 11, 12, t. XXIV, col. 265 : « Ces passages sont difficiles, et le sens historique en est très obscur; c'est pourquoi nous sommes obligé d'en proposer diverses interprétations anagogiques. » Ceci n'est que l'application d'un procédé que nous connaissons déjà. Nous avons vu plus haut, *Inerrance*, col. 944, que Jérôme ne se fait pas faute de recourir au sens spirituel, comme à un moyen de sauvegarder la parfaite véracité de la Bible, en échappant à d'apparentes contradictions ou à d'autres difficultés. Nous avons pu remarquer alors que les solutions tirées de là n'étaient pas toujours très naturelles ni pleinement satisfaisantes; nous pourrions ajouter que, plus d'une fois, la difficulté à résoudre est

plus subjective que réelle ou est fortement exagérée. C'est ainsi que l'histoire de la jeune Sunamite amenée à David, d'après III Reg., I, est déclarée inacceptable au sens historique, et, par conséquent la Sunamite ne peut être qu'une personnification de la sagesse. *Epist.*, LII, 2 sq., t. XXII, col. 527 sq. Dans d'autres cas réputés embarrassants, il eût suffi, à la rigueur, pour tout expliquer, de constater l'emploi ou d'une hyperbole, ou d'une métaphore proprement dite, ou d'une de ces expressions anthropomorphiques dont la Bible est assez coutumière.

3° *Recherche des divers sens.* — Au surplus, qu'il s'agisse de rechercher le sens propre et littéral ou un sens moins direct et plus relevé, Jérôme fournit à qui veut y réussir des indications et trace des règles aussi sages qu'utiles. Nous avons dit ci-dessus combien il insiste sur la nécessité de l'attention, même pour l'interprétation allégorique, à tous les éléments du texte et du contexte. Il y revient sans cesse. L'interprétation « ne doit point se plier au caprice du commentateur ou du lecteur, » *In Gal.*, IV, 25, t. XXVI, col. 391; elle ne peut jamais faire violence au texte. » *Epist.*, XVIII, *ad Damas.*, 6, t. XXII, col. 365. « L'histoire a des lois fixes, dont il ne lui est pas permis de s'écarter. La tropologie est libre, et n'a d'autre règle que de poursuivre une interprétation pieuse, en s'attachant au contexte, et de n'être point trop audacieuse à rapprocher des choses qui jureraient ensemble. » *In Hab.*, I, 6, t. XXV, col. 1281-1282. Mais ceci posé, il est bon que l'exégète ne se dissimule pas la difficulté de sa tâche. L'Écriture, œuvre de l'Esprit de Dieu, est profonde et mystérieuse comme lui; la comprendre et l'expliquer ne saurait être un jeu d'enfant. Il faut savoir se résigner éventuellement à ne la pénétrer qu'en partie. « Je prie le lecteur, lisons-nous, *In Ezech.*, XL, 5 sq, t. XXV, col. 380, de ne point traiter tout ceci de frivole, quoique je n'en sois pas satisfait moi-même, sachant que je frappe à une porte fermée. Qu'on me lise donc avec indulgence. J'aurais pu d'ailleurs avouer simplement mon ignorance et renoncer à toute envie d'approfondir ces questions. Mais malgré l'imperfection de ma connaissance, je crois qu'il vaut mieux dire peu que rien. » Et plus loin, dans le même commentaire : « Les mystères de l'Écriture doivent être admirés et médités plutôt que traduits en paroles. » *In Ezech.*, XLVIII, 21, col. 487. Les prophètes présentent des obscurités spéciales. « Ils ne retracent pas simplement en historiens une suite de faits, mais leurs pages sont pleines d'arcanes divins. Autre est chez eux le son des paroles, autre le sens qui y est enfermé. Ce que vous estimiez facile et clair à une première lecture, vous le retrouverez ensuite enveloppé de nuages. » *Præf. in Is. lib.* XVIII, t. XXIV, col. 653.

« Nous ne pouvons arriver à l'intelligence des Écritures sans le secours du Saint-Esprit, qui les a inspirées et dictées. » *Epist.*, CXX, 10, t. XXII, col. 997. Parce que donc « nous avons toujours besoin de sa venue pour commenter les divines Écritures, il nous faut l'appeler de toute l'ardeur de nos désirs; il faut lui demander d'accomplir ce qu'il a annoncé dans les prophètes, de réaliser en nous sa promesse : Ouvre ta bouche, et je te rassasierai. » *In Mich.*, I, 10 sq., t. XXV, col. 1159. Jérôme ne cesse pas de solliciter pour lui-même cette visite illuminatrice ni de se recommander sous ce rapport aux prières des autres. « Parce que tout cela est assez embrouillé, écrit-il, et parce que le passage est d'une interprétation difficile, prions ensemble le Seigneur, afin que, purifié de tous mes péchés je puisse d'abord saisir le mystère de Dieu et ensuite exposer ce que j'aurai saisi. » *Epist.*, XVIII, 6, t. XXII, col. 364.

Une intention simple et droite est, dans l'exégète, une condition pour mériter le secours divin et y correspondre. « Les hérétiques dénaturent la vérité de l'Évangile par l'interprétation vicieuse qu'ils en donnent; ce sont de mauvais hôteliers, qui changent le bon vin en eau, tandis que Notre-Seigneur changeait l'eau en vin. » *In. Is.*, I, 22, t. XXIV, col. 38. Quant à nous, nous ne devons, dans nos études scripturaires, avoir cure que de la vérité : *in expositione enim sanctarum Scripturarum, veritatem debemus sequi, non contentionem. In Is.*, II, 20, t. XXIV, col. 86. Ce que Jérôme recommandait de mille manières et avec tant d'instance, il le pratiquait tout le premier. « Nous ne cherchons pas à faire vanter nos travaux, mais nous nous efforçons de saisir la pensée des prophètes. » *Præf. in Is. lib.* V, t. XXIV, col. 158. On pourrait multiplier à plaisir de semblables paroles.

4° *Utilisation des devanciers.* — Visant comme interprète non à se mettre en évidence, mais à connaître et à répandre la vérité, il est tout naturel que Jérôme ait consulté et utilisé ses devanciers. Il l'a fait dans une très large mesure; car il avait lu immensément, et sa mémoire était prodigieuse. Mais à cet égard on a pu lui adresser un reproche qui n'est pas entièrement immérité : celui de citer assez souvent des opinions divergentes ou contradictoires sans se prononcer, parfois même sans indiquer ses sources, en laissant à d'autres le soin de choisir. Telle a été, en effet, fréquemment sa méthode. Loin d'en faire mystère, il l'affirme hautement en plus d'une occasion, il s'en sert comme d'un argument pour repousser certaines accusations, et il élève cette pratique à la hauteur d'un principe. Au commencement de ses études sur Jérémie, il se défend contre « la rage de détracteurs qui critiquent non seulement ses paroles, mais chacune de ses syllabes, » et il s'en prend spécialement à « un calomniateur ignare » (Pélage), qui a récemment attaqué son commentaire de l'épître aux Éphésiens : « Je constate, dit-il, qu'il ne comprend pas, enlisé qu'il est dans l'épaisseur de son ignorance, les lois du genre commentaire : Ici, on recueille en grand nombre des opinions diverses, en citant ou en taisant les noms des auteurs, de façon à laisser le lecteur libre de choisir à son gré. D'ailleurs, dans la préface qui figure en tête du premier livre de mon ouvrage, j'ai annoncé qu'on trouverait du mien dans mes pages, et aussi des données empruntées à d'autres; que donc mon commentaire serait l'œuvre des exégètes qui m'ont précédé autant que mon œuvre. » *In Jerem.*, Prol., t. XXIV, col. 680. L'auteur rappelle ensuite qu'il a déjà répondu de façon analogue à des critiques semblables de Rufin. Et de fait, dans sa troisième apologie contre ce dernier, t. XXIII, col. 467, il avait écrit : « Vous me reprochez d'avoir inséré dans mes commentaires certaines parties d'après Origène, certaines d'après Apollinaire et certaines de mon cru. Mais si ce que j'ai produit sous le nom d'autrui est d'Apollinaire et d'Origène, pourquoi m'en faire dans vos livres un grief, comme si, quand j'écris : ceci est d'un tel, cela est d'un autre, ce premier ou cet autre c'était moi-même? D'Apollinaire à Didyme grande est la distance au point de vue de l'explication, du style, des pensées. Lorsque dans un même chapitre j'accueille des opinions divergentes, peut-on croire que j'acquiesce à des sentiments qui se contredisent? » Ces deux extraits donnent une idée de la manière dont Jérôme conçoit et pratique souvent le recours aux devanciers, sans les contredire comme sans se rallier à eux expressément. Dans bien des cas, on pourra regretter et l'on regrettera de ne point connaître son sentiment à lui. Mais sa méthode a au moins le mérite de nous avoir conservé de nombreux fragments anciens qui autrement eussent été perdus. Ainsi, des « trois volumes d'Origène » qu'il atteste, *Prol. in Eph.*, t. XXVI, col. 442, avoir eus à sa disposition pour commenter l'épître aux Éphésiens, comme des ouvrages

moins étendus d'Apollinaire et de Didyme sur le même sujet, il ne nous reste que les parties qu'il a insérées dans son commentaire.

III. NATURE ET ORIGINE DE L'ÉPISCOPAT. — Quelle est la doctrine de saint Jérôme concernant la hiérarchie ecclésiastique? On l'a accusé d'avoir nié la supériorité des évêques sur les prêtres, ou tout au moins d'avoir méconnu le droit divin de l'épiscopat. La question a suscité, depuis des siècles, d'ardentes controverses. C'est que la solution dépend de plusieurs textes, qu'il s'agit d'interpréter et de concilier entre eux, et l'on doit reconnaître que la tâche n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés.

1° *Les textes.* — Deux passages célèbres sont surtout à examiner, parce que le sujet y est traité assez au long et *ex professo;* c'est le commentaire (an. 387-388) de l'Épître à Tite, I, 5, t. XXVI, col. 596 sq. et la lettre à Évangélus (de date incertaine, mais vraisemblablement écrite après 385, selon Mgr Batiffol), *Epist.* CXLVI, t. XXII, col. 1192-1195. Nous en reproduirons d'abord les parties principales, que nous citerons le plus souvent en latin, afin d'avoir une base plus sûre pour nos déductions. Nous indiquerons ensuite quelques autres endroits de moindre importance.

1. Le verset Tit., I, 5, est ainsi traduit : *Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut ea quæ desunt, corrigeres, et constituas per civitates presbyteros, sicut ego tibi disposui.* Il est suivi immédiatement de ces remarques : *Audiant episcopi, qui habent constituendi presbyteros per urbes singulas potestatem, sub quali lege ecclesiasticæ constitutionis ordo teneatur.* Or la volonté du Christ, que Paul a déjà promulguée et qu'il veut remémorer ici est que, dans le choix des ministres sacrés, on ne suive pas des vues personnelles et intéressées, mais qu'on admette uniquement les plus dignes; et les qualités qui font les plus dignes sont détaillées par l'Apôtre, qui dit, entre autres choses, au ṽ. 7 : *Oportet enim episcopum sine crimine esse.* — Le rapprochement de ce terme d'*episcopus* avec celui de *presbyteri*, qui se lit au ṽ. 5, leur synonymie, est, pour le commentateur, le point de départ du développement qui va suivre : *Idem est ergo presbyter qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis : « Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephæ, » communi presbyterorum consilio Ecclesiæ gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est ut unus de presbyteris electus superponeretur cæteris, ad quem omnis Ecclesiæ cura pertineret, et schismatum semina tollerentur. Putet aliquis non Scripturarum, sed nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum esse, et aliud ætatis, aliud esse nomen officii; relegat Apostoli ad Philippenses verba dicentis : « Paulus et Timotheus, servi Jesu Christi, omnibus sanctis in Christo Jesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconis... » Philippi una est urbs Macedoniæ, et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus* Jérôme confirme ensuite son affirmation principale sur l'identité primitive des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι par d'autres citations. Il invoque successivement Act. XX, 17, 28, qui lui suggère cette réflexion : *Et hic diligentius observate quomodo unius civitatis Ephesi presbyteros vocans, postea eosdem episcopos dixerit;* puis Heb., XIII, 17, et I Pet., V, 1, 2, deux textes qui indiquent clairement pluralité de chefs, direction collective. Ensuite il ajoute : *Hæc propterea ut ostenderemus apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos, paulatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit esse subjectos, ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui, cum haberet in potestate solum præesse populo Israël, septuaginta elegit cum quibus populum judicaret.*

2. Pour saisir la portée de la lettre à Évangélus, il est indispensable de n'en point perdre de vue l'occasion et le but. Des bruits sont venus aux oreilles de Jérôme, d'après lesquels l'un ou l'autre extravagant, dans le clergé romain en particulier, aurait prétendu égaler les diacres aux prêtres, voire les mettre au-dessus. C'est cette prétention insensée qu'il veut confondre. Il y oppose deux considérations : un argument de raison et un fait historique. L'argument de raison se fonde sur l'égalité primitive des prêtres et des évêques : la supériorité de l'épiscopat par rapport au diaconat n'étant pas contestée, l'infériorité de celui-ci à l'égard du presbytérat résulte de ce que presbytérat et épiscopat sont un même ordre. L'argument de fait est le droit qu'ont exercé les prêtres à Alexandrie, durant une longue suite d'années, d'élire l'évêque et de le choisir au sein de leur propre collège. Jérôme insistera d'autant plns volontiers sur ce fait qu'il y trouve une réponse parfaitement adaptée et adéquate à l'objection que certains lui opposaient : « A Rome, c'est un diacre qui est appelé à témoigner en faveur de celui qui va être ordonné prêtre. » Cf. Michiels, *Origine de l'épiscopat*, p. 345, 346.

Mais voyons la teneur de la lettre. *Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos presbyteris, id est, episcopis anteferret. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur? Quæris auctoritatem? Audi testimonium.* Le témoignage qu'on nous annonce n'est pas unique; il embrasse la série, même quelque peu allongée, des passages allégués à propos de Tit., I, 5. C'est d'abord Philipp., I, 1, et Act., XX, 28; c'est aussi le texte même de Tit., I, 5 sq., ainsi introduit : *Ac ne quis contentiose in una Ecclesia plures episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium, in quo manifestissime comprobatur eumdem esse episcopum atque presbyterum;* c'est encore cette phrase de I Tim., IV, 14, où l'Apôtre prie son disciple de se souvenir de la grâce reçue *per impositionem manuum presbyterii;* c'est I Pet., V, 1. 2, où Pierre, instruisant et exhortant des prêtres, πρεσβυτέρους, en qualité de συμπρεσβύτερος, leur dit : *Pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes, quod quidem græce significantius dicitur, ἐπισκοποῦντες, id est superintendentes, unde et nomen episcopi tractum est.* Enfin, deux autres passages, II Joa., 1 et III Joa. 1, méritent considération, parce que l'apôtre saint Jean y est qualifié de πρεσβύτερος. — A ces textes, dont l'ensemble contient l'expression et la preuve de la situation primordiale, succède une explication historique de sa transformation : *Quod autem postea unus electus est, qui cæteris præponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriæ a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent. Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat? Nec altera romanæ urbis Ecclesia, altera totius orbis existimanda est. Et Galliæ, et Britanniæ, et Africa et Persis, et Oriens, et India et omnes barbaræ nationes, unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis... Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriæ, sive Tanis, ejusdem meriti, ejusdem est et sacer-*

dotii... Cæterum omnes Apostolorum successores sunt... Presbyter et episcopus aliud ætatis, aliud dignitatis est nomen. Unde et ad Titum, et ad Timotheum de ordinatione episcopi et diaconi dicitur, Tit., I, I Tim., III; *de presbyteris omnino reticetur, quia in episcopo et presbyter continetur... Et ut sciamus traditiones apostolicas sumptas de Veteri Testamento, quod Aaron et filii ejus atque levitæ in Templo fuerunt, hoc sibi episcopi, et presbyteri, et diaconi vindicent in Ecclesia.*

Dans une lettre à Océanus (an. 397 ou 398), *Epist.*, LXIX, 3, t. XXII, col. 656, la même doctrine est indiquée en peu de mots. Après avoir rappelé les témoignages classiques de I Tim., V, 1, et Tit., I, 5, Jérôme conclut : *In utraque epistola, sive episcopi, sive presbyteri (quamquam apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis, hoc ætatis), jubentur monogami in clerum eligi.* Nous avons encore l'identité du prêtre et de l'évêque affirmée, vers 391 ou 392, *In Agg.*, II, 11, t. XXV, col. 1406. Il y est dit que saint Paul, écrivant à Timothée, détermine les qualités requises dans un évêque, et celles-ci sont brièvement énumérées. Ensuite le commentateur ajoute : *Et ne hoc casu dixisse videretur, ad Titum quoque super presbyteris (quos et episcopos intelligi vult) ordinandis, eadem cautela servatur;* puis il cite Tit., I, 5 sq.

2° *Idées de saint Jérôme que supposent ces textes.* De ces extraits, en tenant compte de ce que Jérôme a écrit ailleurs, nous pouvons, ce semble, dégager les conclusions qui suivent, comme résumant l'ensemble de ses idées sur la nature et l'origine de l'épiscopat.

1. *Situation primitive.* — A l'origine, *apud veteres*, les communautés chrétiennes étaient gouvernées par un collège de prêtres : *communi presbyterorum consilio Ecclesiæ gubernabantur.* Il n'y avait point de différence entre prêtres et évêques; dans les textes apostoliques, πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι sont termes synonymes et fonctions identiques, avec cette seule nuance, que le premier indique plutôt l'âge, et le second, la charge, le rôle social. Ceci est affirmé de bien des façons et répété avec une insistance remarquable : *Idem est ergo presbyter qui et episcopus*; *episcopum et presbyterum unum esse, et aliud ætatis, aliud esse nomen officii; eosdem episcopos illo tempore quos et presbyteros appellabant; indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus; quomodo unius civitatis Ephesi presbyteros vocans, postea eosdem episcopos dixerit*; *apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos et episcopos; eosdem esse presbyteros quos episcopos; eumdem esse episcopum atque presbyterum; presbyter et episcopus, aliud ætatis, aliud dignitatis est nomen; in episcopo et presbyter continetur; quamquam apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerint; presbyteris, quos et episcopos intelligi vult.* Voir les références ci-dessus.

Mais l'identité des πρεσβύτεροι et des ἐπίσκοποι admise, quelle était, au sens de Jérôme, leur dignité? Avaient-ils tous le caractère episcopal? étaient-ils, au gouvernement personnel et monarchique près, de vrais évêques? Quelques théologiens et exégètes l'ont cru. Cf. Dom Sanders, *op. cit.*, p. 301. Mais une seule chose est claire : c'est que la question n'est posée nulle part, en termes formels ou approximatifs, dans les écrits de Jérôme. Peut-être même ne s'est-elle jamais formulée bien distincte dans son esprit. Si, malgré tout, on veut essayer de pénétrer le fond plus ou moins confus de sa pensée, on devra avouer qu'il reste assez incertain et à peu près insaisissable. D'un côté, la façon générale de parler et de raisonner semblerait indiquer une tendance à expliquer la synonymie primitive des deux vocables ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος en ramenant le premier à la signification désormais usuelle du second, et non inversement. Le changement introduit par « la coutume » ou par un « décret » quelconque, l'auteur parait l'avoir conçu et nous le présenter avant tout comme une élévation d'un des membres du presbytérium, un accroissement de son pouvoir. Un presbytre aurait été choisi parmi le corps des presbytres, pour « être préposé aux autres », pour être « placé en un rang supérieur », pour être seul désormais à porter le nom d'évêque et à « faire l'ordination »; et certes « des évêques tels que ceux ainsi dénommés actuellement, il ne put jamais y en avoir plusieurs dans une même ville : *et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant.* » Mais supposer dans les presbytres des premiers temps le caractère épiscopal, qu'ils n'ont plus aujourd'hui, n'est-ce pas se représenter le changement plutôt, comme une diminution de la généralité des πρεσβύτεροι, qui tous, à l'exception d'un seul, auraient perdu à la fois et leur participation antérieure au gouvernement et la plénitude du pouvoir sacerdotal? D'autre part cependant la comparaison avec des diacres qui éliraient parmi eux un archidiacre conduirait aisément à une interprétation opposée de la pensée de Jérôme, puisque l'archidiaconat n'implique aucun changement dans le pouvoir d'ordre. En résumé, il y a là un problème d'exégèse ou de psychologie personnelle qui reste ouvert.

Au surplus, le gouvernement en commun ne nous est pas donné comme le régime de toutes les Églises sans exception. Jérôme admettait, même pour cette époque, l'existence d'Églises épiscopales, c'est-à-dire soumises chacune à un pasteur unique, à un évêque. Tel est le cas notamment pour Alexandrie, pour Jérusalem, pour Rome, pour Smyrne, pour d'autres villes de l'Asie Mineure, ainsi qu'il résulte de textes très explicites : *Alexandriæ a Marco evangelista presbyteri semper unum ex se electum episcopum nominabant*, cf. plus haut, col. 966; *Jacobus, statim ab Apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatus, suscepit Ecclesiam. De viris*, n. 6, t. XXIII, 609. Le *De viris* contient encore des notices sur « Clément, quatrième évêque de Rome, mentionné par l'apôtre Paul dans ces paroles, Philip., IV, 3 : *Cum Clemente et cæteris cooperatoribus meis*; » sur Polycarpe, « disciple de l'apôtre Jean et ordonné par lui évêque de Smyrne; » sur saint Jean, qui « écrivit son Évangile, *rogatus ab Asiæ episcopis.* » *Ibid.*, 15, 17, 19. Toutes ces indications sont confirmées par la traduction de la *Chronique* d'Eusèbe, où nous lisons, à l'année 33, t. XXVII, col. 573, 574 : *Ecclesiæ Hierosolymorum primus episcopus, ab Apostolis ordinatus, Jacobus, frater Domini*; à l'année 44, col. 577, 578 : *Petrus Apostolus, natione Galilæus, christianorum pontifex primus, cum primum Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam proficiscitur, ubi evangelium prædicans XXV annis ejusdem urbis episcopus perseverat;* à l'année 45, col. 579, 580 : *Primus Antiochiæ episcopus ordinatur Evodius;* à l'année 64, col. 585, 586 : *Post Marcum evangelistam primus Alexandrinæ ecclesiæ episcopus ordinatur Annianus, qui præfuit annis XXII.*

2. *Situation nouvelle et définitive.* — Le régime presbytéral, dans les Églises où il fut d'abord en vigueur, n'était pas fait pour durer. Il se transforma, en effet, promptement en celui qui devait se perpétuer en tous lieux et dont Jérôme relève les traits caractéristiques Désormais il n'y aura plus, il ne pourra plus y avoir qu'un évêque par Église : *Certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant*; *ne quis contentiose in una Ecclesia plures episcopos fuisse contendat.* Tous les évêques sont les successeurs des Apôtres, ils en tiennent la place et en remplissent la fonction : *Omnes Apostolorum successores sunt; apud nos Apostolorum locum episcopi tenent. Epist.*, XLI, 3, t. XXII, col. 476. Investi de la plénitude du sacerdoce, l'évêque a seul, comme prérogative essentielle, le pouvoir d'ordonner des prêtres pour le service des diverses communautés: *Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod*

presbyter non faciat ? audiant episcopi, qui habent constituendi presbyteros per urbes singulas potestatem. Mais il est de plus supérieur aux prêtres par le pouvoir de juridiction, étant nécessairement seul de son rang en chaque église. Cette supériorité, dans les successeurs et héritiers légitimes des apôtres, est aussi légitime que réelle, bien qu'elle doive son origine historique à une loi de l'Église plutôt qu'à un précepte formel de Jésus-Christ : *Sicut presbyteri sciunt se ex Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit esse subjectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores; presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiore gradu collocatum, episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat.* L'exemple de Moïse, proposé à l'imitation des évêques, est une nouvelle preuve de leur supériorité : « Moïse avait le pouvoir de gouverner seul le peuple d'Israël »; de même, les évêques sont en droit de diriger seuls le troupeau qui leur est confié.

Il s'en faut donc, on le voit, qu Jérôme, quelles qu'aient été ses idées particulières sur la terminologie et sur l'organisation initiales dans l'Église, mette en question, à aucun degré, l'autorité de cette Église et la légitimité de sa hiérarchie. Il les respecte pleinement, sans prétendre y innover ou y réformer quoi que ce soit. La hiérarchie ecclésiastique, il l'admet tout entière; il la conçoit, la voit, la dépeint comme comprenant essentiellement trois degrés: l'épiscopat, le presbytérat, le diaconat. Très nombreux sont les endroits où figure explicitement cette énumération tripartite; j'indique, entre autres, à la suite de Dom Sanders : *Adv. Jovin.*, II, 34 sq., t. XXIII, col. 258; *In Mich.*, VII, 5 sq., t. XXV, col. 1220; *In Jerem.*, XII, 13, XXII, 1 sq., t. XXIV, col. 762, 811; *Epist.*, XLVIII, 10, 21, t. XXII, col. 500, 510; *In Ezech.*, XXXIV, XLV, 1 sq, XXXIII, 1 sq., XLVIII, 13, t. XXV, col. 328, 446, 319, 484; *Tract. in Psalm.*, *Anecd. Mareds.*, t. III, part. 2, p. 30, 48, 157, 189; *Tract. in Marc.* XI, 15-17, *ibid.*, p. 364; *Hom. in Matth.*, XVIII, 7-9, *ibid.*, p. 374; *In Malach.*, I, 7, *P. L.*, t. XXV, col. 1548; *In Matth.*, XXI, 12 sq, XVI, 19, t. XXVI, col. 151, 118; *Epist.*, CXXV, t. XXII, col. 1080; etc., etc. Dans beaucoup de ces passages, nous lisons que l'épiscopat est le plus haut degré ou bien qu'il est au-dessus du presbytérat, et partout il est nommé soit au commencement, soit à la fin de l'énumération, selon que celle-ci suit l'ordre descendant ou l'ordre ascendant.

C'est donc l'épiscopat qui tient la tête de la hiérarchie; et, par cette affirmation, le catholicisme se différencie du montanisme : *Apud nos apostolorum locum episcopi tenent; apud eos* (il s'agit des montanistes) *episcopus tertius est. Habent enim primos de Pepusa Phrygiæ patriarchas; secundos; quos appellant Cenonas; atque ita in tertium, id est, pene ultimum locum episcopi devolvuntur; quasi exinde ambitiosior religio fiat, si quod apud nos primum est apud illos novissimum sit. Epist.*, XLI, 3, t. XXII, col. 476. Il serait superflu de rappeler comment toute la correspondance de Jérôme témoigne de sa ferme croyance à l'autorité épiscopale. Il en recommande le respect au prêtre Népotien, *Epist.*, LII, 7, t. XXII, col. 583: *Esto subjectus pontifici tuo et quasi animæ parentem suscipe.* Sa lettre CXII, qui est adressée à saint Augustin, se termine par ces belles paroles, t. XXII, col. 931 : *Peto in fine epistolæ ut quiescentem senem olimque veteranum militare non cogas et rursum de vita periclitari. Tu, qui juvenis es et in pontificali culmine constitutus, doceto populos, et novis Africæ frugibus Romana tecta locupletato. Mihi sufficit cum auditore et lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare.*

Remarquons encore qu'il y a, dans l'Église, uniformité de hiérarchie, comme il y a unité et universalité de foi : *Et Galliæ, et Britanniæ, et Africa, et Oriens, et India, et omnes barbaræ nationes unum Christum adorant, unam observant regulam veritatis; ubicumque fuerit episcopus, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii.* D'ailleurs, ce sont les apôtres eux-mêmes qui, dans chaque province et, par conséquent, dans l'Église entière, ont institué des prêtres et des évêques : *Pecunia ergo prædicatio Evangelii est, et sermo divinus, qui dari debuit nummulariis et trapezitis, id est cæteris doctoribus, quod fecerunt et apostoli, per singulas provincias presbyteros et episcopos ordinantes. In Matth.*, XXV, 26-28, t. XXVI, col. 188. On peut donc dire en général que la hiérarchie prise *in globo* remonte aux apôtres; et ceux-ci, en l'établissant, se sont inspirés de l'organisation sacerdotale de l'Ancien Testament: *Et ut sciamus traditiones apostolicas sumptas de Veteri Testamento, quod Aaron et filii ejus atque levitæ in templo fuerunt, hoc sibi Episcopi et presbyteri et diaconi vindicent in Ecclesia.* Le *Dialogue contre les lucifériens*, n. 9, t. XXIII, col. 164, présente la prééminence de l'évêque comme un principe de bon ordre et d'unité dans l'Église, et, de plus, il rattache le pouvoir de donner le Saint-Esprit, en tant que prérogative épiscopale, au fait de la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres, au jour de la Pentecôte : *Quod si hoc loco quæris, quare in Ecclesia baptizatus nisi per manus episcopi non accipiat Spiritum Sanctum, quem nos asserimus in vero baptismate tribui, disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascensum Domini Spiritus Sanctus ad apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus, ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis... Ecclesiæ salus in summi sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quædam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficientur schismata quot sacerdotes.*

Que si l'on demande comment peut se concilier dans la pensée de saint Jérôme, l'affirmation d'évêques établis en toutes les provinces par les Apôtres avec le fait reconnu par lui de la plupart des églises dirigées, à l'origine, par un corps de prêtres, nous répondrons qu'il faut apparemment distinguer entre les degrés qu'exige la constitution générale et définitive de l'Église et les ministres que comportait l'organisation locale, simplement provisoire, d'une communauté. Toute Église chrétienne ou bien avait un siège épiscopal — cas d'ailleurs assez rare dans les premiers temps de la prédication apostolique, réserve faite, vers le déclin du siècle, du champ d'activité de saint Jean, de l'Asie Mineure —, ou bien ressortissait à la juridiction supérieure d'un apôtre ou d'un évêque sans siège fixe. Ainsi les Églises fondées par saint Paul étaient administrées par un corps de pasteurs, un collège de prêtres; mais l'Apôtre s'était réservé la haute direction de toutes. Toutefois la situation des communautés de la seconde catégorie, maintenue d'abord par égard pour l'autorité prééminente des apôtres fondateurs, devait, suivant leurs instructions, prendre fin, au plus tard, après eux pour faire place à l'organisation normale et commune. Cette hypothèse, conciliable avec l'ensemble des faits et des textes les plus anciens, semble répondre aussi à l'idée de Jérôme, en lui épargnant le reproche de contradiction. Au demeurant ce ne serait pas résoudre la difficulté, mais l'esquiver, en supprimant, une partie des données du problème, que de ne point tenir compte des nombreux témoignages concernant les églises épiscopales établies dès l'origine. Voir Michiels, *op. cit.*, p.423.

3. *Circonstances du changement.* — On comprend déjà, par ce qui précède, que le passage du gouvernement collectif au gouvernement unitaire ou monarchique se serait effectué d'assez bonne heure; il aurait eu lieu vraisemblablement, en certains endroits, du vivant même des apôtres. Le moment toutefois n'est nullement précisé. Jérôme dit bien : *Antequam diaboli*

instinctu studia in religione fierent...; postquam vero unusquisque eos quos baptizaverat suos putabat esse, toto orbe decretum est; et ailleurs : *quod autem postea unus electus est, qui cæteris præponeretur, in schismatis remedium factum est.* Mais il n'y a là que des indications fort vagues. Les paroles mêmes reproduites de l'Épître aux Corinthiens : *Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephæ,* ne vont pas directement à déterminer le temps; elles signifient seulement, sous forme de réminiscence historique, des faits et des conjonctures analogues aux incidents dont l'Église de Corinthe avait été le théâtre. De ce passage, ainsi que d'un passage analogue de la lettre CXLVI, il résulterait que le motif occasionnel du changement fut le désir de couper court au danger de divisions, à des rivalités ou naissantes, ou éventuelles, soit entre les simples fidèles, soit entre les membres du clergé : *ut unus superponeretur et schismata tollerentur; ut dissensionum plantaria evellerentur; in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet.* Mais rien ne permet de traduire, comme Funk, que, d'après Jérôme, il n'y eut d'abord que des prêtres, et que « l'épiscopat naquit dans la suite, quand l'un des prêtres, poussé par l'ambition, s'éleva au-dessus de ses collègues et créa une dignité supérieure à la prêtrise. » *Hist. de l'Église,* trad. française, 8e édit., t. I, p. 82. Attribuer la naissance de l'épiscopat au fait de quelques ambitieux, regarder donc le pouvoir épiscopal lui-même comme une usurpation, c'est chose qui ne se concevrait pas chez saint Jérôme, étant donnés ses principes et sa conduite, suffisamment caractérisés ci-dessus; c'est en outre une idée que ni les paroles de son commentaire, ni celles de sa lettre à Évangélus n'impliquent, qu'elles contredisent même clairement, car, sans exclure toute influence divine, elles assignent, comme cause efficiente et régulatrice de l'introduction du nouveau régime, l'action continue de l'Église : *ex Ecclesiæ consuetudine;* et comme mobile, non point des vues personnelles et ambitieuses, mais, au contraire, l'intention très naturelle et très louable de sauvegarder la paix et l'union contre toute tendance particulariste ou scissionnaire. Du reste, en dépit de l'expression : *toto orbe decretum est,* on aurait tort de songer à un décret formel et explicite; il s'agit bien plutôt d'une pratique qui a pu se généraliser graduellement; c'est ce qu'insinue du moins, sans parler du terme *consuetudo,* employé deux fois, cette autre phrase : *paulatim, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam.* A ce processus historique l'auteur a rattaché une conclusion morale : « Les prêtres se reconnaissent donc soumis, par la coutume de l'Église, à celui qui leur a été préposé qu'à leur tour les évêques sachent que, supérieurs aux prêtres par la coutume plus que par une disposition formelle du Seigneur, ils doivent gouverner leur Église en commun, *in commune debere ecclesiam regere.* Ainsi imiteront-ils Moïse, qui, investi du pouvoir de régir seul le peuple d'Israël, choisit cependant 70 vieillards pour rendre la justice avec lui.

4. *Droit divin et droit ecclésiastique comme base de l'épiscopat.* — Nul doute que, pour saint Jérôme l'évêque ne soit supérieur au prêtre; il lui est supérieur par la plénitude du pouvoir d'ordre, et aussi par le pouvoir de juridiction. Mais, en fait de juridiction, lui est il supérieur de droit divin ou de droit ecclésiastique? Le fondement du droit ecclésiastique est nettement affirmé, on ne saurait le contester. Toutefois cette affirmation n'est pas de forme exclusive; au contraire, elle contient une réserve, une restriction expresse : la supériorité dont il s'agit repose plus sur la coutume, la loi de l'Église, que sur une prescription formelle du Seigneur : *magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate.* Dans une question où l'exactitude est de si haut prix, ces deux petits mots : *magis quam,* ne sont nullement à dédaigner. On aurait donc tort d'admettre comme chose claire qu'aux yeux de saint Jérôme l'épiscopat est une institution purement ecclésiastique. » Cf. Batiffol, *Études d'hist. et de théol. positive,* 5e édit., Paris, 1907, p. 270. Celui-là ne dit pas « purement ecclésiastique », qui dit *plus ecclésiastique que divin*

Mais comment ne pas remarquer en outre que les propres principes de Jérôme auraient dû le conduire logiquement à affirmer la prééminence de droit divin? Dans sa pensée les apôtres étaient assurément d'institution divine ? Serait-il croyable que lui, le grand scripturaire, ait jamais perdu de vue les textes du Nouveau Testament qui proclament cette vérité? Or, il enseigne que « tous les évêques, en quelque lieu qu'ils soient, à Rome, à Gubbio, à Constantinople, à Reggio,... sont les successeurs des apôtres ; » que « chez nous », c'est-à-dire dans l'Église catholique, « ils tiennent la place des apôtres et occupent le premier rang. » La conclusion naturelle, c'est qu'héritiers légitimes d'un pouvoir divinement institué, ils sont eux aussi, en tant que dépositaires de ce pouvoir, d'institution divine.

Mais si notre analyse de la pensée de Jérôme et de ses conséquences logiques est conforme à la réalité, pourquoi attribue-t-il la supériorité des évêques au droit ecclésiastique, source simplement secondaire, plutôt qu'au droit divin, source première? C'est vraisemblablement parce que cette attribution peut être regardée comme fondée quand on considère la situation de fait, la subordination effective et quotidiennement sentie du clergé inférieur. On comprend qu'il y a en réalité une notable différence entre la dépendance d'un corps de pasteurs dirigeant seul une communauté, quoique sous le contrôle d'un apôtre, d'un supérieur habituellement absent, et la subordination d'un clergé effectivement gouverné par un évêque, présent à sa tête et y exerçant constamment son autorité. A des prêtres qui, groupés en une sorte d'aristocratie ou d'oligarchie, étaient jusque-là, dans une large mesure, maîtres de concerter et de régler eux-mêmes leurs mouvements, l'Église, en créant des sièges épiscopaux, donna des chefs à demeure, imposa une direction permanente; et à raison de cette transformation profonde, de cette substitution, pour le clergé inférieur, d'un rôle récepteur et passif à un rôle d'initiative à peu près indépendante, Jérôme a pu concevoir et placer dans la loi ecclésiastique la cause de la subordination des prêtres aux évêques. Cette vue paraît d'autant plus légitime que la création par l'Église de résidences épiscopales procède de l'intention de resserrer l'unité en concentrant partout le gouvernement dans les mains d'un seul. Cf. Michiels, *op. cit.*, p. 427.

Que si, après cela, dans l'affirmation répétée et fortement accentuée de l'identité primitive du presbytérat et de l'épiscopat, comme dans celle de l'origine ecclésiastique de leur inégalité, on veut voir quelque influence d'une tendance à pousser l'énergie de l'expression jusqu'à friser parfois l'exagération, je n'y contredirai point. L'allégation emprunte même une certaine vraisemblance au but poursuivi dans les deux documents à prendre en considération. La lettre à Évangélus, nous l'avons constaté et tout le monde en convient, a pour objet unique de repousser des prétentions exhorbitantes, bien faites pour émouvoir une âme à la fois très chatouilleuse sur le chapitre de l'orthodoxie et peu tendre dans la répression des abus; et l'on a compris comment il importait à la démonstration de la vérité d'égaler autant que possible les prêtres aux évêques. Mais le *Commentaire de l'épître à Tite,* I, 5, pourrait aussi avoir été influencé

en cet endroit par une intention de moralisateur, voire de censeur, suffisamment annoncée dès le début et confirmée par des développements subséquents : *Audiant episcopi, qui habent constituendi presbyteros per urbes singulas potestatem, sub quali lege ecclesiasticæ constitutionis ordo teneatur...; ex quo manifestum est, eos qui, Apostoli lege contempta, ecclesiasticum gradum non merito voluerint alicui deferre, sed gratia, contra Christum facere... At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficium facere, ut non quærant eos qui possunt Ecclesiæ plus prodesse sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti.*

5. *L'épiscopat à Alexandrie.* — La Lettre à Évangélus tire argument d'un usage particulier de l'Église d'Alexandrie, remontant à l'évangéliste saint Marc et conservé au moins jusqu'aux évêques Héraclas († 249) et Denys († 265) : dans cette ville l'évêque était élu régulièrement par les membres du presbyterium et parmi eux. Voir ci-dessus, col. 966. Ce passage, au jugement de beaucoup d'historiens, supposerait qu'à Alexandrie la consécration épiscopale était inconnue ou dévolue à de simples prêtres. Il est vrai que Jérôme n'y parle ni explicitement ni implicitement de consécration, que même sa pensée nous y apparaît comme se portant uniquement sur l'élection; c'est ce qui ressort et des termes de son affirmation : *Presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant,* et des deux comparaisons qu'il y joint : *Quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se quem industrium noverint et archidiaconum vocent.* Mais ce silence conduit-il nécessairement à la conclusion indiquée ci-dessus? n'est-ce pas plutôt que l'auteur fait simplement abstraction de l'ordination, comme de chose n'important pas à sa démonstration? Les deux hypothèses sont possibles *a priori*, et l'une et l'autre me paraissent soutenables, à considérer les paroles citées de Jérôme et l'intention principale qui le guide. Mgr Batiffol préfère la première : il la défend en ce sens que personne n'aurait songé à la nécessité d'une consécration. Pour lui, « Jérôme ne dit pas que le presbytérium ordonnait l'évêque d'Alexandrie, mais que le presbytérium élisait un prêtre, qui, par le fait de son élection se trouvait être évêque, comme s'il n'était besoin d'aucune ordination pour faire d'un prêtre un évêque. » *Études d'histoire et de théologie positive*, 5e édit., p. 271. Le passage et sa connexion avec ce qui précède pourraient donc se rendre ainsi : si évidente est l'identité originelle du presbytérat et de l'épiscopat que, jadis, aux prêtres d'Alexandrie, pour avoir un nouvel évêque il suffisait de choisir dans leurs rangs quelqu'un, qu'ils faisaient ensuite asseoir sur un siège élevé et proclamaient évêque, et qui était réellement et pleinement évêque par le seul fait de cette élection et de cette cérémonie.

Je pense toutefois avec le P. Prat, art. ÉVÊQUES, t. v, col. 1685, que l'autre explication, qui s'adapte aussi au texte et au but de l'auteur, emprunte au contexte subséquent un surcroît de probabilité : si la consécration n'a été ni mentionnée ni insinuée, c'est qu'il n'y avait aucune raison de le faire; elle est restée en dehors du champ de vision de l'écrivain, parce qu'elle était complètement étrangère et indifférente à son dessein. De quoi s'agissait-il, en effet? D'établir l'identité primitive des prêtres et des évêques. Une première preuve avait été tirée des textes du Nouveau Testament. Une seconde est demandée à l'ancienne coutume d'Alexandrie, qui, reconnaissant aux prêtres le pouvoir d'élire l'évêque et de le tirer du sein de leur collège, rehaussait par là-même la dignité du presbytérat. La preuve est concluante sans nul recours ni allusion à la consécration. « Si saint Jérôme ne parle pas de consécration, dit le P. Prat, c'est qu'il n'avait point à en parler. »

L'exemple historique d'une armée victorieuse qui décerne à son chef le titre d'*imperator*, et l'exemple hypothétique de diacres qui choisiraient parmi eux un archidiacre montrent mieux encore que, de fait, l'auteur ne songe qu'à un acte d'élection ou de désignation. Mais il y a plus : la preuve, ainsi proposée, va parfaitement au-devant de l'objection qui suivra : *Quomodo Romæ ad testimonium diaconi presbyter ordinatur?* A Rome, l'intervention des diacres était manifestement une déclaration antérieure à l'ordination; il ne viendra à l'idée de personne que des diacres aient été appelés à ordonner des prêtres. A cet usage romain la coutume alexandrine, conçue comme élection préalable à la consécration, s'oppose directement et adéquatement; elle va droit à confondre les sottes et intolérables prétentions des zélateurs du diaconat. D'autre part, Jérôme n'a pu même songer à attribuer la consécration épiscopale aux simples prêtres : une ligne plus loin, il les déclare incapables de toute ordination : *Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?*

Pour éclairer la relation de saint Jérôme et surtout pour confirmer la première interprétation, on a produit plusieurs documents postérieurs, auxquels il est difficile de reconnaître une valeur décisive. Ils sont au nombre de quatre : un texte de Sévère d'Antioche; un texte d'Eutychius; un texte des *Apophtegmata Patrum;* un texte d'Épiphane. Disons un mot de chacun. Mais remarquons d'abord que, quelle que soit la portée de ces documents, dès qu'ils n'ont pas Jérôme pour source ni pour objet, ils ne sauraient établir directement sa pensée; ils pourraient, tout au plus, l'éclairer indirectement, en nous aidant à mieux connaître les faits dont il nous parle. Sous bénéfice de cette remarque, voici une brève appréciation des textes.

Le témoignage de Sévère, le célèbre évêque monophysite d'Antioche, est celui qui pourrait avoir le plus de poids. Sévère appartient à la première moitié du VIe siècle, il était l'un des hommes les plus réputés de son temps pour l'ampleur de ses connaissances, et il vécut de longues années en exil à Alexandrie. Mais il ne nous dit pas autre chose que ceci : « L'évêque de la cité renommée pour son orthodoxie, la cité des Alexandrins, était primitivement établi par les prêtres; plus tard, conformément au canon qui a prévalu partout, leur évêque fut institué par la main des évêques. » Voir E. W. Brooks, dans le *Journal of theological Studies*, 1901, t. II, p. 612-613. Il n'y a pas là un seul mot qui ne puisse s'entendre de la simple élection. Personne ne s'avisera, je pense, de voir dans l'expression *par la main* une allusion au rite de l'ordination. Notre traduction française rend littéralement une traduction syriaque du texte grec, qui est perdu; et cette expression, en syriaque, est l'équivalent exact et ordinaire de la préposition *par*. On ne serait pas mieux fondé à nous objecter le fait qui a provoqué la déclaration de Sévère. Elle a été faite à propos du cas d'un certain Isaïe, qui, consacré évêque par un seul évêque, défendait la validité de sa consécration en s'appuyant sur un canon soi-disant apostolique. Sévère répond qu'on n'a pas le droit d'invoquer contre les usages ecclésiastiques des règles tombées en désuétude; et comme exemple de règles devenues caduques, il cite la coutume d'Alexandrie. Il est donc clair qu'il n'a point visé à alléguer un cas pareil à celui qu'il avait à résoudre : ici il s'agissait d'un *évêque*, unique consécrateur d'un autre évêque, tandis que la coutume particulière d'Alexandrie concerne l'intervention du *seul presbytérium* pour la promotion d'un des siens à l'épiscopat.

Eutychius, patriarche melchite d'Alexandrie de 933

à 940, nous a laissé des *Annales*, où nous lisons que saint Marc établit Ananias évêque d'Alexandrie et qu'il institua en même temps douze prêtres. A la mort d'Ananias, les prêtres avaient pour consigne de lui choisir parmi eux un remplaçant et d'imposer les mains à l'élu pour la consécration épiscopale. Après quoi il leur faudrait s'adjoindre un sujet nouveau, pour compléter leur collège, qui devait toujours compter douze membres. Cette règle fut en vigueur jusqu'au temps de l'évêque Alexandre, qui la supprima, ordonnant que ses successeurs fussent institués par les évêques de la province, *P. G.*, t. CXI, col. 982; voir aussi Gore, *The ministry of the christian Church*, Londres, 1889, p. 358. Mais, au sentiment de tous les critiques, l'autorité d'Eutychius est mince, soit à cause de l'époque tardive où il a vécu, soit parce qu'il ne cite pas sa source, soit, comme l'a déjà constaté Charles Gore, *loc. cit.*, parce qu' « il est d'une ignorance étonnante » et contredit sur plusieurs points le témoignage de Sévère, assurément mieux informé. On aura remarqué comment une de ses affirmations contredit aussi le système de Mgr Batiffol, en tant qu'elle nous présente les prêtres comme les consécrateurs de l'évêque.

On a fait état d'un passage signalé par Dom Butler dans les *Apophlegmata Patrum*, *P. G.*, t. LXV, col. 341, et qui, selon lui, peut difficilement être postérieur au IVe siècle. Des hérétiques sont venus trouver l'archimandrite Poemen, et ils se mettent à censurer et à calomnier l'évêque d'Alexandrie, l'accusant d'avoir été consacré par des prêtres. L'abbé, sans répondre à leurs allégations, ordonne de servir à manger à ces visiteurs étrangers et de les congédier ensuite en paix. On ne peut raisonnablement rien conclure du silence de Poemen, sinon qu'il considérait l'accusation comme entièrement dénuée de fondement. Quant au grief même, s'il signifie quelque chose dans la bouche des accusateurs, c'est avant tout qu'une telle consécration est chose inadmissible. Vouloir y découvrir une allusion à l'ancien régime alexandrin me paraît une supposition passablement fantaisiste, et Mgr Batiffol avoue qu'il n'ose s'y rallier.

Mais il se flatte, en revanche, de tirer quelque chose d'une phrase où saint Épiphane rapporte qu'à Alexandrie la coutume, à la mort de l'évêque, était de lui donner un successeur sur-le-champ, pour couper court aux agitations populaires qui auraient pu se produire : *Ἔθος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μὴ χρονίζειν* μετὰ *τελευτὴν ἐπισκόπου τοὺς καθισταμένους, ἀλλ' ἅμα γίνεσθαι, εἰρήνης ἕνεκα, τοῦ μὴ παρατριβὰς γένεσθαι ἐν τοῖς λαοῖς*. *Hæres.*, LXIX, 11, *P. G.*, t. XLII, col. 220. Il suivrait de là, semble-t-il, qu'on n'attendait pas, comme dans les autres cités, un moment favorable à la réunion des évêques de la province, mais que le clergé local pourvoyait lui-même et seul au siège vacant. Le dire de saint Épiphane est-il digne de toute confiance? Il est permis d'en douter, puisque, selon Mgr Batiffol, son auteur l'étaie d' « une histoire controuvée », en donnant Achillas comme successeur d'Alexandre († 328), dont il est en réalité le prédécesseur. En outre, j'avoue ne pas comprendre de quel droit on invoque un fait de l'année 328 pour établir la réalité et le sens d'une coutume qu'on a déclarée abolie au plus tard en 325; je lis, en effet, dans Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 276 : « Ce canon (le 4e de Nicée) ne pouvait pas ne pas supprimer le vieil usage alexandrin, si ce vieil usage subsistait encore en 325, comme nous le pensons. »

En résumé, j'estime que les quatre textes postérieurs, s'ils projettent un peu de lumière sur le témoignage de Jérôme, n'ajoutent rien, en particulier, à la vraisemblance de la première explication et qu'ils la laissent peut être moins vraisemblable que l'explication opposée.

Sur les origines de l'épiscopat et les discussions dont elles ont été l'objet, les trois ouvrages cités ci-dessus, de Michiels, Sanders et Batiffol, suffiraient peut-être à donner une idée très sommaire. Mais il n'est pas un point de l'histoire de l'Église qui ait été plus fréquemment agité et plus diversement résolu. Il serait fastidieux et il est impossible d'énumérer tous les livres qui y ont été consacrés. La plupart, qui traitent en même temps de la pensée de S. Jérôme, sont malheureusement dominés, en Angleterre surtout, par le préjugé confessionnel du presbytérianisme. Une bibliographie assez complète de la question a été donnée par le P. Prat, art. ÉVÊQUES, t. v, col. 1700, 1701.

IV. AUTRES POINTS DE DOCTRINE. — Saint Jérôme fut avant tout un scrutateur de l'Écriture, un exégète et un critique. C'est donc sa doctrine scripturaire qui nous intéresse spécialement. Voilà pourquoi nous avons voulu jusqu'ici recueillir ses enseignements concernant l'inspiration, l'inerrance et l'interprétation bibliques, en y joignant, comme nées et essentiellement dépendantes de l'exégèse du Nouveau Testament, ses vues sur la nature et l'origine de l'épiscopat. En dehors de ce domaine spécial, c'est-à-dire des questions qui relèvent directement de la critique et de l'herméneutique sacrées, on pourrait glaner dans le vaste champ de ses œuvres complètes des textes, des arguments en faveur de presque tous les points de la doctrine catholique. Non seulement il a démasqué et combattu les erreurs de son temps, celles d'un Helvidius, d'un Jovinien, d'un Vigilantius, d'un Pélage, des lucifériens, des allégoristes outranciers, mais il ne manque pas, dans ses commentaires, de noter, partout où il les rencontre sur son chemin, les erreurs antérieures et d'en motiver la condamnation. Ainsi fait-il pour les judaïsants, pour le gnosticisme, ses formes multiples et leurs représentants, pour le manichéisme, le montanisme, le millénarisme, les rebaptisants; ainsi, pour toutes les hérésies contre les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, qu'elles s'appellent monarchianisme, patripassianisme, arianisme, etc. Faut-il rappeler ses enseignements sur la virginité, sur la pratique des conseils évangéliques, qui a pris corps dans l'état monastique, sur le culte des images, de la croix et des reliques? Nous avons aussi indiqué en passant, sauf à y revenir bientôt, sa pensée sur la primauté romaine et sur la nécessité de demeurer uni à l'Église. Mais parce que, sur tous ces articles et sur un bien plus grand nombre d'autres, écho fidèle de la tradition, docteur en parfaite communion de sentiment avec la généralité des docteurs et des Pères de l'Église, il n'apporte pourtant pas de développements personnels et nouveaux, nous jugeons inutile de dresser ici un inventaire de ses témoignages dogmatiques. Nous concentrerons plutôt notre attention sur deux vérités fondamentales touchant lesquelles ses idées forment un ensemble plus compréhensif : l'autorité et le caractère inviolables de la tradition doctrinale, la suprématie du pontife romain. Nous indiquerons ensuite un petit nombre de points sur lesquels son sentiment ne peut être suivi ou appelle des réserves.

1° *La tradition.* — Jérôme s'est toujours fait une loi de recueillir et de transmettre fidèlement la doctrine de ses devanciers; il est traditionnel par principe. Dans sa lettre à Ctésiphon, *Epist.*, t. CXXXIII, 12, t. XXII, col. 1160, il expose ainsi sa ligne de conduite : « Depuis ma jeunesse, — il y a de cela beaucoup d'années, — j'ai écrit bien des ouvrages; et toujours j'ai eu soin de ne dire à ceux qui me lisaient que ce que j'avais appris de l'enseignement public de l'Église; je me suis appliqué à suivre non les raisonnements des philosophes, mais la simplicité des apôtres; car je me rappelais ce texte : « Je perdrai la sagesse des sages et je rejetterai la science des savants », et cet autre : « Ce qui paraît en Dieu une folie est plus sage que la sagesse de tous les hommes. » I Cor., I, 19, 25. Aussi j'invite

sans crainte mes adversaires à passer au crible tout ce que j'ai écrit jusqu'à présent : s'ils trouvent quelque chose à reprendre dans les productions de mon petit esprit, qu'ils le dénoncent publiquement. Ou bien ils me blâmeront à tort, et je repousserai leurs calomnies; ou bien leurs critiques seront fondées, et j'avouerai mon erreur; j'aime mieux me corriger que de m'entêter dans des sentiments erronés. » « Ce que j'enseigne, dit-il ailleurs, *Epist.*, CVIII, 26, t. XXII, col. 902, je l'ai appris non de moi-même, c'est-à-dire de la présomption, maître détestable, mais des hommes qui ont illustré l'Église. » Et à ses amis Domnion et Rogatien il écrit, *Præf. in Paralip.*, t. XXIX, col. 407 : « A l'égard des Livres saints, jamais je ne me suis fié à mes propres forces, jamais je n'ai adopté pour guide mon opinion personnelle. J'ai pris l'habitude d'interroger sur les choses que je croyais savoir et, à plus forte raison, dans les cas où je doutais. »

Pour Jérôme, la tradition apostolique est la règle suprême de la foi, et vainement essaierait-on de lui opposer l'autorité de l'Écriture. Voici comment il clôt et résume en quelque sorte toute sa dissertation *Contre les lucifériens*, t. XXIII, col. 181, 182 : « Je vous dirai brièvement et clairement le fond de ma pensée. Il faut demeurer dans l'Église, qui, fondée par les apôtres, subsiste encore aujourd'hui. Si vous entendez, où que ce soit, des gens qui se disent chrétiens emprunter leur nom à quelque autre que le Seigneur Jésus-Christ, comme font les marcionistes, les valentiniens, les montagnards ou campites, soyez persuadé qu'ils ne sont pas l'Église du Christ, mais la synagogue de l'Antéchrist. Ce sont eux que l'Apôtre a annoncés (sous cette dernière dénomination), cela résulte du fait même de leur institut on postérieure. Et qu'ils ne se bercent pas d'illusions, pensant tirer leurs doctrines des textes scripturaires. Le diable même parfois a invoqué l'Écriture. Mais l'Écriture, ce n'est pas la lettre, c'est le sens. Au fait, si nous nous attachions à la lettre, nous risquerions, nous aussi, de nous créer de nouveaux dogmes et d'affirmer qu'on ne doit pas admettre dans l'Église ceux qui ont des chaussures ou qui possèdent deux tuniques. »

Non seulement l'Écriture, bien comprise, ne peut être contraire à la tradition, mais c'est à la tradition et à l'autorité gardienne de la tradition qu'il faut demander l'interprétation de l'Écriture. Cette loi est nettement indiquée dans une lettre à Paulin de Nole, *Epist.*, LIII, t. XXII, col. 543, 544. L'Éthiopien, ministre de Candace, « lisait le prophète Isaïe; et à Philippe, qui lui demandait : « Comprends-tu ce que tu lis? » il répond : « Comment le comprendrais-je, si quelqu'un ne me l'explique? » Pour moi, s'il m'est permis de parler de ma personne, je le dirai : je ne suis ni plus saint, ni plus zélé que ce serviteur, qui, laissant la cour de sa souveraine, était venu au temple du fond de l'Éthiopie, c'est-à-dire des extrémités du monde; qui aimait et estimait la science divine au point de lire les Écritures sur son char, et qui cependant, tout occupé qu'il était à feuilleter, à méditer et à relire les oracles du Seigneur, ignorait encore celui qu'il adorait dans le Livre sacré sans l'y reconnaître. Philippe vint, il lui découvrit ce Jésus caché sous l'écorce de la lettre. Oh! l'admirable puissance d'un maître! En un instant l'Éthiopien croit, il est baptisé, il devient fidèle et saint; il était disciple, désormais il est lui-même maître. »

Puisque tels étaient l'estime et l'amour de Jérôme pour la doctrine traditionnelle, il ne faut pas s'étonner qu'il ait mis tout en œuvre pour la connaître. La plupart des voyages qu'il entreprit et des hautes relations qu'il rechercha dans sa jeunesse n'avaient point d'autre but. Il voulait voir de près, autant que possible, les origines de la foi et interroger les maîtres les plus célèbres. C'est pour cette raison qu'encore adolescent il aimait fréquenter et entretenir, à Concordia, près d'Aquilée, ce vieillard presque centenaire, nommé Paul, qui, dans sa jeunesse, avait connu à Rome un secrétaire de saint Cyprien. *Epist.*, X, *ad Paulum senem*, t. XXII, col. 343, 344; *De viris*, n. 53, t. XXIII, col. 661. C'est poussé par le même désir qu'il alla entendre Apollinaire, à Laodicée, Didyme, à Alexandrie, Grégoire de Nazianze, à Constantinople. *Epist.*, LXXXIV, 3, t. XXII, col. 745.

Enfin, si fort, si ancré dans l'âme de Jérôme était le sens traditionnel, que maintes fois il l'a emporté sur les répugnances du critique ou sur certains préjugés qui lui avaient peut-être été infusés par les maîtres juifs auxquels il dut avoir recours. Bien qu'en principe il rejette l'authenticité des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, il en fait souvent usage : « Il appelle l'Ecclésiastique une Écriture divine, » remarque M. Trochon. « Il cite le livre de la Sagesse comme Écriture; il l'emploie avec d'autres textes des livres protocanoniques, comme ayant une autorité égale. Dans ses commentaires sur l'Épître aux Galates, il allègue successivement un verset du livre de la Sagesse, un verset de l'Épître aux Romains, un verset de I Corinth. et un verset deutérocanonique de Daniel. Il réfute l'hérésie pélagienne par le témoignage des parties deutérocanoniques de Daniel, qu'il cite comme appartenant au livre de ce prophète. Dans son Commentaire sur le prophète Nahum, il prouve, par un autre verset deutérocanonique de Daniel et par l'autorité d'Ézéchiel, qu'Israël a été appelé race de Chanaan à cause de ses crimes. » Trochon, *La Sainte Bible. Introd. générale*, IIIe partie, p. 149. Voir aussi, l'art. CANON, t. II, col. 1577, 1578.

2° *La Primauté romaine.* — La tradition apostolique se conserve dans l'Église et par l'Église. C'est de la bouche des ministres de l'Église que tous, comme l'eunuque de la reine Candace, nous devons la recevoir Pour lui rester fidèle, « il faut demeurer dans l'Église qui existe aujourd'hui telle qu'elle a été fondée par les apôtres. » *Adv. lucif.*, *loc. cit.* Mais l'enseignement de l'Église, à son tour, se résume et se concrétise dans celui de son chef visible. « Respecter les bornes traditionnelles, » c'est en définitive adhérer à « la foi romaine, qui a été louée par saint Paul. » La primauté de l'évêque de Rome est on ne peut plus catégoriquement affirmée par saint Jérôme; il y voit la réalisation nécessaire de la parole de Jésus consignée en Matth., XVI, 17-19. Il sait que la solidité et l'unité de l'Église en dépendent; il proclame que « l'Église est fondée sur Pierre, seul choisi parmi les douze apôtres, afin que la désignation d'un chef écartât les dangers de scission : *Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio.* » *Adv. lucif*, 26, *P. L.*, t. XXII, col. 247. La promesse faite à Pierre de l'établir fondement de l'Église, fondement indestructible et immuable, empruntant son indestructibilité et son immutabilité au Christ comme fondement principal, est rappelée en une foule d'endroits, par exemple, *In Matth.*, XVI, 18, t. XXVI, col. 117; *Advers. Pelag.*, l. I, 14, t. XXIII, col. 506; *In Ezech.*, XLI, 8, t. XXV, col. 399; *Epist.*, XLI, *ad Marcellam*, 2, t. XXII, col. 475. Voir card. Marini, *Hieronymus doctrinæ de Romanorum Pontificum primatu penes orientalem Ecclesiam testis et assertor*, dans *Miscellanea Geronimiana*, p. 183 sq. La foi de Pierre, comme son pouvoir souverain, est passée aux pontifes de Rome. Voilà pourquoi la foi romaine est inaltérable et d'une virginale pureté, pourquoi aussi quiconque s'y conforme est par là-même à couvert de tout reproche. « Elle a été louée par le grand Apôtre. » — Jérôme revient sans cesse sur cet argument — « et elle est inaccessible aux artifices du langage et aux sophismes;

quand même un ange viendrait la contredire, elle reste immuable, garantie qu'elle est par le témoignage de Paul : *Attamen scito romanam fidem, apostolica voce laudatam, ejusmodi præstigias non recipere; etiamsi angelus aliter annuntiet quam semel prædicatum est, Pauli auctoritate munitam non posse mutari.* » *Apol. adv. libr. Rufini*, 11, t. XXIII, col. 466. On a reproché à Jérôme « ce qu'il avait écrit contre Helvidius, pour défendre la perpétuelle virginité de Marie; mais est-ce que Damase, le virginal gardien de la virginité doctrinale de l'Église, a trouvé quelque chose à y reprendre ? » *Epist.*, XLVIII, *ad Pam.*, 18, t. XXII, col. 508.

Nous avons parlé, col. 895, du malheureux schisme d'Antioche, où les questions de terminologie et de doctrine théologiques se mêlaient aux rivalités de personnes. On a vu comment Jérôme inclinait fortement du côté de l'évêque Paulin et combien vivement il désirait le maintien des anciennes formules trinitaires. Néanmoins c'est de Rome qu'il attend une direction sûre et obligatoire ; et il la suivra, il le promet, quoi qu'il en puisse coûter à son amour-propre et même à sa raison. « J'ai cru, écrit-il au pape Damase, qu'il était de mon devoir de consulter la Chaire de Pierre et cette foi romaine louée par l'Apôtre; je cherche la nourriture de mon âme là où j'ai reçu autrefois la robe du baptême. Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre. Votre grandeur m'effraie, mais votre bonté m'attire. C'est au successeur du Pêcheur et au disciple de la croix que je m'adresse. Ne voulant point d'autre chef suprême que le Christ, je me tiens en communion avec votre Béatitude, c'est-à-dire avec la Chaire de Pierre, c'est sur cette pierre, je le sais, que l'Église a été bâtie : *Ego nullum primum, nisi Christum, sequens, Beatitudini tuæ, id est, Cathedræ Petri, communione consocior; super illam petram ædificatam Ecclesiam scio.* Celui-là est un profane, qui mange l'agneau pascal hors de cette demeure. Si quelqu'un n'est pas dans l'arche de Noé, il sera submergé par le déluge. » Conséquent jusqu'au bout avec ses principes, leur immolant donc ses sympathies et opinions propres, Jérôme continue : « Je ne connais point Vital, je rejette Mélèce, j'ignore Paulin. Quiconque n'amasse pas avec vous dissipe; quiconque n'est pas au Christ est à l'Antéchrist. » Sans doute, ce n'est pas avec joie, ce n'est pas même sans faire violence à ses sentiments intimes, qu'il accepterait l'expression des *trois hypostases*, il le déclare d'un ton amer, presque hautain; mais plus sa répugnance est vive, plus aussi, en la surmontant, il reconnaîtra le principe d'autorité et la nécessité absolue de l'obéissance. « Il devrait nous suffire, poursuit-il, d'affirmer une substance et trois trois personnes subsistantes, parfaites, égales, coéternelles. Il n'y a donc pas lieu, sauf votre avis, de parler de trois hypostases, mais d'une seule. » Toutefois la conclusion dernière, la résolution pratique reste toujours celle d'une soumission inconditionnelle : « Décidez de grâce, s'il vous plaît, et je confesserai sans crainte trois hypostases : Je supplie votre Béatitude, par le Sauveur crucifié, par la Trinité consubstantielle, de m'adresser par écrit l'autorisation soit de taire, soit d'employer cette formule. » *Epist.*, XV, t. XXII, col. 355 sq. Comme la réponse de Damase se faisait attendre et que, de toutes parts, le solitaire de Chalcis était sollicité, tourmenté même, une nouvelle supplique, partit pour Rome, plus pressante encore que la première; et elle redisait le même hommage à la primauté : « Au milieu des trois factions qui s'efforcent de m'attirer à elles, au milieu des moines qui m'entourent et dont l'ancienneté tend à m'en imposer, je ne cesse de crier : Celui-là est mon homme, qui se tient uni à la Chaire de Pierre : *Ego interim clamito : si quis cathedræ Petri jungitur, ille meus est.* C'est pourquoi je conjure votre Béatitude de me faire savoir par une lettre avec qui je dois vivre en communion dans ces régions syriennes. Ne dédaignez pas mon âme; le Christ est mort pour elle. » *Epist.*, XVI, col. 358.

La ligne de conduite et de croyance qu'il avait adoptée pour lui-même et qu'il suivait fidèlement, Jérôme l'inculquait aux autres; et cette pleine soumission de cœur et d'esprit qu'il témoignait à Damase, il la savait due au pontife romain comme tel, quel que fût son nom, quelle que fût sa personne. Traçant à Démétriade une sorte de programme ou de règle de vie à l'usage des vierges chrétiennes, il lui disait : « J'allais presque oublier ce qui est ma recommandation principale. Quand vous étiez enfant, l'évêque Anastase, d'heureuse et sainte mémoire, gouvernait l'Église romaine. Alors s'éleva des régions de l'Orient une furieuse tempête, une hérésie, qui menaçait de souiller et d'ébranler cette foi immaculée qui a été louée par l'Apôtre. Mais ce pontife, très riche dans sa pauvreté, avec une sollicitude tout apostolique, sut écraser aussitôt la tête de l'hydre pernicieuse et faire taire ses horribles sifflements. Si j'en crois mes craintes et même certaines rumeurs, les germes empoisonnés survivent en quelques personnes et tendent à se multiplier. C'est pourquoi, d'un cœur qu'anime à votre égard un sentiment de pieuse charité, je vous rappelle qu'il faut vous attacher à la foi de saint Innocent, qui, successeur et fils du pontife nommé ci-dessus, occupe la Chaire apostolique; gardez-vous, si prudente et si avisée que vous vous estimiez, d'accueillir une doctrine étrangère. » *Epist.*, CXXX, 16, col. 1120.

3° *Affirmations ou opinions qui appellent des réserves.* — 1. Malgré son application à interroger les sources de la foi, Jérôme était homme et, comme tel, sujet aux influences humaines très diverses qui conduisent à l'erreur. Laissons de côté des inexactitudes et des opinions erronées sur des questions de faits ou de détails, inexactitudes et opinions imputables en partie à la multiplicité de ses occupations ou à la précipitation avouée de plusieurs de ses travaux. Mais est-il étonnant que, même en des matières intéressant la religion et la croyance religieuse, il n'ait pas toujours saisi clairement toute la vérité, qu'en quelques cas il se soit trompé de bonne foi ? Il s'est manifestement trompé touchant le canon des livres de l'Ancien Testament, comme on peut le voir au mot CANON, t. II, col. 1577, 1578; et ici on peut soupçonner la tradition juive d'avoir obscurci à ses yeux la lumière de la tradition catholique. Nous avons signalé plus haut, col. 965 sq., les incertitudes qui subsistent sur sa pensée concernant le droit divin de l'épiscopat unitaire et monarchique.

2. *Éternité des peines de l'autre vie.* — Sa doctrine eschatologique n'est pas non plus très claire ni très cohérente dans toutes ses parties; et quand on en considère l'ensemble, on est porté à en faire remonter la responsabilité à Origène : même lorsqu'il eut secoué avec éclat l'autorité doctrinale de l'illustre Alexandrin, des traces d'origénisme demeurèrent peut-être dans son esprit. En présence de certains passages de ses écrits, on est fondé à se demander s'il ne doutait pas, sinon de l'éternité des peines de la vie future en général, du moins de leur éternité pour les pécheurs baptisés qui n'auraient pas été saisis par la mort dans l'incrédulité, l'apostasie ou le blasphème. Pour la réponse à cette question, il n'y a pas unanimité parmi les théologiens et exégètes catholiques. Produisons les principales pièces du procès.

Dans son *Commentaire sur Isaïe*, LXVI, 24, t. XXIV, col. 678, Jérôme parle de « ceux qui croient que les tourments des damnés prendront fin un jour, » il rapporte les endroits de l'Écriture qu'on invoque en

faveur de ce sentiment, puis il ajoute : « On allègue ces témoignages en vue d'établir qu'après les peines et les tourments viendra un soulagement, *futura refrigeria*, qu'il est nécessaire maintenant de tenir caché à ceux pour qui la crainte est bonne et que la perspective des supplices doit retirer du péché. C'est là un point qu'il nous faut abandonner à la connaissance de Dieu seul, dont les châtiments, comme les miséricordes, sont exactement mesurés, *in pondere sunt;* il sait qui il doit condamner, comment et pour combien de temps. Contentons-nous de redire ces mots, qui conviennent à l'humaine faiblesse : *Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me.* Au diable et à tous les négateurs et impies qui ont dit dans leur cœur : « Dieu n'est pas, » des supplices éternels sont réservés, et nous le croyons. Mais pour les pécheurs et les impies restés chrétiens, dont les œuvres devront subir l'épreuve et la purification du feu, nous attendons du Souverain Juge une sentence modérée et dont la clémence ne sera pas absente : *Moderatam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam judicis.* »

De même, *Adv. pelagianos*, I, 28, t. XXIII, col. 522, nous lisons : « Si Origène ne croit à la perte (définitive) d'aucune créature raisonnable, et s'il prétend que le diable se convertira, que nous importe à nous, qui affirmons la perte éternelle du diable, de ses satellites et de tous les impies et prévaricateurs, et qui ajoutons que les chrétiens surpris dans l'état de péché seront sauvés après avoir subi une peine ? »

Vallarsi prétend donner à ces passages une interprétation orthodoxe ou n'y voir qu'une opinion simplement rapportée, mais non approuvée par l'auteur. Toutes les expressions qui nous étonnent à première vue peuvent peut-être s'entendre de fautes non graves ou d'une simple mitigation des peines; et, dans ce dernier cas, nous retrouverions la pensée de Jérôme, reprise et défendue comme hypothèse plausible, dans quelques théologiens modernes, tels que M. Émery, le P. Faber, Mgr de Pressy. — Dom Remy Ceillier, Daniel Huet et Petau se refusent à cette exégèse bénigne. Du moins devra-t-on croire qu'ici encore la pensée de Jérôme a varié, que la tradition catholique s'est trouvée en lutte dans son esprit avec les influences origénistes et qu'elle en a souvent triomphé. Plus d'une fois, en effet, il affirme, dans son inflexible sévérité, la doctrine catholique. A remarquer d'abord, *In Ecclesiasten*, XI, 3, t. XXIII, col. 1102, à propos du verset : *Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit*, ces paroles du commentateur : « Vous êtes pareil à un arbre; quelque longue que soit votre vie, vous ne subsisterez pas toujours. La mort, comme un vent violent, vous renversera; et de quelque côté que vous tombiez, vous demeurerez là où votre dernier jour vous aura laissé, soit qu'il vous ait trouvé dur et impitoyable, soit qu'il vous ait trouvé riche en miséricorde : *Ubicumque cecideris, ibi jugiter permanebis.* » En outre, *In Galatas.*, V, 19-21, t. XXVI, col. 414-418, après avoir expliqué une à une les diverses fautes, au nombre de quinze, qui, selon saint Paul, excluent du royaume de Dieu, l'auteur fait cette réflexion, *ibid.*, col. 418 : « Et nous nous flattons de conquérir le royaume de Dieu, pourvu que nous ne soyons pas coupables de fornication, d'idolâtrie ou de maléfices! Mais les inimitiés, les contentions, la colère, les querelles, les dissensions, l'ivrognerie aussi, et d'autres fautes que nous tenons pour légères nous excluent du royaume de Dieu. Au demeurant, il importe peu que nous soyons exclus de la béatitude pour un ou pour plusieurs de ces articles, vu que chacun d'eux en exclut également. » Enfin, *In Jonam*, III, 6, t. XXV, col. 1142, Jérôme s'élève avec force contre ceux qui rêvent pour « toutes les créatures raisonnables, qu'elles aient été vertueuses ou adonnées au vice, une restauration universelle et un sort égal : après un nombre infini de siècles, » et, en attaquant cette thèse, il défend sans ombre de restriction la thèse diamétralement opposée. Si ces rêveurs ont raison, dit-il, « quelle différence alors entre une vierge et une prostituée ? Quelle différence — la question même est un blasphème — entre la Mère de Dieu et les filles publiques ? Gabriel et le diable, les apôtres et les démons, les prophètes et les faux prophètes, les martyrs et leurs persécuteurs auraient-ils même rang et même sort ? Supposez tous les délais qu'il vous plaira, multipliez les années et les siècles, entassez tourments sur tourments durant des périodes innombrables : si la fin de tous est pareille, tout ce qui est passé ne compte plus pour rien, parce que nous ne nous mettons pas en peine de ce que nous aurons été, mais de ce que nous serons éternellement. »

Si l'on compare entre eux tous ces extraits, on est bien forcé de reconnaître qu'ils accusent dans la pensée de Jérôme un véritable flottement, l'absence d'une conviction nette et fixe : si parfois il semble douter de l'éternité des peines des damnés, la nier même pour certaines sortes de crimes commis par des chrétiens, ailleurs, et peut-être plus souvent, il paraît l'admettre non moins clairement, sans distinction de chrétiens et de païens, pour toutes les fautes qui seront trouvées graves devant Dieu, quel que soit le nom et quelle que soit l'indulgence dont le monde essaie de les couvrir, fussent-elles de la catégorie que son langage fallacieux appelle fautes de faiblesse.

3. *Pouvoir d'absoudre.* — Saint Jérôme parle du pouvoir d'absoudre dans son *Commentaire sur S. Matthieu*, XVI, 19. *Et tibi dabo claves regni cœlorum; et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cœlis.* Et à qui lirait ses réflexions trop rapidement et sans tenir compte de la sévérité avec laquelle il poursuit habituellement les abus réels ou possibles, il pourrait sembler avoir dénié aux prêtres un véritable pouvoir d'absoudre, ne leur avoir reconnu qu'un pouvoir déclaratif de l'absolution obtenue d'ailleurs. Voici ce qu'il dit du verset en question, t. XXVI, col. 118 : « Faute de comprendre ce passage, des évêques et des prêtres, subissent quelque atteinte de l'orgueil pharisaïque, et ils en viennent ou à condamner des innocents ou à croire qu'ils délient des coupables; mais devant Dieu, ce n'est pas la sentence sacerdotale, ce sont les dispositions des accusés qui comptent : *cum apud Deum non sacerdotum sententia, sed reorum vita quæratur.* Nous lisons dans le Lévitique, c. XI, qu'ordre est donné aux lépreux de se présenter aux prêtres, afin que s'ils ont réellement la lèpre, ils soient constitués impurs par le prêtre : *et si lepram habuerint, tunc a sacerdote immundi fiant;* non pas en ce sens que les prêtres les fassent réellement lépreux et impurs, mais en ce sens que, discernant le lépreux et celui qui ne l'est pas, ils puissent faire le départ de ceux qui sont purs (légalement) et de ceux qui sont (légalement) impurs. Comme donc le prêtre jadis faisait le lépreux pur ou impur, ainsi maintenant l'évêque et le prêtre ne lient pas ceux qui sont innocents ou ne délient pas ceux qui sont criminels; mais ils ont la charge, après avoir pris connaissance de la diversité des fautes, de savoir qui doit être lié et qui doit être délié : *sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter, non eos qui insontes sunt vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit qui ligandus sit, quive solvendus.* »

L'intention de Jérôme traçant ces lignes se révèle dès les premiers mots : il veut prémunir les ministres de Dieu contre l'orgueil et l'arbitraire dans l'exercice de leur juridiction spirituelle. Ils ne doivent point, dit-il, prononcer leur sentence sans tenir compte des disposi

tions du sujet. De même qu'ils se flatteraient vainement d'absoudre, qu'ils ne sauraient absoudre validement ceux qui, par leur attachement intérieur au mal, restent criminels, *noxii*, de même il ne leur appartient pas de refuser l'absolution aux pécheurs qu'un sincère repentir innocente déjà en quelque manière, *insontes*. La comparaison avec le sacerdoce de l'ancienne Loi n'a d'autre but que d'inculquer fortement l'humilité. Elle est d'ailleurs non seulement approximative, comme la plupart des comparaisons, mais, à parler rigoureusement, inexacte. Jérôme le sent bien et va rectifier dans un instant; en attendant, tout entier selon sa coutume, à la préoccupation du moment, il n'est pas homme à reculer, devant une expression emphatique ou légèrement paradoxale. Ici du reste l'inexactitude de la comparaison est corrigée par la phrase qui suit immédiatement, la dernière du passage cité : celle-ci dit clairement qu'on se présente au prêtre avant d'être lié ou délié, que c'est au prêtre à discerner après examen de chaque cas, qui devra être lié ou délié, absous ou privé d'absolution, et donc à prononcer en conséquence la sentence d'absolution ou de refus. Ajoutons que la pensée de Jérôme sur ce chapitre est certaine par ailleurs. Par exemple il attribue absolument au prêtre, entre autres prérogatives, le pouvoir des clefs, pour ouvrir le royaume des cieux, le pouvoir de juger, de devancer et d'annoncer par sa sentence la sentence de Dieu même : *Absit ut de his quidquam sinistrum loquar, quia, apostolico gradui succedentes, Christi corpus sacro ore conficiunt; per quos et nos christiani sumus. Qui, claves regni cœlorum habentes, quodam modo ante diem judicii judicant; qui sponsam Domini sobria castitate conservant. Epist.*, XIV, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 352.

Consulter, parmi les auteurs cités précédemment, surtout Schade; Largent, p. 169-206; y ajouter Dom Remi Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1861, t. VII.

J. FORGET.

2. JÉROME DE GORITZ, frère mineur capucin de la province de Styrie, secrétaire général de son ordre et prédicateur estimé de la fin du XVIIe siècle, mérite d'être signalé pour le service apprécié qu'il rendit en éditant un ouvrage qu'avait laissé manuscrit son compatriote et confrère, le P. François-Antoine de Goritz, nous voulons dire l'*Epitome theologiæ canonico-moralis omnes seorsim in 233 tabulis clare, distincte ac breviter materias practicas exhibens, confessariorum, examinatorum necnon examinandorum usibus accomodata.* In-4°, Rome, 1796. Les multiples rééditions qui furent faites de cette théologie en tableaux synoptiques, Venise, 1796, 1805, 1822, 1832; Lyon, 1821, 1825, 1829, 1837, 1841, 1845; Bassano, 1838, 1848; Naples, 1853, témoignent de la faveur qu'elle rencontra pendant un demi-siècle. Le P. François-Antoine avait été lecteur en théologie, custode général et ministre de sa province monastique; il mourut au mois de mars 1781 après cinquante-cinq années de vie religieuse. Quant au P. Jérôme il publia à notre connaissance une *Predica della susurrazione*, Lecce, 1796, et *Discorsi sette catechetico-morali sulli requisiti necessarj per fare una confessione giustificante*, Neustadt, 1802.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852; Hurter, *Nomenclator*, Inspruck, 3e édit., t. V *a*, col. 544.

P. EDOUARD d'Alençon.

3. JÉROME DE JÉRUSALEM, écrivain ecclésiastique grec, d'époque incertaine, auteur d'un traité de controverse avec les juifs. — Dans le dossier patristique qui forme la seconde partie de l'*Oratio III de imaginibus* attribuée à saint Jean Damascène, figure un bref fragment, relatif à l'adoration de la croix, qui est donné comme étant d'un certain Jérôme, prêtre de Jérusalem, *P. G.*, t. XCIV, col. 1409. Le même nom se trouve en tête de quelques scolies marginales d'un commentaire de Théodoret sur les Psaumes, conservé dans le ms. *Coislin. 80* de la Bibliothèque nationale de Paris. Voir par exemple f° 91 r°. Au début du XVIIe siècle l'érudit F. Morel avait lu cette même désignation en tête de deux fragments grecs un peu plus importants publiés successivement par lui en 1598 et 1612 sous ces titres respectifs : *De sensu gratiæ divinæ in baptismo et christianismi* (ou *notis christiani*) et *Dialogus christiani cum judæo.* De ces deux fragments Fabricius donna en 1712 une édition plus courte *Biblioth. græca*, t. VIII, p. 376 sq. C'est elle qui est passée en 1770 dans le t. VII de la *Bibliotheca patrum* de Gallandi, et de là dans *P. G.*, t. XL, col. 845-866. Depuis lors, Mgr Batiffol a proposé d'annexer aux *reliquiæ* de Jérôme de Jérusalem un fragment anonyme qui figure dans le ms. *854* du fonds grec de la Bibliothèque nationale, f° 220 v°-225 r° sous le titre : *Discussion des juifs Papiscus et Philon avec un abbé au sujet de la foi chrétienne.* Une incontestable parenté de pensées, de tenue générale et d'expression relie ce fragment aux deux morceaux publiés par F. Morel. Chose plus remarquable, le fragment anciennement connu et le texte inédit ont été utilisés ensemble par un auteur du IXe siècle dont les traités *adv. judæos* figurent à tort parmi les œuvres d'Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1204, 1228, 1240.

Cette démonstration, si on l'accepte, permet de reconstituer les grandes lignes de l'œuvre de Jérôme. Il s'agit d'une de ces nombreuses discussions religieuses entre un juif et un chrétien, dont le *Dialogue* de Justin constitue le prototype. Mgr Batiffol voudrait que le fragment relatif à la Trinité, *P. G.*, t. XL, col. 848-860, ait formé la première partie de l'œuvre; les débats sur le baptême et ses effets prendraient place assez bien vers la fin de l'entretien qui devait se terminer sans doute par le baptême du juif. *Ibid.*, col. 860-865. Entre deux on peut imaginer des discussions autour de la jeunesse de Jésus, ἀντιλόγια περὶ Χριστοῦ auxquelles se pourrait rattacher le fragment inséré dans le ms. *854*.

Sans être très profonde, la théologie de ces diverses pièces, ne laisse pas de mériter une étude. On remarquera la manière dont le chrétien prouve au juif la divinité du Fils, en le forçant à confesser d'abord la personnalité et la divinité de Saint-Esprit. La description des effets du baptême et de la grâce sanctifiante est assez poussée. La terminologie est celle d'une époque où les controverses christologiques du Ve siècle semblent oubliées. Le chrétien marque par exemple que Jésus est Fils de Dieu non par σχετικῶς comme les autres hommes, mais vraiment φυσικῶς.

Tous ces traits rendent impossible l'attribution du dialogue à un auteur du IVe siècle, comme l'avait fait d'abord Cave. Celui-ci identifiait ce Jérôme de Jérusalem avec un autre Jérôme, prêtre et moine, d'origine dalmate (!), auteur d'une histoire des solitaires d'Égypte que l'on trouvera à la suite de l'*Histoire lausiaque* dans les mss. *grec 853* et *Coislin. 83*, de la Bibliothèque nationale sous ce titre : ἑτέρα ἱστορία εἰς τοὺς βίους τῶν ἁγίων τῆς Αἰγύπτου, συγγραφεῖσα παρὰ Ἱερωνύμου μονάχου καὶ πρεσβυτέρου τοῦ ἐκ Δαλματίας. Cette identification n'est plus soutenue par personne. La découverte de Mgr Batiffol permet d'ailleurs de déterminer avec beaucoup d'exactitude la date de composition du dialogue. On lit dans le fragment inédit, f° 224 v°, 225 r°, que les juifs, depuis 670 ans n'ont plus ni autel, ni arche, ni prophète; et le fragment se termine sur une période assez ample où le chrétien montre le christianisme en possession d'une

royauté que ni les païens, ni les rois perses, ni les rois juifs, ni les *rois arabes* n'ont pu lui arracher. Tout ceci nous reporte à la première moitié du VIII[e] siècle, à l'époque même de l'activité de Jean Damascène, dont Jérôme de Jérusalem aura pu être un compagnon.

Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, t. I, p. 282; Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1712, t. VII, p. 376 sq.; Gallandi, *Veterum Patrum bibliotheca*, t. VII, prolegomènes, p. 18; Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. VI, p. 333; W. M. Sinclair, dans Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, t. III, col. 28-29; P. Batiffol, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*, dans la *Revue des questions historiques*, 1886, t. XXXIX, p. 248-255.

E. AMANN.

4. JÉROME DE PISTOIE, frère mineur capucin, naquit vers 1508 d'Alexandre Finugi et de Fiammetta Ippoliti. Un événement tragique lui fit quitter le monde : le matin même de son mariage, Madeleine Buti, qu'il venait d'épouser, tombait morte à ses pieds, sur le seuil de sa maison. En 1531 il entrait donc chez les mineurs observants et après quelques années il passait à la nouvelle famille des capucins. La malheureuse défection d'Ochin, leur supérieur, en 1542, le ramenait à l'observance. Définiteur de la province de Toscane, il était délégué pour la représenter au chapitre général tenu à Salamanque, en décembre 1552. C'est après s'être acquitté de cette honorable mission qu'il fit retour aux capucins. Dès 1555 il était élu définiteur général et il gouverna successivement les provinces de Toscane, 1558, de Naples, 1560 et de Bologne, 1566. Entre temps il assistait aux dernières sessions du concile de Trente. En 1567 il était de nouveau élu définiteur général. Pour se conformer aux décrets du concile, les supérieurs s'occupaient à ce moment d'une meilleure organisation des études dans l'ordre et instituaient à Rome une sorte de collège général, à la tête duquel on plaçait le P. Jérôme. Il avait été décidé que l'on enseignerait la doctrine de saint Bonaventure; mais les éditions en étaient rares. Pour y pourvoir, en grande partie par l'initiative du lecteur des capucins, *solertia congregationis fratrum capuccinorum, præsertim fratris Hieronymi Pistoriensis*, et grâce à la munificence du pape, *munificentia et liberalitate S. D. N. Pii V*, on commençait avec le concours du conventuel Antoine Posi, qui avait revu le texte et ajouté des notes marginales, une nouvelle édition du *Scriptum D. Bonaventuræ card. ac doct. seraphici ordinis minorum S. Francisci, in quatuor libros sententiarum*, 4 vol. in-8°, Rome, 1569, les deux premiers étaient imprimés avant la fin de 1568. Le texte et les notes de Posi passèrent presque sans changement dans l'édition Vaticane, exécutée, vingt ans plus tard, par l'ordre de Sixte-Quint. En cette même année 1568 saint Pie V choisissait le P. Jérôme pour son théologien et l'on dit aussi qu'il le voulait honorer de la pourpre, mais que l'humble religieux déclina cette dignité et recommanda au pape, pour la recevoir à sa place, Jules Antoine Santoro de Caserte, archevêque de Sainte-Séverine. La confiance du pontife se manifesta encore quand il nomma Jérôme supérieur des capucins qu'il envoyait comme aumôniers de la flotte, qui devait remporter la victoire si célèbre de Lépante. Notre religieux ne vit pas ce triomphe; le 29 novembre 1570 il mourait à Suda, dans l'île de Crète, victime de son dévouement au service de la garnison vénitienne que décimait la peste. En 1583 le cardinal de Sainte-Séverine faisait ramener ses dépouilles mortelles à Caserte, dans l'église du couvent des capucins.

Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. II, p. 241, écrit : *Servantur in tabulario sacræ Facultatis plura monumenta propositionum a fratribus minoribus contra fidem catholicam prædicatarum, a fr. Hieronymo de Pistorio, anno 1547.* Nous pensons que Jérôme était l'auteur des *Monumenta*, non des propositions. On veut qu'il ait fait paraître à Naples, 1564, *Quatre sermons sur l'Immaculée Conception*, en italien. On rencontre de lui *Delle prediche dell'humile servo di Christo F. Girolamo da Pistoia, dell'ordine de' frati minori capuccini di S. Francesco* (Parte I), Bologne, 1567; Venise, 1570. L'année de sa mort il dédiait au pape saint Pie V : *Fratris Hieronymi a Pistorio de quantitatibus rerumque distinctionibus dialogus, qui triginta septem lectionibus terminatur. Hieronymus et Scotus interlocutores*, Rome, 1570. Son but était d'expliquer les *Formalitates* de Scot, dont il donne le texte d'après Antoine Sirect, pour instruire les jeunes gens des termes de la théologie et leur donner une méthode sûre qui les mette à l'abri de l'erreur.

Boverius, *Annales ord. fr. min. capuccinorum*, Lyon, 1632, t. I, p. 706; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Sbaraglia, *Supplementum et castigatio ad scriptores ordinis minorum*, Rome, 1806; Capponi, *Bibliografia Pistoiese*, Pistoie, 1874; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Neapolitanæ*, Naples, 1886; Sixte de Pise, *Storia dei capuccini toscani*, Florence, 1906.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

5. JÉROME DE PRAGUE, compagnon de Jean Hus, brûlé comme hérétique à Constance le 30 mai 1416. — I. Jérôme avant le concile de Constance. — II. Jérôme au concile.

I. JÉROME AVANT LE CONCILE DE CONSTANCE. — Nous sommes assez mal renseignés sur les origines et les débuts dans la vie publique de ce personnage, dont il n'est pas facile de reconstituer le *curriculum vitæ*. C'est aux interrogatoires que Jérôme subit lors de son procès que nous devons le plus clair de nos connaissances; il y est fait de nombreuses allusions à divers événements de sa vie. Par malheur, la plupart des dates qui sont assignées à ces faits ne peuvent être acceptées avec certitude, soit qu'il faille incriminer l'exactitude des témoignages eux-mêmes, soit qu'il faille rejeter la faute sur les copistes qui nous ont transmis ces textes. On sait en effet qu'il ne s'est pas conservé de procès-verbal authentique complet des actes du concile de Constance. Sous le bénéfice de ces remarques, voici comment l'on peut restituer la carrière de Jérôme de Prague avant le concile de Constance.

Il est né dans la capitale de la Bohême, d'une famille de petite noblesse, sur laquelle nous n'avons pas d'autres renseignements. La date de sa naissance peut se conjecturer par le fait que Jérôme fut reçu bachelier ès-arts en 1338. S'il a suivi le cours régulier des études, il devait alors avoir une vingtaine d'années; il serait donc né vers 1378, quelque dix ans après Jean Hus. Il se lia de bonne heure avec ce dernier, qui dès 1398 occupait à l'université de Prague une situation en vue; c'est grâce à lui que Jérôme obtint en février 1399 la *dispensatio biennii*, c'est-à-dire la dispense de l'obligation d'enseigner pendant deux ans, à laquelle étaient tenus les bacheliers avant de prendre le titre de Maître. Esprit vif, pénétrant, très désireux de s'instruire, Jérôme avait en effet l'intention de visiter les principaux centres intellectuels de l'Europe. Oxford surtout l'attirait; depuis vingt ans des relations régulières s'étaient établies, grâce aux événements politiques, entre l'Angleterre et la Bohême. A leur faveur les livres et les opinions de Wiclef, mort depuis 1384, mais dont l'influence était restée grande à Oxford, avaient trouvé le chemin de Prague. Si les œuvres théologiques du curé de Lutterworth étaient encore inconnues en Bohême, ses œuvres philosophiques y avaient de bonne heure attiré l'attention. On se passionnait en particulier pour l'audacieux réalisme de

ce maître, qui faisait un si vif contraste avec le sec nominalisme alors en vogue dans toutes les universités du continent.

C'est incontestablement la doctrine philosophique de Wiclef qui attira tout d'abord à Oxford Jérôme de Prague. Mais il y prit goût bien davantage encore aux enseignements théologiques de ce docteur. Malgré les condamnations qui depuis 1382 avaient frappé nombre de thèses wiclefistes et les livres qui les contenaient, il était possible encore de se procurer à Oxford les deux ouvrages les plus significatifs du novateur, le *Dialogus* et le *Trialogus*. C'est par eux que Jérôme s'initia aux revendications de Wiclef, à ses acerbes critiques contre les perversions ecclésiastiques de l'époque. Remarqua-t-il que plusieurs des thèses soutenues, notamment celles qui étaient relatives aux sacrements, et en particulier à l'eucharistie et à l'ordre allaient à l'encontre des doctrines traditionnelles ? Ce n'est pas certain; Jérôme ne dut voir dans Wiclef que l'ardent apôtre de cette réforme de l'Église, dont tout alors proclamait l'impérieuse nécessité, que les meilleurs esprits de l'époque réclamaient à grands cris. Quand, en 1402, Jérôme rentra à Prague, il y rapportait le *Dialogus* et le *Trialogus*. Le moment était favorable à la propagation de tels écrits. Le même vent de révolution qui venait de passer sur l'Angleterre commençait à souffler à Prague. Depuis mars 1402 Jean Hus, prédicateur à la chapelle de Bethléem, inaugurait son rôle de réformateur. On ne pouvait trouver terrain mieux préparé pour le développement des idées théologiques de Wiclef. Autour des thèses venues d'Oxford les discussions allèrent bientôt s'exacerbant.

Il ne semble pas que Jérôme ait pris une part considérable à ces débats qui remplirent l'année 1403; quand, lors de son procès, on l'accusera d'avoir soutenu à cette époque des thèses wiclefistes, il répondra qu'il était pour lors à Jérusalem. Nous n'avons aucune raison de rejeter cet alibi. Grand voyageur, Jérôme se retrouve à Paris en 1404, à Heidelberg et à Cologne en 1406; dans chacune de ces universités il se fait recevoir maître ès-arts. Dans chacune aussi il s'attire d'assez graves difficultés. Il semble d'ailleurs que celles-ci lui vinrent plutôt des thèses philosophiques qu'il soutenait, que d'enseignements hétérodoxes qu'il aurait répandus. C'est toujours le réalisme exagéré que l'on attaque en lui. Jérôme se plaît à afficher, aux diverses écoles, les thèses les plus outrées du réalisme wiclefiste, et les présente un peu trop facilement comme liées à la doctrine théologique. Il sera question, par la suite d'un certain « bouclier de la foi », *scutum fidei*, qu'il a imaginé et qu'il colporte dans le monde des études. C'est un grand tableau où les relations entre l'essence commune d'une part et d'autre part les individus divers en lesquels elle se spécifie sont assimilées aux rapports qui s'établissent entre l'essence divine et les trois personnes de la sainte Trinité. Voir une reconstitution de ce tableau dans *Fontes rerum austriacarum*, t. VII, p. 20.

En 1407, Jérôme est rentré à Prague, où il est reçu au nombre des maîtres ès-arts. Resté laïque, il ne prendra jamais les grades en théologie; mais cette circonstance ne l'empêche pas de se jeter avec toute sa fougue dans les questions religieuses. C'est le moment où les discussions autour des thèses proprement wiclefistes atteignent leur paroxysme; c'est le moment aussi où les idées de réforme religieuse trouvent dans la réaction nationaliste tchèque un allié inattendu. Jean Hus et Jérôme de Prague sont les grands artisans du mouvement qui, en 1409, balaye de l'université les Allemands qui jusque-là y parlaient en maîtres. Entièrement slavisée, l'université nouvelle s'ouvre de plus en plus largement aux influences wiclefistes. Dans les luttes ardentes qui suivent la publication de la bulle d'Alexandre V, le nouvel élu du concile de Pise, contre les erreurs de Wiclef, Jérôme se fait remarquer par sa brillante éloquence, sa fougue extraordinaire. Plus encore que Jean Hus, il est le chef de la jeunesse universitaire, qui prend violemment parti contre les représentants officiels de l'Église. Prague est bientôt un théâtre trop étroit pour son zèle de réformateur. Il s'agit de gagner au wiclefisme les pays voisins de la Bohême, Hongrie, Croatie, Autriche, Pologne. Peut-être, avant d'entreprendre cette tournée de propagande, Jérôme est-il allé se retremper à Oxford aux sources pures de l'esprit réformateur. Il semble en effet qu'il faille rapporter à cette époque (1409-1410) une lettre de l'université de Prague adressée à l'université d'Oxford, pour intercéder en faveur de maître Jérôme que des propos suspects ont fait incarcérer. Palacky, *Documenta*, p. 336. Quoi qu'il en soit d'ailleurs on trouve Jérôme à Bude le jeudi saint 1410, discourant devant le roi Sigismond contre les vices du clergé et prêchant la réforme de l'Église. Sur plainte de l'archevêque de Prague, il est arrêté, et mis en prison par l'évêque de Gran. Il trouve moyen de se faire mettre en liberté; en août il est à Vienne, peut-être après être repassé à Prague, où il pourrait bien avoir assisté aux joutes théologiques relatives aux propositions de Wiclef qui remplissent la fin de juillet 1410. A Vienne les choses se gâtent sérieusement. Les propos de Jérôme avaient peut-être revêtu une véhémence particulière; l'official de l'évêque de Passau (il n'y a pas encore de siège épiscopal à Vienne) cite Jérôme à comparaître devant une députation de l'université de Vienne. On lui reproche d'avoir enseigné quelques-unes des quarante-cinq thèses wiclefistes, et on lui objecte son attitude des années précédentes à Cologne et à Heidelberg. Pour demeurer en liberté Jérôme jure sur les évangiles de ne pas quitter la ville avant d'avoir donné toute satisfaction sur sa doctrine; mais il manque à sa parole et s'échappe de Vienne, sous prétexte que toute la procédure a été menée contrairement au droit. Jugé par contumace, il est déclaré véhémentement suspect d'hérésie, cette sentence est affichée aux portes de l'église Saint-Étienne de Vienne, à Cracovie et à Prague. Sur le procès de Vienne, voir Ladislas Klicman, *Processus judiciarius contra Jeronymum de Praga habitus Viennæ, anno 1410-1412*, dans *Historisches Archiv der tschechischen Akademie*, n. 12, Prague, 1898.

De Vienne Jérôme s'était enfui en Moravie. On le rencontre de nouveau à Prague en 1412, aux côtés de Jean Hus. Les querelles religieuses, un instant assoupies à la fin de 1411 par l'appel de Jean Hus au Saint-Siège, reprenaient de plus belle autour de la question des indulgences. Avec une violence dont Hus lui-même s'étonne, Jérôme attaque la bulle de Jean XXIII, prêchant la croisade contre Ladislas de Naples, le soutien de Grégoire XII, et accordant l'indulgence plénière à ceux qui y prendraient part. Au concile de Constance on accusera Jérôme d'avoir été l'organisateur de la procession burlesque où la bulle pontificale fut promenée dans les rues de Prague, suspendue au cou d'une fille de joie, pour être ensuite solennellement brûlée. Jérôme déclara, il est vrai, qu'il n'était pour rien dans cette parodie dont il semble que le metteur en œuvre fut Woksa de Walstein, un des favoris du roi Wenceslas. Il n'en reste pas moins que Jérôme, en ces conjonctures, s'appliqua à attiser l'indignation populaire. Ce fut lui en effet qui, après l'exécution judiciaire de trois jeunes gens qui avaient troublé la prédication de l'indulgence, fit aux « premiers martyrs » des funérailles triomphales, 11 juillet 1412.

Depuis les derniers mois de cette même année

1412, Jean Hus frappé d'excommunication pontificale avait dû quitter Prague, ou n'y séjourner qu'incognito. Jérôme, non moins suspect, avait dû s'éloigner. On le trouve en 1413 à Cracovie à la cour du grand-duc Witold, qu'il accompagne dans une de ses expéditions en Russie et en Lithuanie. Jérôme au cours de ce voyage en pays schismatiques se fait remarquer par les avances qu'il prodigue aux hétérodoxes, dont il aurait affecté de vénérer les rites plus que ceux de l'Église catholique. Toutes ces démarches de Jérôme ne passaient pas inaperçues. A Vienne, un professeur de l'université, Jean Sybart disait ouvertement que le maître ès-arts de Prague était allé à Cracovie pour recruter des adhérents à son hérésie. *Lettre de Jean Hus*, du 1er juillet 1413, dans Palacky, *Documenta*, p. 63.

II. Jérome au concile de Constance. — Cependant l'état d'anarchie dans lequel depuis quarante ans se débattait l'Église, état qui avait tant contribué au progrès des idées hétérodoxes, semblait devoir prendre fin. Le concile convoqué à Constance pour le 1er novembre 1414 allait bientôt s'imposer à tous comme la seule autorité capable de faire prévaloir ses décisions. On s'explique comment les deux réformateurs tchèques se sentirent contraints, l'un après l'autre, de venir à Constance où les attendait le même tragique destin. Chose étrange, l'un et l'autre y sont venus de leur plein gré, poussés néanmoins par une invincible attraction vers cette ville où se concentrait pour un moment toute l'autorité de l'Église. L'un et l'autre y sont venus pour les mêmes raisons plus ou moins obscurément perçues : Soucieux de cette idée de réforme ecclésiastique, qui hante toute la chrétienté, ils ont le besoin de la dégager des concepts hétérodoxes où ils l'ont eux-mêmes compromise; ils veulent justifier la jeune nation tchèque du reproche d'hérésie qui déjà est accolé à son nom; voilà pour la défensive. Pensent-ils prendre l'offensive; espèrent-ils gagner à leurs vues réformatrices la haute assemblée où tant de bons esprits pensent comme eux pour l'essentiel ? Il n'est pas interdit de le supposer. C'est en apôtres de la réforme, qu'ils quittent la Bohême. Mais à peine ont-ils franchi la frontière, qu'ils se sentent des accusés, presque des condamnés. Hus est parti le premier le 11 septembre 1414; Jérôme au moment du départ, lui a promis d'aller le rejoindre, s'il est besoin, pour l'épauler et le défendre. Or dès le mois de décembre 1414, Hus, prisonnier malgré le sauf-conduit impérial, sent que la partie est perdue, que tout conspire ici contre l'idée de la réforme à la mode tchèque. Il mande à ses amis de Prague que nul ne vienne le rejoindre. Palacky, *Documenta*, lettre 50, p. 89-90.

Pareille recommandation n'était pas faite pour arrêter Jérôme. Au carême de 1415, il se met en route pour Constance, nourrissant peut-être les mêmes illusions qui avaient décidé son ami à se rendre au concile. Comme lui il part sans sauf-conduit, espérant que rien ne lui sera plus facile que de faire respecter les droits de la défense. Il n'est pas arrivé à Constance qu'il sent tomber toutes ses illusions. Arrivé incognito le 4 avril, il est sans doute instruit par les nobles bohémiens de la vraie tournure que prend le procès de Jean Hus. Aussitôt il quitte la ville, se rend à Ueberlingen et adresse au concile une demande de sauf-conduit. En même temps, il fait placarder dans Constance un avis, où il se déclare prêt, lui Jérôme de Prague, maître ès-arts de Paris, Heidelberg, Cologne et Prague, à rendre raison de ses enseignements et doctrines, ajoutant d'ailleurs qu'il ne refuse pas, s'il est trouvé en quelques erreur ou hérésie, à en subir publiquement la peine, *prout erroneum seu hæreticum decet*. Ne voyant pas venir le sauf-conduit, Jérôme commence à concevoir des craintes. Muni d'une lettre que lui ont remise les nobles tchèques, et qui doit lui servir pour justifier son retour à Prague, il reprend, toujours incognito, le chemin de la Bohême. La véhémence de quelques propos qu'il tient le fait reconnaître et arrêter à Hirschau. Il est de bonne prise, car justement quelques jours plus tard, sans doute le 17 avril, le concile a répondu à sa demande de sauf-conduit par une citation en règle. Jérôme est sommé de se présenter devant l'assemblée pour répondre aux accusations qui pourraient être portées contre lui, en matière de foi : *ad quod a violentia* (*justitia semper salva*) *omnem tibi salvum conductum nostrum offerimus*. Cette dernière phrase prétendait mettre Jérôme à l'abri de toute violence illégale, mais non lui assurer l'impunité au cas où il serait reconnu coupable. Le 1er mai la citation est renouvelée; le lendemain, à la VIIe session générale, le promoteur maître Piro de Cologne requiert du concile que Jérôme soit déclaré contumace, et obtient de poursuivre le procès contre lui. La procédure par contumace serait d'ailleurs évitée. Ballotté de geôle en geôle, au hasard des juridictions féodales qu'il traversait, Jérôme arrivait à Constance le 25 mars, menottes aux mains, une chaîne de fer à la ceinture. C'était dans un équipage presque aussi piteux que la veille le pape Jean XXIII, prisonnier du concile, avait fait son entrée dans Constance, pour s'entendre déposer le 29 mai.

Un premier interrogatoire sommaire eut lieu à l'arrivée de Jérôme de Prague. Gerson, chancelier de l'université de Paris, un maître de Cologne, un autre de Heidelberg lui posèrent quelques questions sur les thèses philosophiques relatives au problème des Universaux qu'il avait soutenues dans ces diverses écoles. Mais là n'était point le vif du débat. D'ailleurs le concile avait pour le moment d'autres soucis : le 29 mai on terminait le procès de Jean XXIII, pour aborder aussitôt celui de Jean Hus. Enfermé dans la tour du cimetière Saint-Paul, soumis à la plus rude captivité, Jérôme devra attendre l'issue de l'action menée contre son ami. Il ne semble pas qu'il ait pu communiquer directement avec lui. A la veille de son supplice, qui eut lieu le 6 juillet, Jean écrit à ses amis de Bohême qu'il n'a aucune nouvelle de Jérôme; il sait seulement qu'il est dans une dure prison, que comme lui-même il attend la mort, lettre LXXI, Palacky, p. 117; Jean espère que Jérôme subira la mort avec plus de courage encore que lui-même. Lettre LXXXVI, *ibid.*, p. 140.

Le supplice de Jean Hus avait exaspéré au plus haut point l'agitation de la Bohême. Le schisme se déclarait ouvertement à Prague. Une nouvelle exécution risquait de compromettre définitivement la cause de l'unité. C'est la raison sans doute pour laquelle le promoteur du concile mit tout en œuvre pour obtenir de Jérôme une abjuration que le sauverait du supplice, un désaveu des doctrines professées par Jean Hus, une approbation de la sentence portée contre celui-ci. Énergiquement travaillé par le cardinal de Florence, maté par une dure captivité qui eut bientôt raison de sa robuste constitution, Jérôme se décida à faire ce que l'on attendait de lui. Dans une congrégation publique tenue le 11 septembre 1415, il lut une formule de rétractation écrite tout entière de sa main. Mais on voulait donner à cet acte plus de solennité en la faisant réitérer dans la XIXe session générale qui se tint le 23 septembre. Jérôme dut y relire le texte fourni précédemment par lui. Il y anathématisait toute hérésie et spécialement celle dont il était suspect, et qui était l'hérésie de Jean Wiclef et de Jean Hus; il acceptait l'autorité de l'Église et celle du concile spécialement en ce qui concerne le pouvoir des clefs,

les sacrements, l'ordination, les offices et censures ecclésiastiques, les indulgences, les reliques des saints, les cérémonies, les libertés de l'Église, bref il rejetait les 45 articles de Wiclef déjà si souvent condamnés et les 30 articles de Hus, condamnés eux aussi par le concile; plusieurs de ces articles étaient notoirement hérétiques, d'autres blasphématoires, erronés ou tout au moins scandaleux. Venait ensuite une explication de la conduite adoptée par Jérôme dans les thèses relatives au problème des Universaux. Nul ne lui reprochait son réalisme, si outré qu'il fût, mais on lui demandait de déclarer, ce qu'il fit, qu'il ne liait pas la vérité de ce système avec les dogmes de la foi. Il expliquait ensuite comment il avait pu admettre de bonne foi l'innocence de Jean Hus, mais pour lors, pleinement convaincu de la culpabilité de celui-ci, il comprenait qu'il avait été justement condamné, lui et sa doctrine, comme hérétique et insensé. Suivait une explication sur quelques termes employés par lui dans la séance précédente et qui pouvaient donner lieu à malentendu. Le tout se terminait par une protestation de fidélité à l'Église. « Si j'y manque, concluait Jérôme, je veux encourir toute la sévérité des canons et m'exposer à la peine éternelle : *canonum severitati subjaceam et æternæ pœnæ obligatus inveniar.* »

L'abjuration de Jérôme n'entraînait pas de soi la mise en liberté immédiate, que celui-ci avait escomptée. Il fut maintenu en prison, dans une situation plus douce, il est vrai, qu'auparavant. On attendait de lui, en effet, une démarche sur l'efficacité de laquelle beaucoup comptaient. Des lettres de Jérôme adressées au roi, à la reine, à la noblesse de Bohême, aux partisans de Jean Hus, où seraient hautement reconnues la culpabilité du réformateur et la justice de son exécution, auraient le meilleur effet, pensait-on, pour ramener tout le parti hussite à une plus saine appréciation des choses. Jérôme était, dès le 12 septembre, entré dans cette voie et avait écrit dans ce sens à Lackon de Krawař. La lettre dans Palacky, *Documenta*, p. 598. Mais il refusa bientôt de continuer. Cette attitude fit suspecter la sincérité de sa rétractation. A la fin d'octobre, Gerson publiait un opuscule *De protestatione ac revocatione in rebus fidei*, qui faisait une allusion à peine voilée a la fâcheuse posture où Jérôme risquait de se mettre. Un certain nombre de hautes personnalités conciliaires, il est vrai, d'Ailly, le cardinal des Ursins, le cardinal de Florence étaient d'avis que l'on mît Jérôme en liberté. Mais les adversaires de Jérôme, Michel de Causis et Étienne Palecz profitèrent habilement de certaines accusations portées contre Jérôme par quelques carmes récemment arrivés de Prague et qui jadis avaient pu être les victimes des violences du chevalier. On fit tant et si bien qu'il fut décidé que le procès de Jérôme serait repris à nouveau, que les anciens juges seraient dessaisis et qu'une nouvelle enquête serait menée par le patriarche latin de Constantinople, Jean de Rupescissa. Comme Jérôme n'avait pas laissé d'écrits, tout le procès devait se passer par audition de témoins.

Le 27 avril 1416 les commissaires délégués déposaient leur rapport en congrégation publique. Ils avaient dressé une liste des faits relevés à la charge de l'accusé; cette liste fut encore augmentée par les soins du promoteur. Le texte dans von der Hardt, t. IV, p. 629-683, et dans Mansi, *Concil.*, t. XXVII, col. 840-863; on en trouvera un résumé très suffisant dans Hefele-Leclercq, t. VII *a*, p. 377-387. On peut en somme ramener à deux catégories les chefs d'accusation : Jérôme s'est fait le propagateur des idées de Wiclef alors qu'il connaissait déjà et leur malice et la condamnation portée contre elles. Il a appuyé cette propagande d'actes de violence nombreux, qui témoignent de son attachement opiniâtre aux doctrines proscrites. Ces divers chefs d'accusation seraient soumis au prévenu, qui devrait répondre sous la foi du serment, aux diverses questions qui lui seraient posées. Ainsi acculé Jérôme fit tête du mieux qu'il put. Il s'attacha à montrer aux commissaires enquêteurs que les actes de violence qu'on lui reprochait avaient été ou exagérés ou mal interprétés; que d'autre part les doctrines wiclefistes, auxquelles il avait adhéré, n'étaient pas un bloc à accepter ou à rejeter sans plus, que bien des propositions condamnées étaient susceptibles d'une interprétation plus bénigne. Sur un seul point Jérôme croyait qu'il fallait nettement se séparer de Wiclef et au besoin de Jean Hus, il s'agissait de la doctrine de la transsubstantiation, que Jérôme déclarait accepter sans ambages, alors que les deux novateurs semblaient avoir enseigné la doctrine de la rémanence et plus ou moins compromis le dogme de la présence réelle.

Cette tactique adoptée dans les interrogatoires privés, Jérôme la reprit en séance publique à la congrégation générale du 23 mai 1416. Il avait demandé avec beaucoup d'instance cette comparution publique; il espérait sans doute qu'il lui serait loisible d'y exposer *oratorio modo* l'ensemble de ses idées sur la réforme de l'Église. Confiant dans son éloquence il se flattait peut-être de retourner en sa faveur une assemblée qui avait mis à son ordre du jour l'extinction des abus dont souffrait la chrétienté. Son espoir fut trompé; il lui fallut répondre de nouveau à toutes les chicanes de détail accumulées avec une minutie de procureur par l'accusation. A cette défense il perdait la plupart de ses avantages. A maintes reprises pourtant il lui arriva de conquérir par ses réparties vives et spirituelles la sympathie de l'assemblée; des sourires bienveillants accueillirent quelques-unes de ses réponses, comme Pogge qui assistait à la séance, l'a fort bien noté. Mais il fallut une nouvelle audience, le 26 mai, pour épuiser l'interminable liste des griefs accumulés contre lui. Les témoins ayant d'ailleurs maintenu les divers points contestés par Jérôme, le patriarche de Constantinople conclut en déclarant que l'accusé était *quadrupliciter de hæresi convictum*, ce qui doit s'entendre, semble-t-il, non de quatre points spéciaux sur lesquels Jérôme aurait été convaincu d'hérésie, mais bien de l'énergie de la conviction que le procès avait laissé dans l'âme du prélat relativement à la culpabilité du prévenu. Il ne restait plus qu'à laisser à celui-ci la parole pour sa défense. Auparavant on lui fit remarquer que s'il voulait rétracter son erreur, *revocare errorem suum*, le concile dans sa miséricorde était encore prêt à le recevoir au giron de l'Église, mais qu'au cas contraire on procéderait contre lui *juxta juris dispositionem*.

Au dire de Pogge, qui a laissé de toute cette séance une très vivante narration, le discours de Jérôme fut une merveille d'éloquence, digne d'être mise en parallèle avec ce que les orateurs classiques ont laissé de plus fameux. Son argumentation générale n'avait pas laissé de faire grande impression sur les Pères du concile. Partant des grands exemples d'accusations injustes et calomnieuses de l'antiquité profane et sacrée, Jérôme s'efforçait d'expliquer les raisons qu'avaient ses ennemis de conjurer sa perte. Son procès n'était pas autre chose qu'une représaille des Allemands contre le nationalisme tchèque et tout ceci dit avec tant de verve paraissait si vraisemblable, que beaucoup se sentaient inclinés à la miséricorde. Mais la dernière partie du discours gâta tout; on s'attendait à ce que Jérôme regrettât ses erreurs possibles, en demandât le pardon. Bien au contraire, avec une fougue extraordinaire il rétracta son abjuration de l'année précédente, arrachée, disait-il, par la terreur que lui inspirait le bûcher; il proclama hautement l'in-

nocence, la sainteté de Jean Hus, retira la lettre écrite par lui à Prague pour approuver la condamnation de son maître et ami. Il ajouta enfin qu'il adhérait en général aux doctrines de Wiclef, sauf pour ce qui avait trait au sacrement de l'autel : *ubi ipsi Joannes Wyclefus et Joannes Hus quoad sacramentum altaris dixerunt contra doctores Ecclesiæ eorum opinionem quoad illam partem non sequitur neque eam tenet.* Au fait sur tous les points de foi, il croyait ce que croyait l'Église; Wyclef et Jean Hus, sauf le point ci-dessus, n'avaient pas cru autre chose, mais ils s'étaient élevés avec force contre l'orgueil, le faste, la pompe des prélats, contre les désordres énormes par lesquels on scandalisait l'Église.

En parlant ainsi Jérôme, il le savait, prononçait sa propre condamnation. Il n'était plus seulement hérétique, mais relaps, c'est-à-dire, quels que pussent être ses sentiments ultérieurs, passible de la peine capitale. Théoriquement il aurait pu être livré séance tenante au bras séculier. Il semble que le concile ait voulu prévenir une exécution précipitée. On laissa à l'accusé deux jours pour réfléchir, espérant peut-être qu'il se rétracterait, et que, en violation d'ailleurs de la jurisprudence de l'époque, on pourrait lui accorder son pardon. Diverses tentatives furent faites pour le gagner; elles échouèrent. Ni Jérôme, ni le concile ne pouvaient plus reculer. La xxie session générale, qui se tint le samedi suivant, 30 mai, fut spécialement réunie pour terminer l'affaire. L'évêque de Lodi commença par requérir contre Jérôme les peines de droit, au cas où il ne se rétracterait pas séance tenante. L'accusé répondit par une nouvelle exposition de ses idées, et une narration de sa vie, analogues à celles qu'il avait données deux jours auparavant. Il fut ainsi amené à faire une profession de foi très précise qui jette un jour curieux sur sa mentalité. « Il croyait, disait-il, à une seule Église catholique, ce que l'on peut entendre de la multitude de ceux qui doivent être sauvés, de l'Église triomphante et de l'Église militante. Mais l'Église catholique c'est aussi l'ensemble de tous ceux qui professent la foi du Christ; c'est encore la communion des prélats et des chefs. A ces prélats, à ces chefs il faut obéir, alors même qu'ils sont pervers, *etiam dyscolis*, quand ils commandent selon la loi de Dieu, mais non point quand ils sont extérieurement pervers, *exterius dyscolis.* Jérôme tenait d'ailleurs tous les articles de foi, admettait les cérémonies de la messe, les offices, les jeûnes, mais sans les cérémonies accidentelles: *tenere cæremonias missarum, officiorum, jejuniorum sine cæremoniis accidentalibus.* Mais il fallait, d'après lui, rejeter du clergé tous les abus, c'est-à-dire la pompe et le faste, *dum clerus convertit patrimonium Christi in fastus, pompas, quoad pulchros equos, domos, curias, vestes, non ministrando pauperibus illa quæ clerus tenet ultra necessitatem ejus et utitur bonis sive patrimonio Christi quoad lasciviam et alios actus meretricales.* Il ajoutait pour finir que son plus grand péché était d'avoir, par peur du feu, condamné au mois de septembre la mémoire de Jean Hus. »

Devant cette obstination, il ne restait plus au patriarche de Constantinople qu'à proposer la sentence définitive. Elle fut lue par lui, et approuvée par les quatre évêques députés des nations (on sait que le concile avait adopté le vote par nations et non par têtes). Le cardinal d'Ostie président donna lui aussi son *placet.* Le texte de la sentence constate que Jérôme de Prague, maître ès-arts et laïque, a adhéré d'abord aux erreurs de Wiclef et de Jean Hus, qu'il les a ensuite reniées, mais qu'il est devenu relaps, en ce sens qu'il a déclaré inique la sentence portée contre Hus, et a déclaré n'avoir jamais lu dans les livres de ces auteurs ni erreurs, ni hérésies; qu'il déclare présentement adhérer à tous leurs enseignements, sauf sur le point du sacrement de l'autel, où il se fie plus aux docteurs de l'Église qu'à Wiclef et Hus. Le concile le retranche donc de l'Église comme une branche morte, le dénonce et le condamne comme hérétique et relaps, l'excommunie et le frappe d'anathème. Il ne restait plus qu'à requérir l'intervention du bras séculier, ce qui fut fait à l'instant. A dix heures et demie du matin, Jérôme était brûlé vif à l'emplacement même où onze mois plus tôt s'était allumé le bûcher de Jean Hus. Il mourut avec un courage héroïque, en donnant jusqu'au bout les marques de la plus grande piété et de la plus absolue confiance en Dieu.

Il mourut en somme pour n'avoir pas suffisamment remarqué quelles scories se mêlaient aux initiatives réformatrices de Wiclef d'abord, de Jean Hus ensuite. Laïque, sans formation théologique spéciale, il ne parvint pas à discerner ce que contenaient d'infiniment dangereux pour l'Église les théories du docteur d'Oxford, si imprudemment propagées par lui. De bonne foi sans doute, il chercha aux pensées les plus aventureuses de Wiclef une interprétation qui ne fût pas trop contraire aux principes de l'orthodoxie. Il n'y réussit que partiellement. On a remarqué avec quelle insistance il se sépare de ses deux maîtres sur la question de l'eucharistie. S'il voulait, comme il le déclara, rester fidèle à tout l'enseignement de l'Église, il aurait pu, il aurait dû appliquer à nombre d'autres théories wiclefistes le même principe qu'il proclamait ici : « Je crois davantage l'enseignement d'Augustin et des docteurs approuvés que celui de Wiclef et de Hus. » Mais cette discrimination il ne sut pas la faire. Fougueux jusqu'à la violence, il adhéra avec une ardeur inouïe à la cause de la réforme de l'Église, sans voir qu'il la compromettait par ses excès mêmes; ses outrances, plus encore que les prédications de Jean Hus, ont lancé la Bohême dans les plus sanglantes aventures, elles ont ouvert la voie à la grande révolution religieuse du xvie siècle.

Sources. — Avant tout les actes du concile de Constance, par malheur bien imparfaitement publiés. On trouvera ceux-ci dans Mansi, *Concil.*, t. xxvii, et, d'une manière beaucoup plus utilisable, dans von der Hardt, *Res concilii œcumenici Constantiensis*, Francfort et Leipzig, 1698, t. iv, part. 8, p. 493-769. Il existe du procès et de la mort de Jérôme deux narrations anonymes imprimées à la suite l'une de l'autre, dans *Historia et monumenta Joannis Hus atque Hieronymi Pragensis*, Francfort, 1715, t. ii, p. 522-528; 528-532. La première présente une parenté incontestable avec la *Chronique* de Laurent de Březina, publiée par C. Höfler dans ses *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen, Fontes rerum austriacarum*, t. ii, p. 331 et sq.; elle doit dériver de la même plume; sauf l'esprit nettement favorable au mouvement hussite, cette narration s'adapte bien au récit que donnent les Actes conciliaires. — Pogge, de passage à Constance au moment du procès final, en a laissé une excellente narration dans une lettre à l'Arétin; le texte dans *Historia et monumenta*, t. ii, p. 532-534, dans von der Hardt, *op. cit.*, t. iii, part. 5., p. 64-71. — Les premiers historiens du concile parlent naturellement de Jérôme : Thierry Vrie, *Historia concilii Constantiensis*, l. VII, dist. iv, dans von der Hardt, *op. cit.*, t. i, p. 180 sq., et Thierry de Niem, *De vita et fatis Constantiensibus Joannis XXIII, ibid.*, c. xxxiv, t. ii, p. 449-454. D'autres documents importants dans F. Palacky, *Documenta M. Joannis Hus*, Prague, 1869, et dans les t. ii et vi, des *Fontes rerum austriacarum*. Presque tous les textes cités ci-dessus sont analysés dans Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. vii *a*, passim.

Travaux. — On n'indiquera que les plus importants, pour plus de détails voir l'art. Hus (Jean), t. vii, col. 345 ; J. Palacky, *Geschichte von Bohmen*, Prague, 1845, t. iii *a*, p. 239-392; J.-A. Helfert, *Hus und Hieronymus*, Prague, 1853; C. Hofler, *Magister J. Hus und der Abzug der deutscher Professoren und Studenten aus Prag*, Munich, 1864 et *Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung*, Einleitung, dans *Fontes rerum Austriacarum*, t. vii. La partialité trop évidente de Hofler en faveur des Allemands et contre les Tchèques lui a valu une réplique très dure de F. Palacky,

Die Geschichte der Husitenthums und Professor C. Hofler, Prague, 1863, qui contient quelques aperçus intéressants sur le rôle de Jérôme de Prague : J. Loserth, *Hus und Wiclif*, Prague, 1884 et l'art. *Hus* dans la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VIII, 1900, p. 442 sq.

E. AMANN.

6. JÉROME DE SAINTE-FOI est le nom que prit à son baptême un israélite converti par les prédications de saint Vincent Ferrier, à Alcañiz en 1412. Il s'appelait Ibn Vives Al-Lorqui Joshua Ben Joseph. Comme ce nom l'indique, il était natif de Lorca, près de Murcie, et exerçait la médecine. Est-ce lui qui avant sa conversion écrivit une lettre d'invectives à un de ses coreligionnaires qui avait embrassé le christianisme, Salomon-ha-Levi, devenu Paul de Burgos, ou de Sainte-Marie, qui fut évêque de Carthagène et de Burgos et mourut en 1435? Les uns l'affirment, d'autres le nient et veulent que cette lettre, dont il existe un double exemplaire à la bibliothèque de l'université de Leyde, soit l'œuvre d'un autre médecin du même nom. Quoiqu'il en soit, les deux convertis s'employèrent activement à éclairer leurs anciens coreligionnaires. Pour Joshua al-Lorki, bien qu'il ne fut pas rabbin, comme l'ont écrit certains chroniqueurs, il était très versé dans les études talmudiques et cette connaissance lui était de grand secours pour son prosélytisme. Il faut croire qu'il n'était pas sans succès, puisque les juifs l'avaient, par manière de vengeance, surnommé le calomniateur « megaddef », mot arabe dans lequel on retrouve les premières lettres de son nom de chrétien « Maestro Geronimo de Santa Fè ». Il était médecin, avons-nous dit, ce qui fit que le pape d'Avignon Benoît XIII, Pierre de Lune, qui s'était réfugié en Espagne, l'attacha à sa personne. Jérôme profita de ses relations avec lui pour l'amener à prescrire une controverse publique et solennelle entre les rabbins et les docteurs catholiques. Convoquée par lettres pontificales du 25 novembre 1412, cette controverse sans précédent dura du 7 février 1413 au 13 novembre 1414 : on tint soixante-neuf séances, les soixante-deux premières à Tortosa et les autres à San Matteo, petite ville entre Tortosa et Peniscola, où résidait Benoît XIII. Celui-ci en présida quelques-unes, il ouvrit la première et donna la parole à Jérôme, qui fut l'âme de toute cette controverse, à laquelle prirent part vingt-deux rabbins des plus fameux du royaume d'Aragon. Le but principal que se proposait notre controversiste était de prouver par le Talmud que le Messie était venu en la personne de Jésus-Christ; aussi cette question de la venue du Messie occupa-t-elle les soixante-deux premières séances; les autres furent consacrées à la réfutation des erreurs contenues dans le Talmud. Des conversions nombreuses, celles de plusieurs rabbins en particulier, sont là pour attester que ces discussions ne furent pas inutiles. Benoît XIII, dans sa bulle *Etsi doctoris gentium*, Valence, 11 mai 1415, parle de trois mille juifs convertis pendant cette période à Tortosa et dans la région. Les historiens de saint Vincent Ferrier ont voulu lui faire l'honneur de ce résultat. Nous ne nions pas qu'il y ait contribué, mais le saint ne vint à Tortosa qu'en février 1414 et déjà de nombreuses conversions avaient eu lieu. La bulle que nous venons de citer était la conclusion de la controverse : elle defendait en particulier l'étude du Talmud, ordonnait la destruction de tous les exemplaires que l'on pourrait saisir, et réglait les professions que pourraient exercer les juifs. Jérôme de Sainte-Foi réunit les arguments, qu'il avait employés au cours de cette controverse, dans un écrit intitulé *Hebræomastix*, le fouet des Hébreux. Deux rabbins, qui y avaient pris part, tentèrent de le réfuter, Vidal Benveniste dans le *Saint des saints* « Kodesh ha-Kodashim », et Isaac Nathan dans sa *Réfutation du Séducteur* « Tokahat Mat'ch ». Ces ouvrages sont demeurés inédits, tandis que celui de Jérôme eut plusieurs éditions, Hambourg, s. d., Zurich, 1552 et Francfort, 1602 : *Hebræomastix, Vindex impietatis ac perfidiæ judaicæ. Liber quo deteguntur ac firmissimis argumentis refutantur enormes et nefarii judæorum eorumque Talmuth errores atque superstitiones.* Suit une longue note assez inexacte, où il est dit que cet écrit avait été lu au mois d'août 1413, en présence de Benoît XIII et de sa cour, et qu'il avait amené la conversion de cinq mille juifs. Il n'y eut aucune séance de controverse pendant les mois d'été et d'après la bulle citée les conversions avaient été moins nombreuses. On trouve aussi l'*Hebræomastix* dans la *Bibliotheca magna Patrum*, Paris, 1654, t. IV, dans la *Bibliotheca maxima*, Lyon, 1677, t. XXVI, p. 528. La bibliothèque vaticane possède un manuscrit (lat. *1043*) qui a pour titre, *Tractatus novus et valde compendiosus contra perfidiam Judæorum.* Une note initiale avertit que ce traité *fuit additus et compilatus, jussu Benedicti papæ, sic in sua obedientia nuncupati, per quatuor famosos magistros in sacra theologia, quorum unus fuit Fr. Vincentius Ferrarii.* On veut que Jérôme ait été un des trois autres maîtres restés anonymes, mais ce traité, qui s'appuie uniquement sur les Écritures, n'a rien de commun avec le *Fouet des Hébreux.* L'Encyclopédie juive dit que celui-ci fut traduit en espagnol, *Azote de los Hebreos.* C'est, croyons-nous, une fausse interprétation d'un passage de l'historien des juifs en Espagne. La fin de Jérôme nous est inconnue; on trouve dans les registres de la chancellerie de Benoît XIII un mandat de paiement en sa faveur, en particulier pour ce qu'il ne cessait de faire pour l'application de la bulle, avec la date du 18 mai 1417. Après cela il disparaît et les aventures de ses fils sortent du cadre du Dictionnaire.

Steinschneider, *Catalogus codicum bibliothecæ academiæ Lugduno-Batavæ*, Leyde, 1858, Cod. *Warner, 64*, et Cod. *Scaliger, 10*; Baronius-Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, ad ann. 1412, t. VIII, Lucques, 1752 p. 353; Fleury-Fabre, *Histoire ecclésiastique*, Paris, 1726, t. XXI, p. 173; Carmoly, *Histoire des médecins juifs anciens et modernes*, Bruxelles, 1844, p. 118; Amador de los Rios, *Historia social, politica y religiosa de los Judios de España*, Madrid, 1876, t. II, p. 627; Fages, *Histoire de S. Vincent Ferrier*, Paris, 1894, t. II, p. 29 et 63, et *Œuvres de S. Vincent Ferrier*, Paris, 1909, t. I; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. II, col. 740. *The Jewish Encyclopedia*, t. VI, p. 552; Ehrle, *Martin de Alpartis, Chronica actitorum temporibus D. Benedicti XIII*, Appendices, *Die grosse Judendisputation von Tortosa und S. Matteo*, Paderborn, 1906, dans *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte.*

P. ÉDOUARD d'Alençon.

7. JÉROME DE SAINT-AUGUSTIN, théologien de l'ordre des trinitaires, né à Grenade. Il fut provincial et définiteur général de son ordre (1759-1763), et mourut dans sa ville natale le 20 janvier 1780, à l'âge de 81 ans. On a de lui : 1° *Controversiæ polemicæ seu dogmaticæ de Ecclesia vera Christi militante romano-catholica, contra hæreticos priscos et recentes, diversas complectentes dissertationes*, Rome, 1737; — 2. *Erotemata critica seu Disquisitiones veteronovæ*, t. I Grenade, 1765; t. II, *ibid.*, 1766; t. III, *ibid.*, 1768, — 3. *Controversiæ polemicæ sive dogmaticæ de primatu divi Petri ejusque successoris romani pontificis. De ejusdem Petri vicariatu, potestate ac auctoritate infallibili clavis scientiæ et judicii in materia fidei et morum etiam supra concilia generalia, contra hæreticos priscos et recentes, diversas complectentes dissertationes*, Séville, 1775.

Michel de Saint-Joseph, *Bibliographia critica sacra et prophana*, Madrid, 1740, t. II, p. 417. — Antonin de l'Assomption, *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, Roma, 1898, t. I, p. 6-7; 510-511.

A. PALMIERI.

JERUSALEM (Église de). — Bien qu'elle ait été le berceau du christianisme, l'Église de Jérusalem, devenue Église patriarcale au milieu du ve siècle, n'a jamais eu, tant s'en faut, une importance comparable à celle des autres grands sièges de l'Orient. Un certain nombre de personnalités ecclésiastiques, célèbres par leur doctrine ou par leurs qualités de gouvernement, ont pu l'illustrer à divers moments; mais il n'y a pas eu d'école hiérosolymitaine, comme il y a eu une école d'Alexandrie et une école d'Antioche. Par ailleurs le siège de Jérusalem n'a jamais exercé sur l'ensemble de l'Orient chrétien une influence, à plus forte raison, une autorité comparable à celle que Constantinople a fini par s'arroger. Tombée très vite en mouvance de l'Église byzantine, Jérusalem n'est plus à proprement parler qu'un des sièges suffragants de Constantinople. Il n'y a donc pas lieu de consacrer à ce sujet des développements de même ordre que ceux qui ont été donnés aux autres Églises patriarcales. Les divers renseignements que le théologien est en droit de trouver sous cette rubrique, sont ou seront donnés pour la plupart à d'autres articles auxquels il suffira de renvoyer. On étudiera donc très brièvement : I. L'Église de Jérusalem jusqu'à l'invasion arabe. — II. L'Église de Jérusalem sous la domination arabe, dont elle est passagèrement délivrée par les croisades. — III. L'Église de Jérusalem des croisades à nos jours.

I. L'Église de Jérusalem jusqu'a l'invasion arabe. — 1° *L'Église judéo-chrétienne.* — Au lendemain de l'Ascension et de la Pentecôte s'organise à Jérusalem la première communauté des disciples de Jésus administrée d'abord par le collège apostolique tout entier, cellule-mère de toute l'Église chrétienne. Un peu plus tard, quand les apôtres auront les uns après les autres quitté la Ville sainte, cette communauté primitive sera groupée autour de la personne de Jacques, « frère du Seigneur ». Celui-ci était déjà une autorité imposante dans le collège apostolique; le départ des apôtres le laisse seul évêque de Jérusalem. Sur la composition de l'Église gouvernée par lui, ses tendances particulières, sur l'assemblée de Jérusalem mentionnée, Act., xv, 1-35 et sans doute aussi Gal., II, 2-10, sur le rôle de Jacques et ses rapports avec saint Paul, voir ci-dessous l'art. Judéo-chrétiens.

2° *L'Église d'Ælia.* — Si elle ne détruisit pas l'Église judéo-chrétienne, la tempête de l'an 70 semble l'avoir déracinée complètement de Jérusalem. C'est en Galilée et au delà du Jourdain qu'il faut chercher les descendants authentiques des fidèles de saint Jacques. Quelques-uns peut-être ont pu subsister, maigre troupeau, dans le tas de ruines qu'est devenue Jérusalem. Ce refuge même leur sera interdit après l'insurrection de Bar-Cochéba, qui amène la destruction définitive de la Jérusalem ancienne, et son remplacement par la colonie militaire, qui porte, en l'honneur d'Hadrien son fondateur le nom d'*Ælia Capitolina* (132-135). A quel moment des éléments chrétiens pénétrèrent-ils dans cette cité hellénique et païenne ? ce dut être d'assez bonne heure après la fondation de la colonie. Quand furent-ils assez nombreux pour être organisés en une Église ? nous ne pouvons guère le définir. Eusèbe a eu en mains la liste des évêques qui se sont succédé depuis Marc le premier pasteur pris parmi les gentils. *H. E.*, l. V, c. XII. Elle est fort longue, trop longue en réalité, pour un trop court intervalle; s'il fallait l'accepter comme exacte, on devrait admettre qu'il y eut à Ælia des évêques de la gentilité presque au lendemain des événements de 135. C'est bien tôt. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce point de chronologie il reste que l'Église d'Ælia n'est au IIe et au IIIe siècle qu'une Église tout à fait secondaire. Le fait qu'Eusèbe donne avec minutie ses listes épiscopales, comme il le fait pour les grands sièges de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, montre qu'au début du IVe siècle la Ville sainte commençait à attirer davantage l'attention de la chrétienté. Mais pendant quelque temps encore et dès que s'esquissent les premiers ressorts métropolitains, Ælia n'est qu'un évêché suffragant de Césarée.

3° *Jérusalem, la ville des pèlerinages; les saints Lieux.* — Le fait pourtant que la colonie romaine d'Ælia recouvrait les emplacements sanctifiés par le séjour et la passion du Sauveur devait, en dépit de toutes les organisations ecclésiastiques, donner à l'Église chrétienne qui s'y était fondée un lustre que Césarée ne pourrait jamais posséder. L'idée de rechercher et de visiter les lieux où s'accomplirent les grands mystères du salut, doit être aussi ancienne que le christianisme. Même la brusque coupure que les événements de 70 et de 135 firent dans la tradition ne put empêcher les pieuses investigations. Tant bien que mal la nouvelle Ælia s'efforça de renouer le lien qui l'unissait à la Jérusalem apostolique, et aux souvenirs que celle-ci avait laissés. Dans les longues périodes de calme qui, au IIIe siècle, jalonnent l'histoire de l'Église, les pèlerinages aux saints lieux durent commencer. Quelque défigurés que fussent ceux-ci par le voisinage des sanctuaires païens de la colonie militaire, ils ne laissaient pas d'exciter la piété des chrétiens. Au lendemain du triomphe de l'Église il était inévitable qu'un regain d'attention se portât sur ces endroits vénérés. La construction par les soins de Constantin de l'admirable édifice qui devait abriter le Calvaire et le saint sépulcre, l'invention de la Sainte Croix qui prend place sensiblement au même temps, encore qu'il soit très difficile d'en préciser les circonstances historiques, l'accumulation à Jérusalem d'autres reliques, qui, les unes après les autres, viennent enrichir son trésor, tout cela ne pouvait manquer de donner à l'Église d'Ælia un relief tout particulier. Le nom même d'Ælia commençait à disparaître, et serait facilement remplacé par l'ancien vocable autrement significatif de Jérusalem. — Attirants pour les simples chrétiens, les saints lieux l'étaient bien davantage encore pour les âmes éprises de perfection. Pour celles-ci, il ne s'agissait plus seulement de brefs pèlerinages, mais de séjours prolongés, sinon définitifs. Né en Égypte, bientôt transplanté aux portes d'Antioche, le monachisme allait vite pousser en Terre sainte de profondes racines. Le mont des Oliviers, les solitudes au Sud et à l'Est de Jérusalem ne tardent pas à se peupler. Orientaux et Occidentaux s'y coudoient bien vite, au risque de se heurter. Telle nous apparaît l'Église de Jérusalem au IVe et au Ve siècle, terre d'élection des sanctuaires et des couvents. Cela ne veut pas dire que la paix y règne toujours. Les luttes ariennes y trouvent des échos : saint Cyrille de Jérusalem y sera plusieurs fois compromis. Quand Théodose aura rétabli le calme, et que les querelles trinitaires se seront assoupies, d'autres disputes théologiques amènent des incidents non moins violents. On a signalé à l'art. Jérome (*saint*) col. 899 sq. et on devra marquer à nouveau à l art. Origénisme les démêlés qui mirent aux prises l'évêque Jean avec saint Épiphane, avec saint Jérôme, avec Théophile d'Alexandrie. A l'art. Pélagianisme on parlera des efforts faits par Célestius pour se créer une clientèle dans les milieux hiérosolymitains.

4° *Jérusalem, siège patriarcal.* — On a émis l'hypothèse, et déjà Lequien l'avait indiquée brièvement, que les difficultés auxquelles saint Cyrille de Jérusalem fut en butte, ne lui vinrent pas seulement de son attitude théologique dans les controverses trinitaires. Le relief spécial que Jérusalem prenait de plus en plus, incitait les titulaires de ce siège non seulement à s'affranchir de la juridiction théorique du métropoli-

tain de Césarée, mais encore à exercer sur les Églises de Palestine un certain droit de regard. Cyrille n'aurait pas manqué de faire valoir les prérogatives mal définies de son siège. Le can. 7 de Nicée avait reconnu l'honneur spécial qui revient, du fait de ses nobles origines, à l'Église de Jérusalem. Son texte, qui n'est pas clair, et qui a encore été obscurci par les commentaires des canonistes soit grecs, soit latins, pouvait prêter à bien des interprétations; des évêques désireux de servir par tous moyens la cause de l'orthodoxie, des prélats ambitieux et jaloux d'étendre leurs prérogatives pouvaient également en tirer parti. Mettons que Cyrille rentrait dans la première catégorie. L'évêque Juvénal (419-458) se classe en tout cas dans la seconde. Il sut habilement profiter des troubles créés par les controverses christologiques, pour faire attribuer à son Église le titre de siège patriarcal, avec un ressort juridictionnel, bien petit il est vrai si on le compare aux deux ressorts d'Alexandrie et d'Antioche, mais qui comprenait néanmoins la Palestine tout entière divisée en trois provinces depuis la fin du IVe siècle et qui faillit comprendre de plus l'Arabie et la Phénicie IIe. Cf. t. I, col. 1404-1405 et surtout l'article cité du P. S. Vailhé, auquel on ajoutera un autre du même auteur : *Formation du patriarcat de Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, 1910, t. XII, p. 325. Cette érection n'alla pas sans susciter de la part de Rome de très vives protestations; elles furent inutiles, bien que nous ignorions comment se clôtura le différend entre Rome et Jérusalem. Tout ce que nous pouvons dire c'est qu'à partir de Chalcédoine, 451, Jérusalem figure à côté de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche parmi les sièges patriarcaux. Son rang sera fixé définitivement par le Ve concile, tenu à Constantinople en 553. L'Église de saint Jacques aurait le 5e rang, le dernier, parmi les Églises patriarcales. On trouvera dans Lequien, *Oriens christianus*, t. III, col. 523 sq., établie par ressorts métropolitains liste des 50 sièges qui en dépendaient.

Comme ses deux grandes voisines, Alexandrie et Antioche, l'Église de Jérusalem fut violemment troublée par les luttes qui suivirent le concile de Chalcédoine et qui seront étudiées en détail à l'art. MONOPHYSITES. Qu'il suffise de rappeler qu'à son retour du concile, Juvénal trouva un usurpateur installé à sa place; ce ne fut pas trop de l'intervention de l'empereur Marcien pour déloger celui-ci; c'est seulement en 454 que Juvénal rétabli put tenir un synode de la Palestine qui adhérait aux décisions chalcédoniennes. Adhésion précaire d'ailleurs, et bien souvent coupée de repentirs, dont ce n'est pas le lieu de donner le détail. Inéluctablement d'ailleurs Jérusalem entrait de gré ou de force dans l'orbite de Constantinople. Entre Alexandrie où de plus en plus le monophysisme s'organisait en Église séparée, et Antioche où les choses n'allaient guère mieux, Jérusalem, défiante de ses deux voisines réglerait le plus possible son attitude sur celle du patriarche de Constantinople, c'est-à-dire, pratiquement sur l'attitude du basileus. Tant que dure le régime de l'*Hénotique* et le schisme acacien qui en est la conséquence, Jérusalem reste séparée de Rome, pour se réconcilier avec celle-ci, quand la politique de Justin Ier aura intérêt au rapprochement entre l'Orient et l'Occident.

C'est à Jérusalem, ou plutôt dans les laures qui se sont multipliées aux alentours de la Ville sainte que reprennent les luttes origénistes, qui auront leur épilogue au Ve concile en 553. Voir ORIGÉNISME. Ces luttes amenèrent des troubles profonds et durables dans l'Église patriarcale, que deux concurrents, Eustochius et Macaire II se disputèrent; et c'est seulement après l'accession au trône de l'empereur Justin II (565-578) que le calme se rétablit complètement.

D'ailleurs Jérusalem n'allait pas tarder à échapper à la domination politique de Byzance. Une première alerte eut lieu en 614, lors de l'expédition de Chosroès, roi des Perses, contre la Ville sainte. Ce fut une effroyable catastrophe pour Jérusalem, dont les églises furent pillées et partiellement détruites, dont le patriarche, Zacharie, fut emmené captif et qui perdit jusqu'à son palladium, la sainte Croix du Sauveur. On sait comment Héraclius répara le désastre, et rapporta en triomphe au sanctuaire du Calvaire la sainte Croix (626). Pourtant les jours de Jérusalem chrétienne étaient comptés; onze ans plus tard, en 637, le calife Omar s'emparait de la ville. Entre ces deux dates le patriarche Sophonius avait eu le temps de jeter sur le siège de saint Jacques un vif rayon de gloire. Devant le monothélisme naissant, officiellement patroné dès son berceau par le basileus, il avait pris nettement position. Voir MONOTHÉLISME et SOPHRONIUS; cf. HONORIUS Ier, t. VII, col. 105 sq.

II. L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM SOUS LA DOMINATION ARABE. 1° *Les premiers temps de la conquête arabe.* — Pendant le demi-siècle qui suivit la conquête, le patriarcat de Jérusalem fut complètement désorganisé; en 680 il n'y avait pas encore de patriarche; ce sont des personnages, sans titre régulier, qui administrent l'Église : un Étienne, évêque de Dor, un Jean, évêque de Philadelphie, un prêtre nommé Théodore. La chose la plus intéressante à signaler et qui est vraiment d'importance pour le théologien, c'est que l'Église romaine ne se désintéressait pas le moins du monde de la Ville sainte, dont les communications avec Byzance étaient coupées. Ce n'était pas Constantinople, c'était Rome qui se préoccupait d'assurer la continuité de la hiérarchie et la sûreté de la doctrine dans ces régions désormais soustraites au pouvoir politique du basileus. Cette question sera étudiée à l'art. consacré au pape MARTIN Ier. L'indépendance de Jérusalem par rapport à Constantinople allait se marquer davantage encore lors des querelles iconoclastes. Alors que dans l'empire byzantin tous devront, de gré ou de force, se soumettre aux brutales prescriptions des empereurs isauriens, Jérusalem sera le centre d'où l'orthodoxie rayonnera sur tout l'Orient grec. Saint Jean Damascène eut ici un rôle incomparable; et on a montré qu'il est le plus pur produit de l'école théologique hiérosolymitaine qui florissait pour lors au couvent de Saint-Sabas. Voir ci-dessus, col. 694. Son activité théologique témoigne par ailleurs que la situation de l'Église de Jérusalem s'était quelque peu améliorée depuis les débuts de la conquête arabe. Sous le gouvernement parfois assez libéral des Omaiyades de Damas, puis des Abbassides de Bagdad, la chrétienté de Jérusalem avait retrouvé un calme absolu et une prospérité relative. S'ils étaient bien moins nombreux qu'avant 614, les pèlerinages aux lieux saints continuaient néanmoins, et c'est chose remarquable que l'usage d'imposer ce pèlerinage comme pénitence canonique soit déjà en vigueur à la fin du VIIe siècle.

2° *L'Église de Jérusalem et le monde carolingien.* — Au fur et à mesure que la main puissante des premiers carolingiens restaure l'ordre et la civilisation dans l'Europe occidentale, les relations se font plus nombreuses entre les pays francs et la Ville sainte. On sait que la fameuse ambassade envoyée par Charlemagne à Haroun-al-Raschid en 787, ambassade doublée d'une mission du prêtre Zacharie auprès du patriarche de Jérusalem, avait pour objet de faire reconnaître par le calife le protectorat du roi des Francs sur les chrétiens de Terre sainte. De ce fait Charlemagne acquérait sur les lieux saints une sorte de juridiction, qui naturellement s'exercerait par le patriarche de Jérusalem, chef naturel, au point de vue religieux, aussi bien qu'au point de vue politique de tous les

chrétiens. Le protectorat franc avait un effet plus immédiat encore: il amenait la fondation au mont des Oliviers d'un monastère latin, qui reprenait, à longue distance, la tradition inaugurée au même endroit, dès le IVe siècle par Rufin et Mélanie l'Ancienne. On pourra voir à l'art. FILIOQUE, t. V, col. 2315, comment ce furent les usages liturgiques des moines francs qui amenèrent la fameuse controverse au sujet de l'introduction dans le symbole de Nicée-Constantinople de l'incise relative à la double procession de Saint-Esprit.

3° *L'Église de Jérusalem et le schisme byzantin.* — Dès le milieu du IXe siècle, l'empire carolingien n'est plus qu'un nom. Si les quêteurs de Jérusalem connaissent encore le chemin de l'Occident, c'est bien plutôt vers Byzance, dont la puissance se raffermit, que se tournent les regards des patriarches. Après le sanglant cauchemar que fut le règne du calife Hakem (1005-1020) c'est de Constantinople que l'Église hiérosolymitaine décimée par la persécution et les apostasies forcées, appauvrie par le pillage et la destruction de ses plus fameux sanctuaires, reçoit enfin un peu de réconfort. Les conventions conclues entre les califes fatimites et les empereurs Constantin VIII (1025-1028) et Michel IV (1034-1041) autorisent la réédification du Saint-Sépulcre, et permettent à tous les chrétiens convertis de force à l'Islam de retourner au christianisme. Dans ces conditions c'est sous les auspices de Constantin IX Monomaque (1042-1054) que se termine la restauration, hélas combien imparfaite! des grands monuments de Jérusalem. Mais s'il ramena dans la Ville sainte un peu de sécurité et de prospérité, le protectorat byzantin devait avoir pour les destinées ultérieures de celle-ci les plus funestes conséquences. Depuis la conquête arabe, nous l'avons dit, les patriarches hiérosolymitains, soustraits de fait à l'emprise byzantine, avaient pu garder à l'endroit de la vieille Rome, la déférence conforme à toutes les traditions de l'antiquité chrétienne. Si leur attitude dans l'affaire de Photius avait pu être indécise, elle ne faisait que refléter en somme les indécisions mêmes de la curie pontificale. Voir JEAN VIII, col. 604. Les bons rapports entre Rome et les patriarcats orientaux melkites n'en avaient pas souffert. Maintenant qu'ils étaient retombés plus ou moins sous la coupe de Byzance, ces patriarcats allaient être amenés à épouser la querelle de la ville impériale avec Rome. En fait, bien que nous soyons assez mal renseignés sur la manière dont les choses se passèrent à Jérusalem il n'est que trop certain qu'à partir de 1054 la rupture fut consommée entre l'Église de saint Jacques et la Chaire de saint Pierre. L'union entre les deux sièges ne sera jamais rétablie que d'une façon tout instable et très passagère.

4° *L'Église de Jérusalem et les croisades. Le patriarcat latin.* — Toutefois la fondation du royaume latin de Jérusalem allait avoir pour conséquence la création d'un patriarcat organisé suivant le rite latin et beaucoup plus directement soumis à Rome que ne l'avait jamais été le patriarcat melkite. Nous n'avons pas à étudier ici les causes qui ont amené le formidable mouvement des croisades, la façon dont furent conduites ces expéditions, l'organisation des états chrétiens qui, pendant près de deux siècles, se substituèrent plus ou moins complètement aux diverses dominations musulmanes. Qu'il suffise de rappeler, car le fait est d'importance pour la suite de l'histoire de Jérusalem, que la première croisade fut déclenchée par le fait que, dans la seconde moitié du XIe siècle, les Turcs Seldjoucides substituent leur domination à celle des Arabes Fatimites. C'est entre les mains des Seldjoucides que tombe la ville sainte en 1078. Beaucoup plus fanatiques que les Arabes, les Turcs ne tardent pas à rendre presque impossibles les pèlerinages en Terre sainte; l'existence des établissements latins à Jérusalem, l'existence même du Saint-Sépulcre paraissent remises en question comme aux pires moments du règne de Hakem. C'est alors que l'idée de délivrer des mains infidèles le tombeau du Sauveur s'impose à l'Occident avec une force incroyable. La première croisade après des difficultés inouïes réussit à conquérir Jérusalem (15 juillet 1099) et fonde le royaume franc de Palestine. C'est le signal de la disparition temporaire du patriarcat grec. Le titulaire, Siméon, vient de mourir dans l'île de Chypre où il s'est réfugié; on lui élit immédiatement un successeur en la personne d'Arnoul de Rohez, chapelain de Robert Courte Heuse; c'est le premier patriarche latin de Jérusalem. Des titulaires latins montent bientôt sur les sièges métropolitains (d'ailleurs autrement répartis qu'à l'époque grecque) de Tyr (antérieurement à Antioche), Césarée, Nazareth, Pétra; et la latinisation gagne de proche en proche, jusqu'aux moindres bourgades. L'organisation du patriarcat latin, qui comprend la Palestine et Chypre, est sommairement décrite dans Lequien, *op. cit.*, t. III, p. 1269-1340 Chapitres de chanoines, couvents de religieux latins, ordres militaires, se fondent, richement dotés, pourvus sur place de revenus considérables, administrant à distance, dans la vieille Europe des propriétés plus considérables encore. Les rites et les usages latins remplacent partout ceux de Byzance. Il n'est pas jusqu'à l'architecture qui ne se transforme, et les maîtres maçons imbus des plus pures traditions romanes donnent aux édifices religieux de Jérusalem le cachet occidental que plusieurs, à commencer par le Saint-Sépulcre et le Cénacle, gardent encore aujourd'hui. On s'installait en Terre sainte d'une manière que l'on jugeait définitive, on faisait de la Palestine un prolongement de la féodalité occidentale. Toutes ces démarches pour latiniser les nouveaux États chrétiens eurent pour conséquence de créer dans l'esprit des grecs une haine pour les latins que rien n'effacera plus. Les grecs n'attendront plus que la chute, si facile à prévoir dès le début, des établissements francs pour reprendre à Jérusalem et dans la Palestine les places d'où ils avaient été évincés.

III. L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM DEPUIS LA FIN DES CROISADES. — 1° *Rétablissement du patriarcat grec.* — Depuis la mort de Siméon (1099) on n'avait pas songé à nommer de patriarche grec jusqu'en 1142. A cette date, en vertu d'un traité passé entre Manuel Comnène et le roi de Jérusalem, on prit l'habitude à Byzance de nommer un patriarche de Jérusalem, qui pendant quelque temps encore résidera dans la ville impériale; c'est de là que vint le droit de nomination ou tout au moins de confirmation que s'attribue dorénavant le basileus relativement au patriarcat de Jérusalem. Cette innovation fut grosse de conséquences; l'Église de saint Jacques, tendra bientôt à n'être plus qu'une province de l'Église byzantine dont elle suivra désormais toutes les évolutions religieuses.

Dès que les musulmans eurent, en 1187, repris possession de la Ville sainte, les titulaires grecs s'y transportèrent à nouveau. Par contre le patriarche latin, Héraclius, un assez triste personnage semble-t-il, cédait honteusement la place, accompagnant à Antioche les dernières forces de la puissance franque. En 1131 le patriarcat s'installait à Saint-Jean d'Acre que Richard Cœur de Lion et Philippe-Auguste venaient de reprendre aux Sarrasins. Jusqu'en 1291 où elle retombe aux mains des musulmans, cette place demeurera la résidence habituelle des patriarches latins, comme elle était celle des rois de Jérusalem. Quand en 1262 le patriarche Jacques Pantaléon deviendra pape sous le nom d'Urbain IV, il réunira l'administration de Saint-Jean d'Acre au titre patriar-

cal. Mais en 1291 la dernière ville du royaume franc sur le continent est emportée d'assaut par les infidèles; le patriarche Nicolas de Hanapes trouve la mort dans la déroute. Ses successeurs s'installent dans l'île de Chypre, dernier débris du royaume de Jérusalem, et reçoivent des souverains pontifes l'administration de l'Église de Nemosia. C'est de Chypre qu'à diverses reprises ils essaieront, mais vainement, d'intéresser l'Europe à l'idée d'une nouvelle croisade. N'y réussissant pas ils finiront par regagner l'Occident. Ainsi en 1336 Pierre de la Palu, tout en retenant son titre de patriarche vient administrer l'Église de Conserans, dans la province d'Auch; ainsi, à partir de 1361, Philippe de Cabasole administre successivement les Églises de Cavaillon, puis de Marseille avant d'être promu au cardinalat. En somme le patriarcat latin de Jérusalem devient de plus en plus un simple titre. Il le restera jusqu'au pontificat de Pie IX. On trouvera la liste des titulaires successifs jusqu'en 1600 dans Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi.*

Pendant que s'éteignait ainsi la série des patriarches latins résidentiels, les patriarches grecs, réinstallés à Jérusalem y menaient une existence parfois bien précaire. Toujours à la merci du bon vouloir du sultan, ils avaient besoin de sa permission pour entrer en charge, pour se démettre de leurs fonctions. Ils sentaient très fréquemment que les faveurs du pouvoir allaient aux dissidents, spécialement aux jacobites, alors que les orthodoxes étaient en butte aux plus dures persécutions. Au début du XIVe siècle le patriarche Lazare, par exemple, fut emprisonné et torturé; on aurait voulu que son apostasie démoralisât son Église. Voir le récit des persécutions endurées par lui dans Jean Cantacuzène, *Histor.*, l. IV, c. XIV, *P. G.*, t. CLIV, col. 104-121.

2° *L'Église de Jérusalem et les tentatives d'union avec Rome.* — Une seule chose pouvait sauver en Orient la cause chrétienne; l'union de tous les fidèles, quels que fussent leurs rites, autour de Rome restée toujours puissante en Occident. Quand le péril se faisait trop grand, on pensait bien à invoquer l'appui de l'Église romaine. Mais depuis si longtemps que durait le schisme, on était incapable de secouer les préventions accumulées. On étudiera à l'art. LYON (*IIe Concile de*) les tentatives faites à la fin du XIIIe siècle pour renouer la communion entre les Églises d'Occident et d'Orient. Qu'il suffise de noter ici l'attitude prise par quelques patriarches hiérosolymitains dans ce grave débat. Le patriarche Grégoire II a été un des adversaires du champion du latinisme, Jean Beccos, voir col. 656 sq. Au contraire Athanase III successeur de Grégoire, présent à Byzance lors des négociations qui suivent le concile de Lyon fait des efforts sérieux en faveur de l'union. Un siècle plus tard ce même Lazare, dont nous avons dit les persécutions, reçoit du pape Urbain V en 1367 une lettre où l'on encourage ses bons desseins pour l'union avec Rome.

Quand, à Florence, en 1438, le basileus Jean VIII Paléologue vint pour réconcilier officiellement l'Église grecque à l'Église romaine, voir t. VI, col. 24-45, l'Église de Jérusalem fut représentée au concile par Marc d'Éphèse et Dosithée de Monembasia, munis des pouvoirs du patriarche Joachim. On sait le rôle joué à cette assemblée par le violent antiunioniste qu'était Marc. Dosithée au contraire, docile sans doute aux sollicitations du basileus, apposa sa signature au bas du décret d'union. Mais non seulement le patriarche Joachim ne ratifia pas cette signature, mais il rétracta de plus ce qui s'était fait au concile en son nom, rompit la communion avec le patriarche de Constantinople Métrophane et, d'accord avec ses deux collègues d'Alexandrie et d'Antioche, menaça d'excommunication le basileus s'il ne venait à résipiscence. Son successeur Théophane III assistait au concile qui, en 1440, à Constantinople, brisait le pacte conclu à Florence.

On voit si les patriarches de Jérusalem étaient imbus de l'idée alors courante dans le monde grec, que seule l'Église orthodoxe, en face des prévarications latines, avait conservé intact le dépôt de la foi. La prise de Constantinople par les Turcs en 1453 ne modifiera pas sensiblement leurs rapports avec le Phanar; ces rapports iront plutôt en se resserrant encore. Pourtant quelques exceptions sont à signaler; les dangers que le triomphe des Turcs faisait courir à la foi chrétienne amenèrent plusieurs patriarches de la fin du XVe siècle, Abraham, Jacques III, Marc III à se rapprocher de Rome. Lequien a pensé que l'absence de ces noms dans le catalogue officiel des patriarches grecs s'explique par les tendances de ceux-ci vers l'union avec les latins. Mais, somme toute, ce ne furent là que des exceptions. Au fur et à mesure que se consolide le nouvel état de choses, les patriarches hiérosolymitains sont de plus en plus de fidèles serviteurs de la politique religieuse byzantine. De moins en moins d'ailleurs les indigènes ont accès à cette haute fonction; l'habitude se prend au Phanar, qui continue d'exercer sur les nominations patriarcales la même surveillance que du temps des empereurs chrétiens, de ne désigner pour le trône de Jérusalem que des personnages d'origine grecque. Au XVIIe siècle Sophrone V, Théophane IV, sont du Péloponèse, Nectaire dont nous parlerons tout à l'heure est un crétois, et ainsi de suite. Originaires des pays grecs, les patriarches finissent par perdre le goût de la résidence à Jérusalem. C'est de plus en plus fréquemment qu'on les trouve à Constantinople et leurs signatures figurent au bas des actes de maint synode; de longs voyages dans les Balkans, en Russie même les tiennent longtemps éloignés de la Ville sainte. Les besoins d'argent expliquent en partie ces tournées en Europe : soucieux d'entretenir les édifices sacrés de Jérusalem, les patriarches doivent faire appel aux aumônes de l'Europe, et ils s'adressent naturellement aux pays qui se rattachent à l'orthodoxie byzantine. C'est ainsi que se crée en particulier entre la Russie et Jérusalem des liens qui subsistent encore aujourd'hui.

3° *L'Église de Jérusalem et le protestantisme. Le concile de Jérusalem de 1672.* — A l'art. LUCARIS *(Cyrille)* on étudiera les efforts faits, au début du XVIIe siècle, par les protestants et tout particulièrement par les calvinistes pour faire accepter les doctrines de la Réforme par l'Église grecque. A quelques exceptions près, les prélats orthodoxes s'opposèrent avec vigueur à ces tentatives, et dans la circonstance les patriarches de Jérusalem firent honorablement leur devoir. En 1638 Théophane IV fait partie du synode qui anathématise l'ex-patriarche Cyrille Lucaris. Nectaire, ordonné en 1661 joint sa confession de foi à celle que publie Pierre Mohila, métropolite de Kiew contre les erreurs de Calvin et de Luther. Mais ce fut surtout le patriarche Dosithée, voir t. IV, col. 1788-1793, qui mena le plus énergiquement la lutte contre les infiltrations protestantes. Il fut l'âme du concile rassemblé à Bethléem en 1672, et qui porte le nom de concile de Jérusalem. Nous allons en analyser brièvement les actes; le détail dans Mansi, *Concil.*, t. XXXIV, col. 1651-1778, et pour la bibliographie, l'art. DOSITHÉE, t. IV, col. 1793.

« Il est grand temps de parler, dit le prologue assez verbeux, qui sert d'introduction; les calvinistes français, par la bouche du ministre Claude de Charenton, vont partout prétendant que nous partageons leurs erreurs; pures calomnies, car il est impossible qu'ils n'aient pas une connaissance précise des dogmes de notre Église. Réunis pour la consécration de l'église de Bethléem, qui vient d'être restaurée, nous nous pro-

posons donc de dire avec précision quel est le symbole de notre foi. » La première partie de l'exposé conciliaire est d'ordre plutôt historique; elle tend à expliquer comment l'Église orthodoxe ne peut être rendue solidaire de Cyrille Lucaris. Si tant est qu'il soit l'auteur de la profession de foi si favorable au protestantisme qu'on lui attribue, Cyrille n'est pas, dans la circonstance le porte-parole de sa communauté. Son attitude officielle extérieure est déjà à elle seule une protestation contre cette calomnie. C'est dans ses œuvres authentiques qu'il faut chercher l'expression sinon de sa pensée personnelle, du moins des croyances officielles de son Église. La vaine hypothèse que les Orientaux partageraient des croyances voisines de celles du protestantisme se heurte à la constatation de leurs usages, de leurs professions de foi, des anathèmes dont ils chargent, au cours des cérémonies saintes, des erreurs analogues à celles qu'on voudrait leur imputer. Avec une emphase quelque peu vaniteuse, le texte dénombre les rangs serrés des peuples qui se rattachent à l'Église orthodoxe, et qui tous partagent la même répulsion à l'endroit des nouveautés doctrinales; puis il reproduit les jugements portés contre Cyrille aux deux synodes de Constantinople (1638) et de Jassy (1642).

Cette longue dissertation mi-partie historique, mi-partie polémique est suivie d'un exposé positif de la doctrine orthodoxe sous dix-sept *capitula* qui répondent point pour point à ceux de Cyrille. Cet arrangement explique un certain nombre de répétitions fastidieuses, et le désordre apparent de toute cette pièce. Quelques reproches d'ailleurs qu'on puisse lui adresser, elle n'en reste pas moins un exposé remarquable de la dogmatique et par endroits de la théologie orthodoxe. Le concile de Trente n'y est pas nommé, mais plusieurs de ses définitions sont sous-jacentes au texte grec. Passant rapidement sur l'enseignement trinitaire et christologique (can. 1 et 7), le concile insiste d'abord sur la règle de foi, qui est fournie par l'Écriture sainte, interprétée par l'Église dont l'autorité est la même que celle des Livres saints (can. 2). L'Église n'est d'ailleurs pas instruite immédiatement par le Saint-Esprit mais par l'intermédiaire des saints Pères (can. 12). Cette Église n'est pas seulement la société des justes; c'est l'ensemble de tous les fidèles du Christ, sous l'autorité et la direction de celui-ci. De l'Église, c'est Jésus-Christ lui-même qui tient le gouvernail. Il a comme représentants immédiats les évêques établis par le Saint-Esprit, successeurs des apôtres, dotés dès lors d'un pouvoir bien supérieur à celui des simples prêtres (can. 10 et 11). On remarquera que la rédaction de ces canons est conçue de manière à éliminer, sans le dire, l'autorité du pape. Clément à Rome, Évodius à Antioche, Marc à Alexandrie sont déclarés tous trois les successeurs de Pierre. Les enseignements dirigés contre les concepts protestants de la justice originelle et du péché d'origine, sont exposés aux canons 5 et 6. Il n'y a pas lieu d'y insister; mais il convient de faire remarquer la rédaction du canon 3 relatif à la prédestination, aux rapports de la grâce et de la liberté, et à la volonté salvifique universelle. Elle est influencée, sans conteste, par le désir de répondre non seulement aux protestants, mais encore aux jansénistes. Le concile de Trente, arrêté par le respect dû au grand nom de saint Augustin, n'avait touché que d'une main très prudente à la doctrine de la prédestination *ante prævisa merita*. L'assemblée de Jérusalem, au contraire, n'hésite pas à proclamer comme la croyance officielle de l'Église orthodoxe le molinisme le plus strict : *Deus illos prædestinavit quos arbitrio suo bene usuros præscivit, quos vero male damnat*. La doctrine de la grâce efficace par elle-même est explicitement rejetée, et le concept de grâce prévenante, χάρις προκαταρκτική, et de grâce spéciale, χάρις ἰδική, se calque exactement sur le schéma : grâce suffisante et grâce efficace. La volonté salvifique universelle est affirmée avec non moins de force. La doctrine de la foi justifiante et de son rapport avec les œuvres est touchée plus légèrement, toutefois le concile affirme que l'homme, même non justifié par la foi, peut faire le bien moral grâce au libre arbitre, qui demeure toujours dans la nature humaine (can. 13 et 14). La partie la plus considérable de l'exposé doctrinal est celle qui est consacrée aux sacrements; elle serre de très près les définitions de Trente, surtout en ce qui concerne l'eucharistie : la présence réelle, le dogme de la transsubstantiation, μετουσίωσις, l'adoration due au corps du Christ, le caractère sacrificiel de la messe (can. 15, 16, 17). Au contraire le canon 18 consacré aux doctrines eschatologiques est inspiré par le désir de ne pas compromettre les doctrines propres de l'Église grecque avec celles des latins. A toute force le rédacteur veut éviter le terme de purgatoire, bien que le concept qu'il présente recouvre assez exactement celui de l'Église romaine. « Les âmes des défunts sont ou dans le repos ou dans la souffrance, suivant les œuvres accomplies ici-bas. A peine sont-elles séparées du corps, qu'elles se rendent soit au séjour de joie, soit au lieu de tristesse et de gémissement, où d'ailleurs ni la béatitude ni la damnation ne sont encore absolument complètes. C'est seulement en effet après la résurrection générale, après la réunion de l'âme avec le corps, que chacun recevra complètement la béatitude ou la damnation. Quant à ceux qui sont morts avec des péchés mortels, mais qui n'ont pas quitté cette terre dans le désespoir, et ont eu le temps de se repentir dans cette vie corporelle, ils ne peuvent plus certes faire aucun fruit de pénitence (verser des larmes, s'agenouiller, veiller dans la prière, se mortifier, secourir les pauvres, bref faire des œuvres satisfactoires, ἱκανοποιεῖν). Ces âmes vont, elles aussi, en enfer, εἰς ᾅδου; elles y endurent les peines de leurs péchés, mais elles ont conscience de leur libération future; elles sont libérées en effet, par la souveraine bonté, et par l'intermédiaire de la prière du prêtre, par les aumônes, etc. Mais le principal moyen est le sacrifice non sanglant, que chacun fait offrir pour ses parents défunts et que l'Église catholique et apostolique offre journellement pour tous. Il convient seulement de remarquer que nous ne connaissons pas le temps de la libération; que les âmes soient délivrées de leurs peines, avant la résurrection générale et le grand jugement, nous le savons et le croyons; mais quand cela arrive-t-il, nous ne le savons pas. »

Le document conciliaire se termine par les réponses à quatre questions d'ordre plutôt pratique : lecture de la sainte Écriture en langue vulgaire : nécessité d'expliquer aux fidèles les Livres saints; canon biblique; culte des saints et des images. La réponse à cette dernière donne au rédacteur l'occasion de toucher aux chapitres de la prière vocale et mentale, du monachisme et des vœux de religion, des jeûnes et abstinences. Sur tous ces points la pratique de l'Église orthodoxe ne diffère pas de celle de l'Église romaine. Le document se termine par une remarque qui a son importance. La doctrine que nous venons d'exposer surtout en matière sacramentelle, dit-il, n'est pas seulement la nôtre, elle est celle des Églises dissidentes, nestorienne et jacobite, séparées depuis longtemps déjà de l'Église orthodoxe. Cet accord est un signe de l'antiquité et de la vérité de nos croyances.

Tel est cet important document auquel à diverses reprises l'Église orthodoxe aimera à se référer comme à l'exposé le plus complet de ses doctrines dans les questions soulevées par la controverse protestante. Pour ne citer qu'un exemple, c'est à lui, que renvoient

les patriarches des Églises catholiques d'Orient dans une réponse aux archevêques et évêques anglicans en 1723. Ceux-ci avaient demandé à entrer en communion avec l'Église orthodoxe; on les admettra bien volontiers à cette union, s'ils veulent professer de manière explicite la doctrine du concile de Jérusalem de 1672.

4° *Les autres confessions ou rites représentés à Jérusalem.* — Il n'entre pas dans l'objet propre de ce dictionnaire de décrire, même sommairement, l'incroyable variété des communautés chrétiennes qui se coudoient, se heurtent, s'affrontent, se font la guerre à Jérusalem. On comprend que chaque confession, chaque rite ait tenu à trouver une place, si petite soit-elle, où elle pût célébrer son culte au voisinage immédiat des Lieux saints. Quelques-unes de ces confessions sont bien faiblement représentées, et les titres de patriarche ou d'archevêque dont se parent aisément leurs chefs ne doivent pas faire illusion. Les chiffres qu'on trouvera à l'art. ASIE (*État religieux*), t. I, col. 2085-2086 n'ont pu être vérifiés. Les conditions toutes nouvelles créées par les récents traités ont dû les modifier plus ou moins profondément. La diversité de ces groupements religieux tenant surtout à des circonstances historiques, le mieux est de les présenter dans l'ordre chronologique de leur apparition, quitte à réserver au patriarcat latin une mention plus particulière en dernier lieu.

1. *Les jacobites* (ou monophysites syriens) avaient un évêque à Jérusalem depuis la fin du VIe siècle (Sévère, en 597). Vers le milieu du XIIe siècle, ce prélat avait le titre de métropolite. Il y a aujourd'hui encore, résidant au couvent de Saint-Marc, un évêque jacobite, dépendant du patriarche d'Antioche, lequel réside à Deir Zafaran près de Mardin. Ces jacobites ont la jouissance, au Saint-Sépulcre, de la chapelle dite du tombeau de Joseph d'Arimathie. — Le tout petit troupeau des syriens-catholiques, reste d'une Église syrienne unie, qui a existé au XVIIe siècle à Jérusalem, est administré par un vicaire du patriarche syrien-catholique d'Antioche.

2. *Les coptes* (monophysites d'Égypte) ont eu à partir du XIe siècle et pendant assez longtemps un évêque résidentiel à Jérusalem. Il y aurait encore aujourd'hui au Caire un prélat qui porterait ce titre. En tout cas, les coptes ont un évêque comme supérieur de leur couvent qui est adossé au Saint-Sépulcre; ils ont la jouissance d'un autel appuyé à l'édicule même du tombeau de Notre-Seigneur. Les Abyssins qui se rattachent étroitement aux coptes possèdent une partie du couvent copte; leur maison principale est au nord de la ville, au delà des établissements russes. — D'après Hergenröther, il y avait au XVIIIe siècle à Jérusalem un évêque copte-uni, *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1862, t. VII, p. 354. Tout cela n'est plus qu'un souvenir; il y a pourtant encore à Jérusalem un ou deux prêtres abyssins catholiques.

3. *Les nestoriens*, eux aussi, ne sont plus qu'un souvenir. Ils auraient eu dès la fin du IXe siècle, un évêque à Jérusalem, lequel aurait eu à la fin du XIe le titre de métropolite. Il y en avait encore un au XVIIe siècle. Le Quien, *Oriens christianus*, t. II, col. 1233-1300. — Les chaldéens-unis, qui représentent la partie de l'Église nestorienne revenue au catholicisme sont administrés par un vicaire patriarcal résidant à Jérusalem et dépendant du patriarche de Babylone.

4. *Les arméniens*, dont l'influence à Jérusalem n'est pas en proportion avec leur petit nombre, avaient dans la Ville sainte depuis 1175 un archevêque qui résidait au couvent de Saint-Jacques sur le Mont Sion, et qui dépendait du catholicos de Sis. En 1311 les moines de Saint-Jacques, en lutte contre le catholicos donnèrent au métropolite le titre de patriarche. Ce titre n'implique pas d'ailleurs l'indépendance complète par rapport au catholicos. Cf. t. I, col. 1908-1909. — A côté de ces arméniens non-unis, il y a à Jérusalem une communauté d'arméniens catholiques, administrée par un vicaire patriarcal relevant du patriarcat-uni de Constantinople.

5. *Les grecs-melkites catholiques.* On désigne aujourd'hui sous ce nom les fidèles de langue arabe et de religion grecque en communion avec l'Église romaine. L'origine de ce groupement est non moins obscure à Jérusalem qu'à Antioche et à Alexandrie. Nous avons vu qu'à Jérusalem, il y eut au cours du XVe et du XVIe siècle des patriarches grecs qui rentrèrent en communion avec Rome. Quand leurs successeurs du XVIIe siècle se remirent définitivement sous la coupe de Byzance, un certain nombre de fidèles gardèrent leur attachement à l'Église romaine. Il fallut bien à divers moments s'occuper de leur donner des pasteurs. Au cours du XIXe siècle, après avoir été ballottés sous diverses juridictions, ils passent sous la houlette du patriarche grec-melkite d'Antioche, qui les administre par un vicaire patriarcal résidant à Jérusalem. Le séminaire Sainte-Anne dirigé par les Pères blancs forme concurremment avec le séminaire patriarcal de Damas le clergé grec-melkite, non seulement pour la Palestine, mais pour toute l'Église melkite. Voir t. I, col. 1417-1418.

6. *Les maronites* représentent eux aussi une Église revenue à l'unité catholique; peu nombreux à Jérusalem ils relèvent d'un vicaire représentant dans la Ville sainte le patriarche maronite résidant à Bekerké, dans le Liban.

7. *Les Russes* ont tenu à avoir dans la Ville sainte un évêque de leur rite. Depuis 1858 les énormes constructions de l'établissement russe et de ses dépendances témoignent de l'importance qu'avaient avant la guerre mondiale les pèlerinages venus de la sainte Russie. Quand ces pèlerinages reviendront-ils ?

8. *Les protestants* eux-mêmes ont tenté au cours du XIXe siècle la création d'un évêché à Jérusalem. L'érection et les vicissitudes de cet évêché anglicano-allemand ont bien été les événements les plus curieux de l'histoire religieuse de Jérusalem au XIXe siècle. L'idée vint du roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV, qui désirant pour le protestantisme une place dans les Lieux saints, négocia en 1841 avec la reine d'Angleterre, l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres pour l'érection d'un évêché placé sous la protection de la Prusse et de l'Angleterre. Si elle déplut aux milieux anglicans de sentiment *High Church*, qui virent dans cette démarche une tentative pour accuser le caractère protestant de l'Église établie, la suggestion prussienne fut bien accueillie parmi les hauts dignitaires de l'anglicanisme. Les sommes nécessaires à la constitution d'un revenu furent fournies moitié par l'Angleterre, moitié par la Prusse; il fut stipulé que chaque pays aurait à tour de rôle droit de nomination; toutefois l'archevêque de Cantorbéry conservait un droit de veto sur les nominations faites par la Prusse. En réalité l'évêché devait être un établissement anglican qui prendrait sous sa bienveillante protection les protestants des autres nationalités; les ecclésiastiques allemands devraient pour être considérés comme de son ressort subir un examen réglé par l'évêque et recevoir l'ordination suivant le rite anglican. Cette combinaison bâtarde ne pouvait longtemps durer. En 1886 les deux puissances dénoncèrent l'accord de 1841; et chacune reprit sa liberté; il reste toujours un évêché anglican dans la Ville sainte; les fondations protestantes allemandes avant la guerre y étaient aussi fort imposantes.

9. *Les catholiques latins.* — Nous avons vu plus haut qu'au lendemain de la chute de Saint-Jean-d'Acre, en 1231, le patriarcat latin avait tendu de plus en plus

à devenir une dignité purement titulaire; en fait il ne redevenait un patriarcat résidentiel qu'en 1847. Dans cet intervalle de temps les latins, plus ou moins nombreux suivant les époques, furent administrés par les religieux franciscains relevant directement du Saint-Siège, et formant ce que l'on a appelé la *Custodie de Terre sainte.* La custodie dont les autorités musulmanes avaient peu à peu reconnu l'existence légale avait pour but : de défendre et d'honorer les sanctuaires et autres lieux sanctifiés et consacrés par la présence du Sauveur; de recevoir les pèlerins de Terre sainte; de prêcher l'Évangile dans les lieux sanctifiés par le Christ. Nous n'avons pas à dire ici les luttes que la custodie dut mener pour maintenir contre les empiétements des autres rites et les brutales fantaisies des musulmans, les sanctuaires confiés à sa garde. Son organisation définitive avait été réglée par le bref *In supremo* de Benoît XIV, du 7 janvier 1746, qui est encore en vigueur aujourd'hui. C'est ce bref qui décrète que le custode sera toujours un italien, le vicaire un français, que les quatre discrets *(discreti)*, appartiendront aux quatre nations, italienne, française, espagnole, allemande (depuis 1921 il y a un cinquième discret qui est anglais). La juridiction de la Custodie avait été jadis fort étendue, elle embrasse encore aujourd'hui l'île de Chypre. Cette juridiction s'est restreinte peu à peu à mesure que les diocèses se sont reformés, La reprise du patriarcat latin en 1847 l'a transformée complètement. Toutefois neuf paroisses ou quasi-paroisses dépendent encore aujourd'hui directement de la custodie; en outre elle administre directement: 24 sanctuaires, 12 écoles, 2 orphelinats, 4 dispensaires, 9 hospices pour les pèlerins.

Le patriarcat latin fut rétabli, nous l'avons vu, ou plus exactement rendu résidentiel par Pie IX. bulle *Nulla celebrior* du 23 juillet 1847. Le premier patriarche latin qui résida à Jérusalem fut Mgr Valerag, nommé le 4 octobre 1847. Ce prélat déploya la plus grande activité pour rendre la vie à son diocèse qui comprenait, comme l'ancien patriarcat latin, la Palestine et Chypre. Les catholiques latins sont aujourd'hui les plus nombreux, de beaucoup, de tous les catholiques dispersés dans la Palestine. Il est pourtant difficile de fournir des chiffres valables pour l'heure présente, étant donnée l'énorme perturbation que les événements politiques viennent d'apporter dans toute la région. La dernière publication officielle, *Missiones catholicæ cura S. Congregationis de Propaganda fide*, de 1922, p. 535 évalue en bloc à 25 000 tous les catholiques, appartenant aux rites latin, grec et maronite, sans distinguer entre eux; elle ajoute en note, mais sans donner aucun chiffre, qu'il existe encore à Jérusalem des chrétiens dépendant des patriarcats syro-catholique, arméno-catholique et chaldéo-catholique. Nous imiterons la prudence du document officiel.

La source principale pour écrire l'histoire de l'Église de Jérusalem reste toujours Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, *De patriarchatu hierosolymitano*, col. 101-528; suit l'histoire des divers évêchés relevant du patriarcat rangés d'après leur ressort métropolitain, col. 523-784, enfin l'histoire du patriarcat latin, col. 1241-1340. Le Quien avait pu utiliser deux ouvrages antérieurement parus : D. Papebroch, *Tractatus præliminaris de episcopis et patriarchis sanctæ Hierosolymitanæ Ecclesiæ*, dans les *Acta sanctorum*, mai, t. III, Anvers, 1680 et Dosithée, Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715. (Sur cet ouvrage, voir t. IV, col. 1796). Papebroch va jusqu'en 1187; Dosithée jusqu'à son propre patriarcat; Le Quien a encore ajouté les deux successeurs de Dosithée. On trouvera l'histoire ultérieure, dans Ἱεροσολυμιάς ἤτοι ἐπιτομὴ ἱστορίας τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τῆς ἀνεγέρσεως αὐτῆς μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων ὑπὸ Ἱεροδιακόνου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, Jérusalem, 1862, histoire abrégée, mais où, malgré le volume restreint, il y a beaucoup à prendre pour la période suivant le schisme ; Ἡ Ἐκκλησία Ἱεροσολύμων κατὰ τοὺς τέσσαρας τελευταίους αἰῶνας, Anonyme, Athènes, 1901 ; Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων ὑπὸ ἀρχιμ. Χρυσοστόμου Α. Παπαδοπούλου, Jérusalem et Alexandrie, 1910, qui contient une histoire complète de 33 à 1909. Pour l'histoire ancienne, nombreux documents rassemblés dans Vincent et Abel, *Jérusalem, recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, t. II : *Jérusalem nouvelle*, Paris, en cours de publication depuis 1913. Pour l'organisation religieuse actuelle des diverses communautés : Silbernagl, *Verfassung und gegenwärtiger Zustand sämtlicher Kirchen des Orients*, 2e édit., Ratisbonne, 1904; pour ce qui concerne spécialement les catholiques, renseignements statistiques dans les *Missiones catholicæ cura S. Congregationis de Propaganda fide*, Florence, 1922, et dans A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, depuis 1898. Parmi les revues : *la Revue biblique*, la *Revue de l'Orient chrétien* et les *Échos d'Orient* donnent souvent des contributions importantes pour l'histoire de Jérusalem; voir aussi, mais comme organe de vulgarisation, *Jérusalem, revue mensuelle illustrée*, rédigée par les assomptionistes; a paru de 1903-1914. — Sur l'évêché anglicano-prussien de Jérusalem, voir une bibliographie sommaire dans la *Realencyklopädie protestante*, t. VIII, p. 693.

E. Amann.

JESSÉ, évêque d'Amiens de 793 à 836. — Ses antécédents ne sont pas connus, mais, dès les débuts de son épiscopat il apparaît en relations très étroites avec la cour de Charlemagne. C'est ainsi qu'en 799 il fait partie de la députation ecclésiastique chargée de reconduire à Rome le pape Léon III; en 800, il est encore dans la Ville lors du couronnement de l'empereur; en 802, il est envoyé à Constantinople pour négocier le mariage de Charlemagne avec l'impératrice Irène. *Missus dominicus* ordinaire, il est envoyé en cette qualité à Ravenne, au pape Léon III, qui, dans une de ses lettres se plaint que les envoyés impériaux, entre autres Jessé, ne se rendent pas bien compte des difficultés romaines. Cf. *P. L.*, t. XCVIII, col. 520-522. Au concile d'Aix-la-Chapelle, en 809, il soutient la politique de Charlemagne dans la controverse du *Filioque;* envoyé à Rome avec Bernard évêque de Worms et Adélard, abbé de Corbie, il défend le point de vue impérial dans le fameux colloque des députés francs avec le pape tenu au *secretarium* de Saint-Pierre. La participation de Jessé à cette ambassade avait été mise en doute par les auteurs du *Gallia christiana*, elle ne semble plus pouvoir être niée depuis les travaux des éditeurs des *Monumenta Germaniæ historica*, *Leges*, sect. III, *Concilia*, t. II *a*, p. 239-240. Sous le règne de Louis le Débonnaire, Jessé continue à jouer un rôle considérable dans la politique; partisan de son métropolitain, Ébon de Reims, il prend comme lui le parti des fils de l'empereur révoltés contre leur père. Mais Louis ayant d'abord repris l'avantage, Jessé est déposé par le concile de Noyon, en 830. Ébon le remet en fonctions, et Jessé prend part au concile de Compiègne, qui, en 833, dépose le Débonnaire. En 834 l'empereur remonte sur le trône, et Jessé, au concile de Thionville, en 835, est mis en fâcheuse posture avec Ébon et les suffragants de celui-ci. Il s'était d'ailleurs soustrait par la fuite à des représailles possibles. Il meurt en 836, en Italie où il s'était réfugié auprès de Lothaire.

Il reste de Jessé une *Epistola de baptismo*, publiée d'abord par J. Cordès à la suite des opuscules d'Hincmar, insérée dans la *Bibliotheca veterum Patrum* de Gallandi, t. XIII, p. 337, d'où elle est passée dans *P. L.*, t. CV, col. 781-786. Fréquemment absent de son diocèse, Jessé avait conscience néanmoins du devoir qui lui incombait de distribuer l'enseignement à son clergé. Cette instruction sur le baptême, est destinée à rappeler ou à apprendre au clergé d'Amiens la signification des principaux rites du baptême et de la confirmation. Pour le liturgiste, elle est un témoin précieux de la façon dont s'administraient ces deux sacrements à l'époque de Charlemagne. Le théologien en retiendra

surtout deux choses. A l'époque de Jessé, sauf le cas d'urgente nécessité, le baptême n'est administré qu'en commun et solennellement. Bien qu'il ne s'agisse que d'enfants en bas âge, toutes les cérémonies du catéchuménat et du baptême solennel sont accomplies sur les néophytes, comme s'il s'agissait d'adultes. Le baptême se donne toujours par une triple immersion. Bref les simplifications du rituel baptismal qu'amènera plus tard la pratique exclusive du baptême des enfants ne sont pas encore envisagées.

Gallia christiana, t. x, col. 1054-1055; *Monumenta Germaniæ historica, Leges*, sect. III, *Concilia*, t. II *a*, p. 239-240, t. II *b*, p. 698 sq.; Hefele, *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, t. III *b*, p. 1131, t. IV *a*, p. 82 sq.

E. AMANN.

1. JESUALD BOLOGNI, frère mineur capucin, appartenait à une famille noble de Palerme. Né en 1585 il entrait en religion le 13 avril 1602, pour y mourir après plus de cinquante ans, passés en grande partie dans la chaire de lecteur. Il fut qualificateur et consulteur de la sainte Inquisition en Sicile et théologien du cardinal Jérôme Colonna, auquel il dédia le second volume de sa *Theologia moralis*. La première partie, *De sacramentis novæ legis*, avait paru à Palerme, 1646. Ce ne fut qu'au bout de trois ans qu'il acheva son ouvrage à Venise. Il y réédita le premier volume et publia les deux autres : *De indulgentiis, suffragiis, censuris et purgatorio; De legibus divinis et humanis, de præceptis decalogi et Ecclesiæ sanctæ catholicæ ac de votis Deo factis*, 3 in-fol., Venise, 1649. Il promettait encore de donner des traités *De horis canonicis et de electione, monialium clausura et de somonia*. Ils ne virent pas le jour et l'on a seulement un autre ouvrage, *In Scoti formalitates subtilis disquisitio*, in-4°, Palerme, 1652. Ce fut son dernier travail, car le P. Jésuald mourut l'année suivante à Termini, le 29 avril 1653.

Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Palerme, 1707, t. I; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ord. fr. min. capuccinorum*, Venise, 1747; Mazzucchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, part. 3, p. 1486; Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ éd., t. III, col. 1191.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

2. JESUALD DE LUCA DE BRONTE, frère mineur capucin de la province de Messine, était né le 28 août 1814. En 1829 il revêtait l'habit franciscain et une fois profès, il se livra à l'étude avec ardeur; il produisit beaucoup trop d'ailleurs, pour laisser des œuvres durables. Celle qui attira surtout l'attention sur lui fut le *Consecrator christiani matrimonii in verum et proprium sacramentum novæ Legis*, in-8°, Catane, 1871, dans laquelle il soutient l'opinion que le prêtre est le ministre du sacrement dans le mariage. Il l'avait déjà embrassée dans une dissertation : *Cur Verbum caro factum*, in-8°, Catane, 1869, et la défendit avec une ardeur augmentée par la contradiction dans la deuxième édition du *Consecrator*, 2 in-8°, *ibid.*, 1876. Un décret du Saint-Office, en date du 17 juillet 1878, condamna cet ouvrage.

Le P. Jésuald qui avait été professeur de droit canonique au collège alors florissant de sa ville natale (1850), y occupa aussi les chaires d'éloquence et de philosophie; l'université de Palerme le nommait professeur suppléant en 1858 et, quatre ans après, celle de Messine lui conférait la patente de professeur de théologie dogmatique. En 1870 il accompagnait au concile, en qualité de consulteur, l'évêque de Muro; il publia alors une dissertation, *Pro opportunitate œcumenicæ declarationis de pontificia magisteriali infallibilitate*, in-8°, Naples, 1870. Vers le même temps il fit aussi paraître *De regno Dei divinaque summi Pontificis potestate in hebræa et christiana gente conquisitio historica et dogmatica*, in-8°, Rome, 1870. On a aussi de lui de nombreux opuscules de droit canonique, d'histoire, des discours sacrés, des oraisons funèbres. Il travailla jusqu'à la fin de sa vie, en 1895.

P. ÉDOUARD d'Alençon.

JÉSUITES (La Théologie dans l'ordre des). — Cette étude devant rester dans ses limites propres, il n'y sera pas question des multiples aspects sous lesquels on pourrait considérer la Compagnie de Jésus : son histoire, son apostolat, ses succès et ses épreuves. Les considérations historiques n'interviendront que dans la mesure nécessaire pour faire comprendre le développement de la doctrine ou le sens et l'enchaînement des controverses théologiques auxquelles l'ordre fut mêlé. De même il n'y a pas lieu de traiter à fond telles doctrines de la Compagnie de Jésus, comme le molinisme ou le probabilisme, qui ont eu ou auront dans ce dictionnaire un article spécial. En revanche, les accusations d'infidélité à l'égard de la doctrine de saint Thomas, qu'on a souvent portées et qu'on porte encore contre les théologiens jésuites, appellent une exposition nette des principes de la Compagnie de Jésus sur l'obligation et la manière de suivre le grand maître. Ainsi restreinte, la matière est encore trop vaste; car, pour donner une idée complète de l'activité qui s'est manifestée dans la Compagnie de Jésus pendant les trois siècles de son existence, il faudrait passer en revue tous ceux de ses membres qui se sont fait un nom dans les diverses branches de la science sacrée, tous ceux qu'on trouverait dans le *Nomenclator literarius* d'Hurter, en parcourant, à partir de l'année 1550, les *Tabulæ chronologicæ theologorum secundum disciplinas dispositæ*, ou plus complètement encore, tous ceux qui figurent dans les diverses tables qui forment le dixième volume de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, édit. Sommervogel, Paris, 1909. Un travail de ce genre ne serait pas ici à sa place; d'autant moins y serait-il, que tous les théologiens jésuites de quelque notoriété ont eu ou auront, sous leurs noms respectifs, une notice biographique dans ce dictionnaire, et que les principaux ouvrages ont été signalés à l'article DOGMATIQUE, t. IV, col. 1566 sq. Conçue d'une façon plus synthétique, l'étude présente comprendra quatre sections : 1° Principes de la Compagnie de Jésus sur l'enseignement des sciences sacrées; 2° La théologie dogmatique dans la Compagnie de Jésus (col. 1043); 3° La théologie morale (col. 1069); 4° L'ascétisme (col. 1092).

I. LES PRINCIPES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS SUR L'ENSEIGNEMENT DES SCIENCES SACRÉES. — Pris dans leur ensemble, ces principes ne représentent pas une création instantanée : esquissés dans les Constitutions, soumis à l'épreuve de l'expérience, ils furent fixés dans le *Ratio studiorum*, puis complétés ou précisés par divers actes des Congrégations générales ou d'autres autorités compétentes. Nous étudierons donc successivement : I. Les Constitutions. II. L'enseignement théologique avant le *Ratio studiorum* (col. 1015). III. Le *Ratio studiorum* (col. 1018). IV. Les directives concernant la doctrine de la grâce (col. 1026). V. Les ordonnances de 1651 et de 1832 (col. 1035). VI. Les récentes directives (col. 1038).

I. LES CONSTITUTIONS. — Quand celles-ci furent rédigées, de 1541 à 1550, les études théologiques n'avaient pas encore pris leur essor dans l'ordre fondé par saint Ignace. Mais ces études étaient devenues une nécessité, soit pour la formation des jeunes religieux qui devaient continuer l'œuvre commencée, soit pour l'organisation des collèges destinés à recevoir des externes. Aussi l'auteur des Constitutions se préoccupa-t-il de poser dans la IVᵉ partie, les principes qui devraient guider ses fils. Particulièrement important est le chapitre v, où il traite de l'enseignement qu'il faudrait donner aux étudiants de l'ordre. La première recommandation est telle qu'on pouvait l'attendre de l'homme qui avait composé les *Exercices spirituels* : l'enseignement dans la Compagnie de Jésus ne doit

pas avoir d'autre but que celui de la Compagnie elle-même : le bien des âmes en vue de leur salut éternel. Comme moyen tendant à ce but, on étudiera les langues, les diverses parties de la philosophie, la théologie « scolastique et positive », et la sainte Écriture.

L'enseignement ne sera réellement profitable aux étudiants qu'à la condition d'être non seulement orthodoxe, mais solide et sûr. De là cette règle générale : « Qu'en chaque faculté on suive la doctrine la plus sûre et la mieux approuvée, *securiorem et magis approbatam doctrinam*, et par suite les auteurs qui l'enseignent; au recteur appartient le soin de veiller à ce point, en s'attachant à ce qui aura été établi, pour la plus grande gloire de Dieu, dans la Compagnie entière.» Suit peu après, c. xiv, une détermination plus précise : « En théologie, on expliquera l'Ancien et le Nouveau Testament et la doctrine scolastique de saint Thomas; en positive, on choisira les auteurs qui sembleront le mieux appropriés. En logique, en philosophie naturelle, en morale et en métaphysique on suivra la doctrine d'Aristote. »

En mettant ainsi à la base de l'enseignement théologique, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, sans toutefois l'imposer comme livre de texte, voir José Manuel Aicardo, *Comentario á las Constituciones*, Madrid, 1922, t. III, p. 305 sq., le fondateur de la Compagnie de Jésus avait incontestablement en vue la sûreté de la doctrine, et Léon XIII, dans le bref *Gravissime nos*, a loué cette détermination comme pleine de sagesse non moins que de piété, *provida mente et sancta*. A cette époque, l'ange de l'École n'avait pas encore reçu officiellement le titre de docteur de l'Église, que saint Pie V devait lui décerner en 1565; le texte communément suivi n'était pas la *Somme théologique*, mais le livre des *Sentences* de Pierre Lombard, sauf de rares exceptions signalées par F. Ehrle, *Die päpstliche Encyklika vom 4 August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, t. XVIII, p. 389, note 3. Cajétan avait bien publié des commentaires sur la *Somme*, au début du XVIe siècle, et à Salamanque, quelques grands professeurs de l'ordre de saint Dominique, en particulier François de Victoria et Dominique Soto, avaient innové en substituant la *Somme* au livre des *Sentences*. Mais cette innovation n'était pas entrée dans la plupart des universités, notamment à la Sapience de Rome. En suivant le mouvement de Salamanque, saint Ignace posait un acte d'une réelle importance ; par là même il contribuait à procurer l'hégémonie de la *Somme* de saint Thomas, destinée à devenir le livre de texte dans le grand nombre d'universités et de collèges que la Compagnie de Jésus allait fonder ou diriger. Voir F. Ehrle, *Die vaticanischen Handschriften der Salmanticenser Theologen des sechszehnten Jahrhunderts*, dans *Der Katholik*, Mayence, 1884, t. II, p. 500 sq. Le saint ajoutait, il est vrai, dans une note déclarative : « On lira également le Maître des Sentences »; mais ou cette note ne représentait qu'une sorte de concession faite à l'usage courant, ou le texte du Lombard équivalait, pour saint Ignace, à l'élément positif. A. Juanen, *Stellung der Gesellschaft Jesu*, p. 223. Bientôt la *Somme théologique* régna sans partage; ce dont Tolet s'applaudissait au début de son cours : *Nos divino favore non Magistrum, sed sanctum Thomam suscipimus interpretandum*.

Saint Ignace n'avait pas seulement en vue la sûreté de la doctrine, il visait encore à l'unité, souvent recommandée dans les Constitutions, en particulier IIIe partie, c. I, n. 18 : « Ayons tous les mêmes sentiments suivant l'avis de saint Paul, et, autant qu'il se pourra, exprimons-les de la même manière. Qu'on ne souffre donc jamais qu'il y ait parmi nous des divergences dans la doctrine soit en parole dans les prédications ou leçons publiques, soit par écrit dans les livres, qui ne pourront être mis au jour sans l'approbation et le consentement du Père général. » Recommandation dont l'importance et la portée ressortent de cette déclaration ajoutée par le saint fondateur : « Il ne faut point admettre d'opinions nouvelles; et si quelqu'un s'écartait, dans sa manière de voir, d'un sentiment commun de l'Église ou de ses docteurs, il devrait soumettre son jugement à celui de la Compagnie, comme il est déclaré dans l'examen. Même dans les questions où les docteurs catholiques ne s'accordent pas, il faut s'efforcer d'avoir dans la Compagnie la conformité. » *Curandum est*. Par ce terme plein de réserve, saint Ignace nous montre dans la conformité parfaite des sentiments un idéal qu'il ne faut jamais perdre de vue, mais sans prétendre par le fait même que cet idéal soit pleinement réalisable ici-bas; aussi avait-il dit dans le premier passage: *quoad ejus fieri possit... quantum fieri potest*, c'est-à-dire, dans la mesure du possible. Ce qui doit s'entendre moralement parlant, comme dans les choses humaines de cette nature.

A la solidité et à l'unité de la doctrine un autre caractère doit s'ajouter : l'enseignement devra être pratique en vue du but à poursuivre, le bien des âmes. C'est ce qui explique une déclaration du saint fondateur, relative au texte où il dit de prendre la *Somme théologique* pour texte scolaire : « Mais si dans la suite on composait une autre théologie, non contraire à celle-là, *huic non contrariam*, qui parût mieux appropriée aux besoins de notre époque et, à ce titre, plus utile aux étudiants, on pourrait, après sérieux examen de l'affaire par ceux qui dans toute la Compagnie seraient les plus capables d'en juger et avec l'approbation du père général, la prendre pour texte de l'enseignement. » Les termes restrictifs, *huic non contrariam*, indiquent assez que saint Ignace n'entendait pas parler de la doctrine de saint Thomas prise en elle-même, mais seulement de l'exposition concrète, d'une mise en œuvre de cette doctrine conservée quant à la substance; interprétation que la 1re Congrégation générale, tenue après la mort du fondateur en 1558, a fixée en modifiant ainsi le texte primitif : *sed si videretur temporis decursu alium auctorem*. Saint Ignace admettait donc l'hypothèse d'une rédaction nouvelle, spécialement adaptée aux besoins nouveaux. Il en provoqua même la réalisation, en pressant Jacques Lainez de composer un manuel de ce genre. L'œuvre fut commencée, mais les autres occupations de Lainez ne lui permirent pas de la mener à bonne fin; les notes conservées « sont en grande partie des compilations de textes et d'opinions de divers auteurs, tirés des œuvres des Pères, de l'histoire des conciles et des écrits théologiques anciens et modernes. » J. Boero, *Vie du P. Jacques Lainez*, Lille, 1894, p. 223; Polanco, *Chronicon Soc. Jesu*, anno 1553, n. 124, t. III, p. 67 sq.

Pourquoi ce désir d'une adaptation nouvelle de la théologie? Parce que, depuis l'époque où saint Thomas avait composé la *Somme*, les conditions avaient notablement changé. Un fait d'une extrême gravité s'imposait : l'apparition et la diffusion du protestantisme. Si les luthériens et les calvinistes s'en prenaient à la théologie scolastique, ce n'était pas seulement pour la méthode qui lui est propre; c'était aussi pour des raisons plus foncières qui rappelaient en partie la critique faite au XIIIe siècle par Roger Bacon de ce qu'il appelait « les sept péchés capitaux » de la théologie de son temps, voir t. II, col. 27 sq; ils critiquaient en particulier l'ingérence de la philosophie dans la science sacrée et l'insuffisance des preuves scripturaires ou patristiques en beaucoup de points affirmés par les catholiques. En outre, les humanistes augmentaient la difficulté par leurs attaques railleuses et passionnées contre ce qu'ils tenaient pour un jargon de barbares.

Aussi, longtemps avant de rédiger les Constitutions, saint Ignace avait compris la nécessité, non pas d'abandonner la théologie scolastique, mais de la renforcer par un emploi meilleur et plus considérable de l'élément positif. Dans la onzième règle d'orthodoxie, *ad sentiendum cum Ecclesia*, il avait recommandé « de louer la théologie positive et scolastique; car, comme c'est surtout le propre des docteurs positifs, tels que saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire et autres semblables, d'exciter l'affection en vue de nous faire aimer et servir de tout notre pouvoir Dieu, Notre-Seigneur, ainsi l'office principal des scolastiques, comme saint Bonaventure, saint Thomas, le Maître des Sentences, etc., est de définir et de déclarer, conformément au besoin des temps modernes, les choses nécessaires au salut éternel et de mieux combattre et mieux dévoiler toutes les erreurs et les faux raisonnements des ennemis de l'Église. En effet, plus récents que les autres, ils ne se servent pas seulement avec avantage de l'intelligence plus exacte des saintes Écritures et des écrits des saints docteurs positifs, mais, éclairés et enseignés eux-mêmes par le secours divin, ils s'aident en outre des conciles, des canons et des constitutions de notre sainte mère l'Église. »

Le désir de trouver dans la théologie une arme défensive contre les erreurs nouvelles explique encore une autre préoccupation du fondateur de la Compagnie de Jésus. Pendant les années qu'il avait passées à Paris, comme étudiant de philosophie et de théologie, il s'était rendu compte, par expérience personnelle, des avantages que présentait, pour une formation solide et complète, l'usage de certains exercices littéraires qui se pratiquaient dans l'Université, notamment les répétitions et les disputes scolastiques. Il les prescrivit dans les Constitutions, et ce que nous savons du régime suivi dans les collèges fondés de son vivant montre que la pratique répondit à la théorie. Ces exercices apparaissent dans la *Prima studiorum constitutio*, du collège de Padoue, fin 1545 ou début 1546. *Epistolæ mixtæ*, t. I, p. 587-593. De Messine, Nadal écrit en décembre 1551, qu'on y suit l'usage de Paris : *Si serva il modo di Parigi*, et dans son *Chronicon*, t. I, p. 372, Polanco parle également des *exercitationes more parisiensi*. Tout cela tendait, dans la pensée du fondateur, à faire approfondir la doctrine reçue en classe et à la rendre personnelle par l'assimilation; chose à laquelle le saint attachait une grande importance. Polanco est son interprète quand, dans un écrit où les mêmes exercices sont recommandés, il insiste en premier lieu sur la nécessité d'étudier les matières à fond, *fundatamente* : « Mieux vaut bien savoir une science que de toucher à beaucoup en sachant peu de chacune. » *Regulæ Collegiorum Soc. Jesu*, dans *Monumenta pædagogica*, p. 55.

Attentif à suivre les adversaires sur tous les terrains et à ne rien négliger de ce qui pouvait contrebalancer leur influence dans les milieux lettrés, saint Ignace demandait même à ses fils de soigner leur style, d'avoir « un bon latin, » de « se perfectionner dans la langue latine, » comme on le voit par les recommandations qu'il fit en 1556 aux professeurs de théologie envoyés à Ingolstadt. *Cartas de san Ignacio de Loyola*, t. VI, p. 463, 505.

II. L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS AVANT LA RÉDACTION DU *RATIO STUDIORUM*. — Un quart de siècle s'écoula entre l'année 1556, où mourut saint Ignace, et l'époque où Claude Aquaviva, cinquième général de l'ordre, fit mettre la main au *Ratio studiorum*, destiné à devenir le code officiel de l'enseignement dans la Compagnie de Jésus. De nombreux documents ont été publiés sous le titre de *Monumenta pædagogica* ou dans le premier volume du *Ratio studiorum*, du P. Pachtler. Bien qu'ils n'aient jamais eu de caractère absolu ou définitif, ni même, pour la plupart, de caractère officiel, ils n'en sont pas moins importants et intéressants : importants, parce qu'ils préparèrent l'avenir; intéressants, parce qu'ils nous font connaître le mouvement des idées à l'époque où ils furent composés. Nous y voyons l'enseignement des sciences sacrées s'organiser peu à peu dans les universités et les collèges de la Compagnie de Jésus d'après les principes posés par le fondateur.

Particulièrement instructifs sont divers écrits du P. Jacques de Ledesma qui vécut au Collège romain de 1559 à 1570, comme professeur de théologie et préfet des études. Dans l'un de ces écrits, il indique de quelle manière les professeurs doivent suivre saint Thomas : « Qu'ils expliquent d'abord ce que le saint docteur enseigne, sans changer l'ordre des questions, qu'ils exposent d'une façon rigoureuse et expresse ses arguments et ses conclusions avec leurs fondements; qu'ils exposent ensuite de la même manière ce qu'il y a de plus important dans le commentaire de Cajétan; enfin qu'ils ajoutent ce qu'il leur semblera bon d'ajouter. » *Circa studia et mores Collegii romani*, dans *Monumenta pædagogica*, p. 149. Mêmes prescriptions dans un autre écrit, avec cette seule différence que les professeurs sont invités à ne pas se borner au commentaire de Cajétan, mais à se servir aussi d'autres auteurs, tels que Capréolus, Scot, Durand, Gabriel Biel, etc. *De sacræ theologiæ studiis*, *ibid.*, p. 518. On trouve une application de cette méthode dans l'*Enarratio in Summam theologicam sancti Thomæ*, de François Tolet, qui fut professeur au Collège romain de 1562 à 1568.

Les maîtres chargés d'exposer à leurs disciples la doctrine de saint Thomas, étaient-ils tenus d'y conformer la leur, en acceptant les conclusions du grand docteur? Oui, généralement parlant. Cette obligation est souvent énoncée ou rappelée. Ledesma dit dans l'écrit *Circa studia*, *Mon. pæd.*, p. 149, 159 : « qu'ils n'introduisent pas, surtout en matière grave, des opinions nouvelles, sans le conseil et l'agrément du supérieur, mais qu'ils suivent ordinairement l'opinion commune ou celle de saint Thomas. » Et ailleurs d'une façon plus péremptoire : « Louer saint Thomas et sa doctrine. Il faut suivre toujours l'opinion de saint Thomas ou l'opinion commune. » *Ad docendum regulæ*, *loc. cit.*, p. 570-571. La disjonctive exprimée dans ce dernier texte, trouve son application dans une autre règle, où il est également question du docteur angélique : « Même dans le cas où il faudrait abandonner son opinion (ce qui ne doit arriver que très rarement, et seulement quand l'opinion commune des docteurs est contraire à la sienne), il faudrait encore excuser ou interpréter saint Thomas, ou, si la chose est possible, concilier à l'aide d'une distinction sa doctrine avec celle des autres, en sorte que l'autorité même du saint docteur soit toujours sauvegardée. » *Ibid.*, p. 570.

Tous les professeurs furent-ils fidèles à cette direction? On est tenté d'en douter, quand on considère les plaintes portées souvent contre la trop grande liberté des opinions et l'insistance avec laquelle on revient sur la nécessité de s'en tenir aux opinions communes et de respecter l'autorité de saint Thomas et même celle des théologiens scolastiques en général. Des remarques significatives apparaissent dans une pièce datant, semble-t-il de l'année 1563, où sont rapportés les avis des professeurs du Collège romain sur la manière d'enseigner : « En traitant une question, fait observer Tolet, qu'on propose toujours, soit qu'on la suive, soit qu'on ne la suive pas, l'opinion commune, afin que les étudiants la connaissent. » Ledesma ajoute: « Qu'on ne désaffectionne pas ses disciples de la doctrine de saint Thomas ou des théologiens: qu'au con

traire ou les y affectionne. » Achille Gagliardi signale deux abus à éviter dans l'enseignement philosophique : « celui d'une trop grande liberté, nuisible à la foi, comme l'expérience le démontre dans les universités d'Italie, et celui d'un attachement trop exclusif à la doctrine d'un ou de deux auteurs, ce qui, en Italie, provoque le mécontentement et le mépris. » D'autres rappellent qu'il faut enseigner la philosophie de telle façon qu'elle soit utile à la théologie; en conséquence, il faudrait spécifier les opinions qu'on ne peut défendre en matière de foi et celles qu'on doit défendre, « pour que tous les enseignent et les soutiennent de toutes leurs forces. » *Generalia quædam circa studia*, dans *Monumenta pædagogica*, p. 160, 161.

Les mêmes préoccupations se retrouvent dans un rapport sur ce qu'il faut enseigner et défendre en philosophie : « Ne pas trop louer et même ne pas louer du tout Averroès. Louer saint Thomas et sa doctrine: à tout le moins ne pas le blâmer, surtout de telle manière que les étudiants se désaffectionnent de lui et de sa doctrine; mais, si l'on croit parfois devoir abandonner son opinion, il faut le faire avec modestie. Pareillement, ne témoigner ni mépris ni dédain à l'égard des autres théologiens scolastiques ou de leur doctrine, encore moins à l'égard de la théologie scolastique en général. » *Docenda et defendenda in philosophia, ibid.*, p. 491.

Saint François de Borgia, troisième général de la Compagnie de Jésus, crut devoir tenir compte de ces observations, et des déviations qu'elles supposaient. Dans une ordonnance adressée aux provinciaux en novembre 1565, il prohiba dix-sept propositions qu'on lui avait déférées. *Monumenta pædagogica*, p. 787. La plupart étaient d'ordre philosophique, et quelques-unes seulement d'ordre théologique; signalons, parmi les dernières, celle-ci destinée à devenir plus tard le sujet d'une vive controverse : *Prædestinationis non datur causa ex parte nostra*. Les propositions particulières étaient précédées de cinq règles d'une portée générale; il y était prescrit de ne défendre, aussi bien en philosophie qu'en théologie, aucune proposition qui fût contraire ou qui dérogeât tant soit peu ou même qui fût moins avantageuse à la foi; de ne défendre rien de contraire aux axiomes communément reçus par les philosophes; de ne rien défendre d'opposé à la doctrine plus commune des philosophes et des théologiens; de ne pas soutenir d'opinion contre l'opinion commune sans avoir consulté le supérieur ou le préfet des études; de ne pas introduire en théologie ou en philosophie d'opinion nouvelle sans avoir pris la même précaution. Après la mort de saint François de Borgia, la III[e] Congrégation réunie en 1573, recommanda vivement au nouveau général, le P. Éverard Mercurian, de veiller « à ce que nos professeurs qui expliquent Aristote n'usent qu'avec beaucoup de discrétion de ceux de ses interprètes qui ont publié des écrits impies contre les dogmes chrétiens; de veiller surtout à ce qu'ils se servent d'Aristote pour répondre aux attaques de ces auteurs contre la vérité chrétienne, et à ce qu'en enseignant la philosophie, on la maintienne dans son rôle de servante et d'auxiliaire de la vraie théologie scolastique, que les Constitutions nous recommandent. »

Cette ordonnance et cette recommandation pouvaient remédier à des abus particuliers; mais elles étaient loin de répondre pleinement au souhait, formulé par Ledesma, d'avoir un plan d'études où tout serait réglé d'une façon nette et en détail : *Scribatur liber, in quo distincte et particulatim contineatur totus ordo studiorum. Circa studia et mores Collegii romani*, dans *Monumenta pædagogica*, p. 143. Saint François de Borgia et son successeur, Éverard Mercurian, se préoccupèrent bien du projet. Ils firent faire des travaux d'approche, mais ils n'eurent pas le temps de mener l'œuvre à bonne fin. Ce qui fut fait sous leur impulsion ne fut cependant pas inutile et ne devait pas tarder à porter ses fruits.

III. LE *RATIO STUDIORUM* (1582-1598). — Élu général le 7 février 1581, le P. Claude Aquaviva s'appliqua sans retard à la grande entreprise. Il institua, dans la congrégation même qui l'avait élu, une commission de douze membres *ad conficiendam formulam studiorum. Congreg. IV, decret.* XXXI. Il s'y trouvait des hommes remarquables, comme Pierre Fonseca pour le Portugal, François Coster pour la Belgique, Jean Maldonat pour la France, Achille Gagliardi pour l'Italie. Le résultat de leurs travaux n'a pas été conservé; il semble qu'ils ne purent traiter de la question que d'une façon générale en posant des principes et en fixant la marche à suivre. En tout cas, ce fut seulement après la clôture de la Congrégation, que le P. Aquaviva se mit résolument à l'œuvre. Prévoyant que le travail durerait un certain temps, il adressa aux provinciaux, en septembre 1582, une lettre où il leur recommandait avec instance de veiller à la sûreté et à l'uniformité de doctrine requise par les Constitutions; dans ce but il formulait provisoirement six règles qui n'étaient, en substance, qu'une confirmation ou amplification des six règles générales de saint François de Borgia. Nous les retrouverons plus loin dans les principes relatifs au choix des opinions. Au mois de décembre de l'année suivante (1583), six Pères choisis dans les diverses assistances se réunirent à Rome et travaillèrent en commun jusqu'à la fin d'août 1584. Le plan d'études qu'ils élaborèrent fut soumis à l'examen de toutes les provinces durant l'année scolaire 1584-1585. Après que les observations eurent été reçues, puis examinées et utilisées dans la mesure où elles parurent opportunes, le premier *Ratio* fut imprimé sous ce titre : *Ratio atque institutio studiorum per sex patres ad id jussu R. P. Præpositi Generalis deputatos conscripta*. Romæ, in Collegio Societatis Jesu, anno Domini 1586. Outre un résumé des actes de la commission et quelques pièces de caractère justificatif ou documentaire, l'écrit comprenait deux parties distinctes : l'une d'ordre spéculatif, sur les principes qui devaient régir les professeurs dans le choix des opinions, *De opinionum delectu;* l'autre d'ordre pratique, sur le régime des classes, *De scholarum administratione*. Nulle valeur juridique ne s'attachait au travail; il fut imprimé comme manuscrit, à un petit nombre d'exemplaires, non pour être mis en pratique, mais pour être soumis à l'examen des Pères les plus capables de porter un jugement, en attendant l'intervention nécessaire d'une Congrégation générale. Ce serait donc une erreur manifeste que d'invoquer tout ce qui est contenu dans cette première rédaction comme l'expression authentique des vues communes et des principes de la Compagnie de Jésus.

Une seconde édition suivit en 1591 : *Ratio atque institutio studiorum*. Romæ, in Collegio Societatis Jesu. On y avait utilisé les critiques faites contre la première rédaction et les données fournies par l'expérience, mais on n'y trouvait que la partie pratique; l'autre partie, dont la revision n'était pas encore achevée, ne fut envoyée aux provinciaux qu'en juillet 1592. Réunie l'année suivante, la V[e] Congrégation générale chargea de reviser le *Ratio studiorum* une commission de onze membres, dont le premier fut Robert Bellarmin. Le principal résultat de leurs délibérations fut la rédaction de dix règles générales sur le choix des opinions en théologie et en philosophie, et d'une préface contenant elle-même quatre règles sur l'obligation et la manière de suivre la doctrine de saint Thomas. Le tout reçut l'approbation de la Congrégation générale et fut inséré dans les Actes, decret 41. Enrichi de ces

nouveaux documents, le *Ratio* de 1591 devait être soumis dans toute la Compagnie à un dernier examen: cela fait, le P. général ferait imprimer et promulguerait l'édition officielle et définitive. Ce qui eut lieu cinq ans plus tard : *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. Superiorum permissu.* Neapoli, in Collegio ejusdem Societatis, 1598. C'est donc là qu'il faut chercher les vrais principes de l'ordre sur l'enseignement des sciences sacrées. Nous nous bornerons aux considérations propres à mettre ces principes en relief, pour ce qui concerne l'orientation générale de l'enseignement et l'adoption de saint Thomas comme docteur propre, en renvoyant pour le reste à ceux qui ont résumé le *Ratio studiorum* d'une façon plus complète, par exemple H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1913, t. II, p. 701 sq.

1° *Orientation générale de l'enseignement.* — Pour savoir ce que comprend, en principe, l'enseignement théologique et philosophique dans la Compagnie de Jésus, il suffit de jeter un coup d'œil sur les titres des règles particulières des professeurs, car elles sont distinguées et dénommées d'après la diversité des chaires ou, ce qui revient au même, des matières enseignées. Multiples sont ces matières : en théologie, l'Écriture sainte, l'hébreu, la théologie scolastique, l'histoire ecclésiastique, le droit canonique, la morale ou cas de conscience; en philosophie, la logique, la métaphysique, la morale, la physique et les mathématiques.

1. Les professeurs de ces diverses sciences doivent se considérer non comme indépendants les uns des autres, mais au contraire, comme tendant de conserve à un même but : la formation complète des étudiants comme hommes et comme chrétiens. C'est en fonction de la solidité de doctrine requise pour l'obtention de ce but commun, qu'ont été rédigées la deuxième et la troisième des *Regulæ pro delectu opinionum in theologia.* — 2. Que dans l'enseignement on ait d'abord soin de corroborer la foi et de nourrir la piété. En conséquence, dans les questions que saint Thomas n'a point traitées *ex professo*, il ne faut rien avancer qui ne soit en parfait accord avec le sentiment de l'Église et les traditions reçues. Il ne faut pas réfuter les raisons, même de simple convenance, dont on se sert communément pour établir les vérités de la foi, ni en proposer de nouvelles à la légère, mais seulement en s'appuyant sur des fondements solides. — 3. Même quand il n'y a pas danger pour la foi et la piété, personne ne doit, dans les choses de quelque importance, introduire des questions nouvelles ni une opinion quelconque qui ne serait pas d'un auteur compétent, *idonei auctoris*, sans avoir préalablement consulté les supérieurs, ni rien affirmer contre les idées reçues par les théologiens ou contre le sentiment commun des écoles; mais que tous suivent les docteurs les plus autorisés et les doctrines qui seront, de leur temps, les plus communément admises dans les universités catholiques. »

Ces règles concernent directement ceux qui font partie de la faculté théologique, et la dernière est reprise dans les règles communes aux professeurs des facultés supérieures, n. 6. D'ailleurs la préoccupation d'harmoniser l'enseignement par l'orientation de toutes les parties vers le but commun réapparaît souvent dans les règles particulières. Recommandation est faite aux professeurs d'Écriture sainte d'exposer, d'une manière non moins pieuse que savante et grave, le sens propre et littéral des lettres sacrées, pour confirmer ainsi la vraie foi en Dieu et les fondements des bonnes mœurs (règle 2); de marcher respectueusement sur les traces des saints Pères (règle 7); de ne pas nier la valeur d'une preuve scripturaire qui aurait pour elle l'assentiment de la plupart des Pères et des théologiens (règle 8), etc. On demande au professeur d'histoire ecclésiastique de faire son cours de manière à faciliter à ses élèves l'étude de la théologie et à imprimer vivement dans leurs esprits les vérités ou dogmes de la foi (règle 1). Aux professeurs de philosophie, on rappelle d'abord que cette science est une préparation à la théologie et autres disciplines, qu'elle contribue non seulement à les faire connaître parfaitement, mais à s'en servir, et que par elle-même elle aide à la culture de l'intelligence et au perfectionnement de la volonté. Les professeurs devront donc traiter cette matière de telle sorte qu'ils préparent réellement leurs disciples aux autres sciences, principalement à la théologie, qu'ils les munissent des armes de la vérité contre les errements des novateurs, et surtout qu'ils développent en eux l'amour de leur Créateur (règle 1). En outre, dans les *Regulæ pro delectu opinionum pro philosophis* (règle 4), plusieurs des prescriptions énoncées d'abord pour l'enseignement théologique, notamment les deux citées plus haut, sont reprises et adaptées à l'enseignement philosophique.

En somme, d'après le *Ratio studiorum* traduisant en règles la pensée de saint Ignace, les diverses sciences enseignées en théologie et en philosophie forment un tout moral, dont les parties ont le caractère de moyens distincts, mais hiérarchisés en vue d'un but commun. Dans cet ensemble, une prépondérance marquée revient à la théologie dogmatique, d'après le temps qui lui est consacré: quatre années d'études comportant, chaque semaine, quatre ou cinq heures de classes, matin et soir, sans compter les exercices communs, comme répétitions ou disputes scolastiques.

2° *L'adoption de saint Thomas d'Aquin comme docteur propre.* — Le fondateur de la Compagnie de Jésus avait statué qu'en théologie scolastique on expliquerait la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Il voulait par ce choix, veiller à la sûreté et à l'unité de doctrine. Mais il n'avait énoncé l'obligation de suivre le docteur angélique que d'une façon générale et après avoir posé comme règle première « qu'en toute faculté il fallait suivre la doctrine la plus sûre et la plus communément reçue, *securiorem et magis approbatam doctrinam.* » Il n'avait intimé l'uniformité que sous ce tempérament : *dans la mesure du possible, quantum fieri poterit.* Des interprétations diverses pouvaient se produire et se produisirent en réalité. A l'époque où le P. Aquaviva fit commencer les travaux en vue du *Ratio studiorum* trois attitudes se manifestaient nettement. Un certain nombre tendaient à une uniformité rigoureuse et proposaient, dans ce but, l'acceptation pure et simple de la doctrine de saint Thomas, à l'exception d'un ou deux points. Cette attitude avait des représentants en Espagne, au témoignage du P. Aquaviva, dans une lettre adressée au P. Salmeron, le 29 septembre 1582. C'est l'opinion supposée et combattue par Bellarmin dans la pièce intitulée : *De sententia cujusdam qui sanctum Thomam uno solo articulo exempto sequendum censuit*, pièce que j'ai publiée dans *Bellarmin avant son cardinalat*, Paris, 1911, p. 525. L'anonyme réfuté ici paraît être le P. Alonso Deza qui, dans la IVe Congrégation générale, avait fait partie de la commission nommée *ad conficiendam formulam studiorum.* Voir R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1912, p. 212, 223.

Une attitude tout opposée existait. Certains concluaient, des paroles de saint Ignace, à la nécessité d'expliquer en classe le texte de la *Somme théologique*, mais niaient qu'il y eût par le fait même obligation de suivre la doctrine. Ils réclamaient le droit de contrôler les assertions et de les admettre ou de les rejeter « toutes les fois qu'ils verraient à l'encontre une raison solide ou des auteurs respectables. » A. Astrain, *Historia*, t. IV, p. 30. Peut-être les mêmes demandaient-ils, comme il est dit dans le *Commentariolus* du *Ratio* de 1586, qu'on se contentât de quelques règles géné-

rales sur l'orientation de l'enseignement, sans entrer dans le détail des opinions. Pachtler, *Ratio studiorum*, p. 35.

Entre ces deux attitudes extrêmes, chacune en sa façon, il y en avait une autre, moyenne et modérée. On la trouve soutenue dans trois écrits provenant de personnages de grande autorité, Salmeron, Bellarmin, et Maldonat. Consulté par Aquaviva, Alphonse Salmeron, l'un des dix premiers compagnons de saint Ignace, exposa son avis dans une lettre datée du 1er septembre 1583. *Epistolæ P. Salmeronis*, t. II, p. 709, dans *Monumenta historica S. J.* L'uniformité absolue dans l'enseignement théologique et philosophique lui paraît un idéal séduisant, mais que l'expérience démontre irréalisable ici-bas. Il y aurait, pour la Compagnie de Jésus, des inconvénients à s'attacher si étroitement à un seul auteur, qu'elle ne jurât plus que par lui. Saint Thomas est incontestablement le maître parmi ceux qui ont le mieux traité les matières théologiques; en se pénétrant bien de sa doctrine on ne peut manquer de devenir un théologien solide et vraiment catholique. Il n'en est pas moins vrai qu'on rencontre chez lui des assertions qui ne sont pas communément admises par les autres et qui ne conviennent pas à notre époque; il ne serait donc pas à propos d'obliger les nôtres à les soutenir toutes, d'autant plus que les dominicains eux-mêmes ne s'y sont pas astreints. En parlant ainsi, Salmeron pouvait avoir en vue les maîtres de Salamanque comme François de Victoria, Melchior Cano et Dominique de Soto qui, dans leur enseignement et dans leurs écrits, suivaient saint Thomas d'une façon plus large que ne le firent plus tard Molina et Bañez. Voir F. Ehrle, *Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1880, t. XVIII, p. 392, note 1, 355 sq.; L. Mahieu, *François Suarez*, Paris, 1921, p. 32-35. Deux écueils sont à éviter : d'un côté, admettre les plus faibles arguments d'un auteur, par égard pour les solides raisons qu'il a pu donner ailleurs; de l'autre, rejeter les bonnes preuves, parce que l'auteur en aura donné de faibles. L'obligation d'avoir la Somme théologique pour texte de notre enseignement n'entraîne pas celle de suivre sa doctrine *en tout*, pas plus qu'en philosophie l'obligation d'expliquer le texte d'Aristote n'entraîne celle de le suivre en tout. Visons d'abord à une doctrine solide, inébranlable, d'où qu'elle vienne. Qu'on veille à ce qu'aucun esprit trop libre ou friand de nouveautés ne se mette à créer des doctrines nouvelles, c'est-à-dire se rattachant par quelque point à celles des hérétiques ou contredisant les premiers principes communément reçus dans les écoles en philosophie et en théologie. Il ne semble pas à propos de dresser un catalogue de propositions prohibées : « on l'a déjà fait, et l'on s'en est mal trouvé. » Du moins, si l'on se décide pour un catalogue de ce genre, qu'il renferme un très petit nombre de propositions, « pour qu'on ne puisse pas dire que nous voulons resserrer l'esprit humain dans des limites trop étroites, et condamner par anticipation des pensées ou des propositions que l'Église n'a point proscrites. » Contentons-nous de rester dans les bornes tracées par les saintes Écritures et les définitions de l'Église, des pontifes ou des conciles.

Vers la même époque, Aquaviva fit examiner par Bellarmin l'écrit, cité plus haut, où l'on proposait d'imposer aux professeurs de la Compagnie l'obligation de suivre saint Thomas en tout, à l'exception du seul point de la conception de Marie. L'illustre controversiste répondit qu'à son avis, il fallait imposer saint Thomas à tous comme l'auteur commun, *tanquam communis auctor*, mais sans ajouter l'obligation de suivre ses idées en tout. La mesure serait, en elle-même, moins bonne: car, malgré la supériorité ou l'excellence relative de saint Thomas, on ne peut pas nier qu'en certains points, si peu nombreux soient-ils, d'autres n'aient mieux traité les questions. « Si donc il est licite de prendre dans chaque auteur ce qu'il y a de mieux, pourquoi nous priverions-nous de cet avantage? » Considération plus valable encore, quand le sentiment contraire à celui de saint Thomas est en même temps plus sûr et plus avantageux pour la foi chrétienne; ce qui paraît être le cas en plusieurs problèmes. Moins bonne en elle-même, la mesure proposée serait, en pratique, d'exécution difficile et peut-être impossible. Car elle se heurterait à la manière de voir et d'agir de la plupart des maîtres de la Compagnie. Pourrait-on, sans porter atteinte à leur dignité, les forcer brusquement à enseigner, sur un certain nombre de points, le contraire de ce qu'ils ont enseigné jusqu'ici? Par ailleurs, la mesure ne paraît pas nécessaire. On met en avant la sûreté de la doctrine et l'union des esprits, si vivement recommandées par saint Ignace. La sûreté de la doctrine peut s'obtenir autrement; il suffit que, d'un côté, on soit tenu de suivre saint Thomas ordinairement et que, de l'autre, on dresse deux catalogues contenant les opinions du saint docteur dont nous nous écartons, puis celles qui semblent plus probables ou du moins aussi probables que les siennes, et qui seraient déclarées libres. Quant à l'unité des esprits, il faut assurément y tendre de toutes nos forces, mais sans prétendre aller au delà de ce qui est possible ici-bas, à savoir de s'entendre sur les points où le désaccord entraînerait danger d'erreur pernicieuse. Aussi bien la recommandation de notre bienheureux père Ignace est-elle formulée d'une façon non pas absolue, mais relative, *quoad ejus fieri poterit*. Bref, « qu'on reçoive saint Thomas comme notre auteur habituel et commun, *tanquam ordinarius et communis auctor*, mais en exceptant un certain nombre d'opinions. »

Cette manière de voir fut également celle des autres professeurs du collège romain, consultés par Aquaviva en 1582. Voir X. M. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, Paris, 1911, p. 500.

Maldonat émit le même sentiment dans l'écrit *De ratione theologiæ et sacræ Scripturæ docendæ*, écrit dont la date n'est pas donnée, mais qu'il semble avoir composé en 1591, comme membre de la commission instituée dans la IVe Congrégation générale. D'après lui, saint Thomas est l'auteur qu'il faut tout d'abord enseigner dans nos chaires : nos Constitutions l'exigent, il l'emporte sur tous les autres théologiens; sa doctrine a reçu plus que toute autre l'approbation de l'Église. Mais l'obligation ne doit pas être imposée d'une façon si étroite qu'on ne puisse s'écarter de lui en quelques points, *nonnullis in rebus*. D'ailleurs, les maîtres doivent avoir soin d'affectionner leurs élèves au saint docteur, dont ils expliqueront le texte. *Monumenta pædagogica*, p. 864, 866.

Aquaviva goûta l'avis exprimé dans ces pièces, comme on le voit par la réponse qu'il fit à Salmeron, le 29 septembre 1582 : « J'ai lu avec plaisir le jugement de votre Révérence relatif aux opinions et à la doctrine des nôtres, jugement conforme à ce que je pensais moi-même. » *Epistolæ Salmeronis*, *Monum. hist.*, t. II, p. 716. Le général s'inspira en effet de ces sentiments dans la lettre adressée aux provinciaux en septembre de la même année; parmi les six règles qu'il y formula pour diriger provisoirement les professeurs dans le choix des opinions, la première était ainsi conçue : « sans juger qu'on doive interdire aux nôtres, dans l'enseignement de la théologie les opinions des autres auteurs quand elles sont plus probables et plus communément reçues que celles de saint Thomas, l'autorité de ce maître, la sûreté de sa doctrine, l'approbation plus générale dont elle jouit et les recommanda-

tions de nos Constitutions relatives à la sûreté de la doctrine, nous font cependant un rigoureux devoir de le suivre *habituellement*. C'est pourquoi toutes ses opinions, quelles qu'elles soient (excepté celle qui concerne la conception de la sainte Vierge) *pourront* être défendues, et même on ne devra s'en écarter qu'après mûr examen et pour de graves raisons. » Pachtler, *Ratio studiorum*, t. II, p. 12.

De leur côté, les six Pères chargés de préparer le *Ratio studiorum* se prononcèrent sur la même question, *De opinionum delectu in theologica facultate*, Pachtler, *op. cit.*, t. II, p. 30-31. Ils maintinrent d'abord, quant à la substance, les six règles générales de saint François de Borgia; vient ensuite cette prescription : « En théologie les nôtres suivront la doctrine de saint Thomas, à l'exception d'un petit nombre d'opinions qui, tout en étant ou en paraissant être de saint Thomas, peuvent cependant être contredites sans danger et avec grande probabilité; les supérieurs pourront donc permettre à ceux qui le voudraient, de défendre le contraire en vue d'exercer les esprits et de provoquer une recherche plus approfondie de la vérité. » Suivait l'énumération des propositions laissées ainsi libres. La règle 6e complétait la matière en défendant de s'écarter de saint Thomas dans les points non exceptés.

En vue d'obtenir l'unité de doctrine, deux catalogues avaient été dressés par les membres de la commission. Ils contenaient : l'un, les opinions laissées à la libre discussion, *liberæ;* l'autre, les propositions dites obligatoires, *definitæ*. Les propositions énoncées dans ce double catalogue s'élevaient au chiffre considérable de 597. Les professeurs du Collège romain critiquèrent vivement ce travail soumis à leur appréciation : à leur avis, beaucoup de propositions étaient déclarées obligatoires sans fondement suffisant; en revanche, parmi les opinions dites libres, il y en avait beaucoup trop de contraires à saint Thomas, Bellarmin en comptait jusqu'à 77, dont quelques-unes lui semblaient importantes. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 510, 515. Ces critiques eurent leur effet; si le double catalogue fut maintenu dans le *Ratio* de 1586, le nombre des propositions fut réduit de près des deux tiers; au lieu de 597, il n'y en avait plus que 202, dont 67 dites facultatives, *liberæ*, et 104 obligatoires, *definitæ*. Pachtler, *op. cit.*, t. II, p. 32, 205.

Des attaques plus graves, se produisirent. Henri Henriquez, alors transfuge de la Compagnie, dénonça le *Ratio*, comme opposé à saint Thomas, dans un mémoire présenté à l'Inquisition d'Espagne, le 20 octobre 1586. Astrain, *op. cit.*, t. III, p. 407. L'affaire n'eut pas de suite, d'autant que le *Ratio*, soumis à l'Inquisition de Rome, sortit indemne de l'examen. Cf. *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 497. Le double catalogue de propositions fut maintenu dans l'édition de 1591, ou plutôt dans le supplément publié l'année suivante sous ce titre : *Circa ordinem studiorum Societatis, propositionum catalogi duo : alter definitarum ex Summa sancti Thomæ, liberarum alter*. Au début se trouvaient six règles générales, *De opinionum delectu*, précédées d'une courte préface. Le Père général y disait, entre autres choses, qu'il avait paru bon de prescrire aux professeurs de suivre en théologie la doctrine de saint Thomas, sans cependant leur ôter le droit « de s'écarter parfois de saint Thomas à la condition que la chose fût rare et justifiée, que l'opinion préférée eût en sa faveur des auteurs graves et approuvés et qu'en outre elle parût au professeur plus propre à défendre les points communément admis, *modo id raro et ex causa fiat, et opinio quam sequentur habeat graves et probatos auctores, videaturque lectori facilior ad defendenda magis recepta.*

Même ainsi délimitée et restreinte, la permission de s'écarter parfois de saint Thomas semblait encore trop large à quelques-uns, dont Bellarmin. Sur ces entrefaites, la Ve Congrégation générale fut convoquée; elle s'ouvrit le 3 novembre 1593. Dans l'audience dont il en gratifia les membres, Clément VIII récemment monté sur le trône pontifical manifesta le désir de voir la Compagnie de Jésus s'attacher étroitement à la doctrine de l'Ange de l'École. Ce fut sous l'influence de ces divers motifs que les membres de la commission spéciale, nommée par Aquaviva et confirmée par les Pères de la Congrégation rédigèrent un certain nombre de règles générales.

D'abord, quatre faisant suite à une préface portaient sur l'obligation et la manière de suivre saint Thomas. « 1. Que les nôtres considèrent saint Thomas comme leur docteur propre, *ut proprium doctorem habeant*, et qu'ils soient tenus de le suivre en théologie scolastique; car les Constitutions nous le recommandent et le souverain pontife Clément VIII en a exprimé le désir. En outre, comme d'après les Constitutions nous devons, dans la Compagnie, nous attacher à la doctrine d'un seul et même auteur, il n'en existe pas actuellement chez qui l'on puisse trouver une doctrine plus solide et plus sûre, ce qui fait que saint Thomas est justement regardé comme le prince des théologiens. — 2. Cette obligation ne doit pas cependant s'entendre si rigoureusement qu'on ne puisse s'écarter en quoi que ce soit du saint docteur, puisque ceux-là mêmes qui se disent plus particulièrement thomistes, s'en écartent parfois et qu'il ne serait pas équitable d'astreindre les nôtres à suivre le saint docteur d'une façon plus étroite que les thomistes. — 3. Dans les questions purement philosophiques, comme dans celles qui se rapportent aux saintes Écritures et au droit canonique, on pourra suivre également les autres auteurs qui ont traité ces matières d'une façon plus expresse, *magis ex professo*. — 4. D'ailleurs, pour qu'on ne puisse pas prendre de là occasion pour abandonner à la légère la doctrine de saint Thomas, il faudrait, semble-t-il, prescrire de n'appliquer à l'enseignement de la théologie que des gens véritablement affectionnés à la doctrine de saint Thomas, car si quelqu'un est véritablement attaché à saint Thomas, on peut être certain qu'il ne s'écartera de lui qu'à contre-cœur et très rarement, *nisi gravate admodum et rarissime.*»

A ces prescriptions s'en ajoutèrent d'autres dans les règles pour le choix des opinions : « 1. Que nos professeurs suivent en théologie scolastique la doctrine de saint Thomas, et que désormais nul ne soit promu à l'enseignement de la théologie s'il n'est véritablement affectionné à saint Thomas; quant à ceux qui ne lui seraient pas affectionnés ou qui lui seraient opposés, qu'on les écarte des chaires de théologie. Mais sur la conception de la bienheureuse Marie et sur la solennité des vœux, qu'on suive la doctrine qui, de nos jours, est plus commune et plus généralement approuvée des théologiens. — 5. Dans le cas où la pensée de saint Thomas serait ambiguë, comme dans celui où les docteurs catholiques seraient divisés sur des questions que le saint docteur n'aurait point traitées, les nôtres pourront suivre à leur gré l'un ou l'autre parti, à la condition de défendre leur opinion avec modestie et bienveillance, en respectant l'autre et, à plus forte raison, en sauvegardant l'autorité du professeur qui a précédé, s'il avait soutenu le contraire. Et même s'il y avait moyen de concilier les divers auteurs, il serait souhaitable qu'on ne négligeât pas de le faire. »

Les mêmes principes se retrouvent, avec les modifications nécessaires, dans les règles pour le choix des opinions en philosophie : « 1. Que dans les choses de quelque importance, les professeurs de philosophie ne s'écartent pas d'Aristote, sauf le cas où lui-même serait en désaccord avec les doctrines universellement

reçues dans les universités, à plus forte raison s'il était en contradiction avec la foi orthodoxe; car, lorsque les arguments de ce philosophe ou de tout autre vont contre la foi, on doit prendre soin de les réfuter vigoureusement, suivant la prescription du concile de Latran. »

Une autre règle tendait à prémunir les maîtres contre les commentateurs d'Aristote qui ont démérité de la religion chrétienne; il ne faut les lire et les utiliser en classe qu'avec beaucoup de réserve et en veillant à ce que les élèves ne s'y affectionnent point. Même préoccupation dans la règle troisième, qui complète et précise la précédente : « Qu'ils ne s'inféodent pas et n'inféodent pas leurs disciples à une secte quelconque, comme celle des averroïstes, des alexandrins et autres semblables; qu'ils ne dissimulent pas les erreurs d'Averroès ou des autres, mais qu'ils en profitent plutôt pour diminuer d'autant leur autorité. Au contraire qu'ils parlent toujours de saint Thomas en termes honorables, *honorifice;* qu'ils le suivent de grand cœur, quand il le faut, et dans le cas où son opinion leur plairait moins, qu'ils ne s'en écartent que d'une façon respectueuse et comme à regret. »

Toutes ces règles furent approuvées par les membres de la V[e] Congrégation générale et insérées dans les Actes, décret 41 et 56. Elles furent utilisées dans le *Ratio studiorum*, non pas en bloc, mais par parties. La plupart se trouvent dans les *Regulæ communes omnibus professoribus superiorum facultatum*, 5, 6, dans les *Regulæ professoris scholasticæ theologiæ*, 2-5, et dans les *Regulæ professoris philosophiæ*, 2-6; d'autres ont passé dans les règles des supérieurs chargés de diriger et de surveiller les études : *Reg. provincialis*, 9, § 3; *Reg. præfecti studiorum*, 4. Enfin, on jugea préférable de s'en tenir aux principes généraux contenus dans ces règles, sans entrer dans le détail des opinions; le double catalogue des *Propositiones definitæ* ou *liberæ*, inséré dans la première et la seconde rédaction du *Ratio studiorum*, disparut de la troisième, seule définitive et officielle.

De tout ce qui précède deux conclusions ressortent nettement. Prise dans son ensemble, cette législation de l'enseignement théologique et philosophique témoigne d'une grande estime pour saint Thomas et d'un attachement à sa doctrine réel, quoique non servile ni exclusif. Des trois attitudes qui ont été signalées ci-dessus, les deux extrêmes furent rejetées; l'opinion moyenne triompha, mais avec des réserves tendant à prévenir l'abus possible d'une certaine latitude qu'on croyait devoir laisser aux maîtres, pour ne pas les priver du droit commun résumé dans l'adage : *In dubiis libertas*, et pour ne pas éteindre en eux l'initiative personnelle et la tendance au progrès. La suppression du double catalogue des propositions, dites facultatives ou obligatoires, devait plaire aux partisans de la liberté, mais elle favorisait aussi ceux qui désiraient suivre saint Thomas d'une façon plus étroite.

L'autre conclusion, c'est que la Compagnie de Jésus n'entend pas avoir une théologie qui lui soit particulière; elle s'en tient, en général, à la théologie communément reçue, et, plus particulièrement, à la théologie telle qu'elle est enseignée et expliquée par saint Thomas. Les réserves faites *ex professo*, au sujet de la conception de Marie et de la solennité des vœux, ne constituaient ni une théologie ni même des opinions qui, à cette époque-là, fussent propres aux théologiens jésuites; car depuis longtemps les franciscains et beaucoup d'autres soutenaient l'immaculée conception, et de nombreux canonistes n'admettaient pas la doctrine du docteur angélique sur la solennité des vœux. Il ne saurait donc être question de théologie jésuitique que dans un sens relatif et très impropre, en entendant par là certaines doctrines caractéristiques que l'ordre a fait délibérément siennes, à une époque postérieure à la rédaction du *Ratio studiorum*. L'importance du fait demande qu'on le signale d'une façon précise.

IV. Les directives concernant la doctrine de la grâce. — 1° *Le molinisme, comme doctrine officielle dans la Compagnie de Jésus.* — Une distinction importante s'impose. Par *molinisme* on peut entendre, dans un sens général et large, certaines opinions du théologien espagnol, Louis de Molina, qui furent déférées à Rome, puis longuement examinées et discutées; propositions relatives aux forces de la nature déchue, à la distribution des grâces, à la nature du concours divin, de la prédestination, etc., etc. Pris dans ce sens large, le molinisme n'a jamais été une doctrine commune et officielle dans la Compagnie de Jésus. Si, durant la controverse *de auxiliis*, les avocats de Molina défendirent les propositions dénoncées, ce fut dans un sens relatif, en repoussant l'accusation d'hérésie ou de pélagianisme portée contre elles; ce ne fut pas dans un sens absolu, comme s'ils eussent admis au nom de l'ordre toutes ces assertions ; ils convenaient, au contraire, que quelques-unes étaient moins ou peu probables, et Bellarmin aurait volontiers admis qu'on les prohibât. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 24, 179. Plus tard encore, dans l'enquête de 1612-1613, le P. Lancicius conseillait d'éviter celles de ces propositions qui avaient été gravement censurées par les adversaires et que nos théologiens n'avaient défendues que par esprit de charité, *quas ex charitate nostri defenderunt, non quod eas probarent.*

Dans un sens spécial, plus restreint, on peut entendre par molinisme le système particulier, proposé par Molina dans le *De concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione*, publié à Lisbonne en 1588 et tendant à concilier l'efficacité de la grâce avec la liberté humaine C'est là ce que les théologiens jésuites admirent communément et ce que, au début de la controverse *de auxiliis*, Aquaviva se déclara prêt à défendre au nom de tout l'ordre. Le système comprenait, sous son aspect négatif, le rejet de la grâce dite efficace *ab intrinseco*, c'est-à-dire d'une grâce qui par elle-même, par sa propre entité, aurait une connexion infaillible avec la position de l'acte libre, en vertu d'une motion physique qui prédéterminerait la volonté à l'acte voulu et réalisé par Dieu. Sous son aspect positif, le molinisme posait une grâce efficace *ab extrinseco*, c'est-à-dire en fonction d'un élément extrinsèque, la science moyenne ou connaissance que, dans une antériorité logique à ses décrets absolus, Dieu possède de tous les futurs conditionnels, y compris les actes libres que les créatures poseraient si elles se trouvaient placées sous l'influence de telle ou telle grâce, dans telles ou telles circonstances.

Les deux systèmes en conflit entraînaient des divergences multiples dans la manière de concevoir, non seulement l'efficacité de la grâce et l'adhésion de la volonté libre, mais encore la nature du concours divin en général, le jeu et les forces de la volonté créée, considérée en elle-même ou dans son exercice, etc., divergences énumérées, au cours de la controverse, dans un écrit qui fut présenté à Paul V, voir Astrain, *op. cit.*, t. IV, p. 800, et qui lui plut beaucoup, au témoignage du cardinal de Lugo dans un traité inédit *De gratia.*

D'où vient l'adhésion commune des théologiens jésuites au molinisme, dans le sens qui vient d'être précisé? Peut-on l'attribuer exclusivement à une réaction d'ordre corporatif, qui aurait été provoquée par les attaques portées contre le livre de Molina et par l'âpre controverse qui s'ensuivit? Les faits s'opposent

à une telle interprétation. Dans son cours de Louvain, plusieurs années avant la publication du *De concordia*, Bellarmin enseigna, comme il le rappelait lui-même en 1587, qu'il ne fallait pas concevoir la grâce efficace comme une détermination de la volonté produite par Dieu, mais comme un appel fait, sous la prescience divine, d'une manière propre à obtenir le consentement de la volonté, *vocationem, prout apti prævidebantur ad sequendum qui vocabantur*, Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 175. Après avoir lu dans les commentaires de Bañez sur la Ire partie de la *Somme*, q. XXVII, la doctrine de la grâce efficace par elle-même et de la prédétermination physique, Lessius écrivit au grand controversiste, le 29 décembre 1587 : *Novit R. V. quod illa opinio sit perniciosa; rogo ergo ut illam totis viribus impugnet, et suam ex Scripturis et Patribus stabiliat. Ibid.*, p. 176. Ce que Bellarmin fit dans le dernier volume de ses Controverses, *De gratia et libero arbitrio*, l. IV, c. XIV. De son côté, le P. Grégoire de Valence, professeur à Dillingen et à Ingolstadt, avait soutenu la même doctrine, reprise dans ses *Commentarii theologici*, t. I.

Ce dont il faut tenir compte pour comprendre l'entente commune des théologiens jésuites, c'est bien plutôt l'influence exercée sur eux par l'avertissement qu'avait donné leur fondateur dans la 17e règle d'orthodoxie. Saint Ignace dit : « Ne nous arrêtons pas et n'insistons pas tellement sur l'efficacité de la grâce, que nous fassions naître dans les esprits le poison de l'erreur qui nie la liberté. Sans doute il est permis de parler de la foi et de la grâce, autant qu'il est possible de le faire avec le secours divin, pour la plus grande louange de la divine Majesté; mais il ne faut pas le faire, surtout en des temps si difficiles, de telle manière que les œuvres et le libre arbitre en reçoivent quelque préjudice ou soient regardés, celui-ci comme un vain mot et celles-là comme inutiles. » L'effort des théologiens jésuites, visiblement inspiré par une réaction nécessaire contre le calvinisme, alla donc à sauvegarder pleinement le libre arbitre, et c'est l'incompatibilité qui leur sembla exister entre la prédétermination physique et la notion vulgaire du libre arbitre, qui leur fit rejeter la grâce efficace *ab intrinseco*, inféodée à la prédétermination physique. Ce faisant, ils ne prétendaient pas s'écarter de la doctrine de saint Thomas; car ils trouvaient chez lui des passages multiples qui leur semblaient exclure, quand il s'agit des actes libres, la prédétermination physique *ad unum*. Si quelques-uns d'entre eux, comme Bellarmin, estimaient que la doctrine de saint Thomas suppose une prémotion physique, ils n'identifiaient pas les idées de *prémotion* et de *prédétermination*, mais les opposaient l'une à l'autre.

En fait, les théologiens de la Compagnie de Jésus s'accordaient et s'accordent encore sur ces points : rejet de la prédétermination physique *ad unum;* attribution à Dieu d'une connaissance des actes libres futuribles indépendante de décrets absolus; réalisation de cette science, dite *moyenne*, pour expliquer comment la grâce donnée par Dieu peut avoir une connexion objective infaillible avec la position de l'acte libre prédéfini, formellement ou virtuellement. L'opposition que divers auteurs ont cru trouver, sous ce rapport, entre le molinisme proprement dit et le congruisme, suarézien ou bellarminien, est fictive; elle repose, comme nous allons le voir, sur une confusion entre deux questions réellement distinctes, quoique connexes.

2° *Aquaviva : enquête de 1612-1613, et décret sur la grâce efficace.* — Les règles *pro delectu opinionum* fixées dans la Ve Congrégation générale et insérées dans le *Ratio studiorum*, laissaient aux professeurs une certaine latitude en ce qui concernait l'obligation de suivre saint Thomas dans le cas où ce docteur n'aurait pas traité une question, ou ne l'aurait pas traitée *ex professo*, ou l'aurait traitée d'une façon qui laissât sa pensée indécise. Dans ces conditions, il était moralement impossible qu'il n'y eût plus du tout de divergences; de fait, il y en eut, qui donnèrent lieu à des attaques ou à des plaintes. Homme d'autorité et d'action, Aquaviva en était préoccupé; il rêvait d'une uniformité de doctrine plus rigoureuse et le moyen de l'obtenir lui semblait être dans une adhésion plutôt stricte à la doctrine de saint Thomas Dans une instruction sur la revision des livres, 21 juin 1604, il disait : « Dès qu'on constate qu'une doctrine est opposée à saint Thomas, cela suffit, on ne doit pas la laisser passer; c'est le décret de la Congrégation compris comme l'entend Sa Sainteté. » Dans diverses lettres relatives à certaines divergences entre Suarez et Vasquez, il manifesta son déplaisir moins pour le fond des choses, semble-t-il, que pour l'obstacle mis à l'uniformité de doctrine telle qu'il l'aurait souhaitée. R. de Scorrailles, *François Suarez*, t. I, p. 305 sq.

Aquaviva en vint à se demander s'il ne serait pas urgent, pour mieux assurer l'unité, de renforcer les mesures déjà prises. Le 24 mai 1611, il écrivit aux provinciaux une lettre *De soliditate et uniformitate doctrinæ*. Il y rappelait combien ces deux choses, la solidité et l'unité de la doctrine, étaient nécessaires pour le service de la sainte Église, le bon renom de la Compagnie et l'union et charité fraternelles. Il rappelait ce qu'il avait fait personnellement et ce qu'avait fait la Ve Congrégation générale pour obtenir ce résultat, en particulier le décret sur l'obligation de suivre la doctrine de saint Thomas. Il avait espéré que cette mesure serait efficace, mais l'expérience semblait démontrer le contraire. Il se trouvait des professeurs, avait-il appris, qui prétendaient avoir le droit d'avancer une opinion dès lors qu'on ne pouvait la taxer d'erreur et qu'ils se sentaient capables de la défendre; sentiment dont certains réviseurs s'étaient autorisés pour laisser passer indûment beaucoup de choses, « comme si la solidité et l'unité de la doctrine requéraient seulement qu'on pût la venger de toute erreur. » D'autres pensaient qu'il suffit de s'accorder sur la doctrine et les conclusions, tout en permettant dans les preuves utilisées une grande variété, propre d'après eux à exercer les esprits.

A toutes ces vues, Aquaviva opposait l'obligation de suivre saint Thomas, en ajoutant cette remarque importante : « Autre chose est de s'écarter de ce docteur dans telle ou telle conclusion appuyée sur l'autorité de maîtres anciens et graves, ce qui semble permis par le décret 41 de la Ve Congrégation générale; autre chose est de faire cela dans des questions importantes et servant de fondement à plusieurs autres. »

En conséquence, Aquaviva demandait aux provinciaux de désigner, chacun dans son ressort, quelques Pères choisis parmi les plus graves et les plus doctes, et de délibérer avec eux sur les moyens plus efficaces qu'on pourrait prendre pour mieux assurer désormais l'unité de doctrine. Ces instructions furent suivies, et les résultats de l'enquête commune parvinrent à Rome; ils forment un gros cahier de près de 240 pages in-4°, intitulé : *De uniformitate et soliditate doctrinæ in societate procuranda, judicio omnium provinciarum, 1613*. Un résumé fait par le secrétaire de la Compagnie et comprenant 44 points, permet de se rendre aisément compte des mesures proposées. Aquaviva examina le tout, exprima même son approbation ou sa désapprobation par quelques mots mis à la marge, puis publia, le 14 décembre 1613, l'ordonnance *De observanda Ratione studiorum deque doctrina S. Thomæ sequenda*. Le préambule de ce document contient des allusions

multiples aux divers moyens suggérés par les pères consultés.

Un certain nombre étaient revenus au système déjà essayé des catalogues d'opinions et d'un texte commun. Ils proposaient d'envoyer aux provinces la liste des questions ou des opinions au sujet desquelles l'uniformité paraissait en défaut, et de prendre là-dessus l'avis des Pères les plus graves; ou bien d'envoyer un catalogue plus développé des opinions certaines ou probables, imposées ou prohibées. Ce catalogue serait soumis à la revision et à l'approbation de la prochaine Congrégation générale, à moins que le général ne traitât l'affaire avec un ou deux Pères de chaque province, les décisions étant prises à la pluralité des voix. La mesure était proposée comme devant s'appliquer non seulement à la théologie scolastique, mais encore, dans les choses de quelque importance, à la théologie morale et au droit canonique. D'autres souhaitaient qu'on fit rédiger dans toutes les provinces un abrégé de théologie, composé de conclusions extraites de saint Thomas avec leurs fondements principaux. On demandait pareillement qu'on fît une *Somme* de théologie morale, et qu'on composât un cours de philosophie d'après saint Thomas, qu'on imprimât les commentaires de ce docteur sur Aristote et qu'on les mît aux mains des étudiants, pour qu'ils les lussent conjointement avec les commentaires de Tolet et ceux de Coïmbre. Autant de mesures d'ordre réglementaire ou disciplinaire qu'Aquaviva semble viser dans sa lettre quand il parle de moyens qui entraîneraient des délais trop longs, *aliqua diuturniorem moram postularent.* Il savait, du reste, par expérience le peu de résultat pratique que ces moyens artificiels avaient donné et quels inconvénients ils pouvaient présenter. Maintenant encore, il lisait, dans les remarques reçues, des avertissements de ce genre : « Il faut prendre garde d'aller à la hâte en imposant des propositions, pour n'être pas obligé ensuite de se rétracter, comme la chose est arrivée dans certaines universités, et aussi pour ne pas exciter contre nous des ordres ou des corps enseignants qui profiteraient de cela pour traiter notre doctrine de *jésuitique* et pour la rejeter, comme n'étant pas la leur. » Ou encore : « Il faut prendre garde de ne pas trop restreindre la liberté d'opinion, de peur que l'élan ne se refroidisse chez les professeurs, et qu'ils ne se contentent de dire, sans rien contrôler par eux-mêmes : *Ita Suarez, ita Vasquez,* ou qu'ils n'en arrivent à s'en tenir purement et simplement aux écrits de leurs prédécesseurs. » Ces remarques devaient impressionner Aquaviva, car, s'il désirait ardemment l'uniformité, il n'entrait nullement dans sa pensée d'éteindre dans les professeurs l'initiative et de plonger les études elles-mêmes dans un état de stagnation.

D'autres proposaient des mesures d'ordre plutôt disciplinaire ou administratif : faire examiner soigneusement l'enseignement des nôtres par les provinciaux ou par des visiteurs; au début de l'année scolaire, relire la lettre du Père général *de uniformitate et soliditate doctrinæ*, et faire des instructions sur le même sujet; assigner aux préfets des études une heure de considération, pour examiner la doctrine enseignée par les maîtres, en se servant des cahiers de leurs élèves; obliger les élèves à dénoncer au supérieur et celui-ci à dénoncer au provincial et au général les nouveautés que les professeurs auraient pu mettre en avant; châtier ceux qui manqueraient aux prescriptions contenues dans le *Ratio studiorum*, leur imposer une rétractation et, en cas de récidive, les écarter de l'enseignement. D'autres mesures s'ajoutaient, tendant à rendre plus difficile la publication des livres et plus sévère la révision. Quelques-unes de ces mesures furent approuvées par Aquaviva, mais la plupart rejetées comme difficiles à mettre en pratique, *alia ægre ad praxim revocarentur*, ou comme plus propres à causer des troubles qu'à servir au résultat désiré, *alia plus turbarum excitarent quam adjumenti conferrent.*

D'autres allaient plus loin encore : ils proposaient d'imposer aux professeurs de théologie et de philosophie une promesse stricte ou même un serment de suivre saint Thomas et les opinions prescrites dans le *Ratio studiorum;* d'imposer également, dans les mêmes termes, aux censeurs et aux reviseurs, l'obligation d'avertir les supérieurs, toutes les fois que quelqu'un aurait avancé une opinion nouvelle. Suggestions formellement réprouvées par Aquaviva comme trop dures et contraires aux usages de la Compagnie, *asperiora et societati penitus insueta.* Le général reculait donc devant l'emploi de mesures coercitives pour procurer l'unité, malgré l'exemple donné par d'autres ordres religieux. Voir F. Ehrle, *Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1880, t. XVIII, p. 395-397.

Restait une autre solution, indiquée dans toutes les provinces par le plus grand nombre, *plurimi in omnibus provinciis :* chercher le remède non dans des ordonnances nouvelles, mais dans une meilleure exécution de ce qui avait été fixé dans le 55e décret de la Ve Congrégation générale, sur l'adhésion à saint Thomas comme docteur propre de la Compagnie. Sur ce terrain, il y aurait lieu de déclarer le sens exact et la portée de deux règles des professeurs de théologie : la seconde, où il est dit qu'on ne doit pas entendre l'obligation de suivre saint Thomas d'une façon si étroite qu'il ne soit jamais permis de s'écarter de sa doctrine; et la quatrième où la liberté d'opinion est accordée dans les cas où la pensée du saint docteur serait douteuse. Une précision paraîtrait nécessaire, « car, si on ne déclare pas quels sont les points où il est permis de s'écarter de saint Thomas, ces concessions laissent la porte trop largement ouverte aux esprits libres. » Pour cette raison, certains demandaient l'envoi d'un catalogue comprenant les questions où la pensée de saint Thomas pouvait être considérée comme douteuse.

D'autres remarques manifestaient le désir d'un attachement plus prononcé à la doctrine du docteur angélique. On souhaitait qu'à la tête des collèges, où la philosophie et la théologie sont enseignées, il y eût des hommes très instruits et attachés au grand maître; que les préfets des études eussent une parfaite connaissance de ses écrits, qu'ils fussent zélés et thomistes stricts, *rigidi thomistæ*, qu'on choisît les professeurs avec beaucoup de discernement, en veillant à ce qu'ils fussent foncièrement attachés à saint Thomas, ennemis des nouveautés et d'esprit sérieux, et que sur le nombre il y en eût au moins un qui fût thomiste strict, *rigidus thomista.* Dénomination qui ne visait pourtant pas le thomisme au sens dominicain du mot, car dans une remarque où l'on demandait qu'on n'obligeât pas les professeurs à suivre les opinions de saint Thomas d'une façon plus stricte que ne le font les dominicains eux-mêmes, on ajoutait que pour expliquer la pensée de ce docteur, il fallait s'en tenir « au jugement de nos auteurs, et non pas à celui des dominicains.

Aquaviva entra volontiers dans un ordre d'idées qui répondait à ses propres convictions. Au début de sa lettre, il manifeste sa grande satisfaction de se trouver d'abord avec la plupart des Pères consultés sur ce point pratique : assurer la solidité et l'unité d'enseignement dans la Compagnie par un attachement plus strict à la doctrine de saint Thomas. Nulle difficulté quand la pensée du saint est certaine : il faut la suivre. En énonçant ainsi l'obligation sans distinguer entre ques-

tions d'importance majeure ou d'importance secondaire, le Père général prétendait-il méconnaître la valeur de cette distinction, se montrer plus exigeant qu'on ne l'avait été? Quelques-uns l'ont soupçonné, voir R. de Scorrailles, *François Suarez*, t. I, p. 237. Mais le seul fait de ne pas établir une distinction revient-il nécessairement à la nier, quand les fondements s'en trouvent dans d'autres documents de valeur reconnue? En tout cas, quand la pensée de saint Thomas reste douteuse, on est libre de suivre l'opinion qu'on jugera plus probable et non opposée à l'ensemble de la doctrine du grand maître. Aquaviva faisait observer à ce propos qu'il ne suffit pas de recueillir de-ci de-là deux ou trois textes, et d'en déduire par voie de conséquence ou d'inconvénient ou par force, ce qu'on pense soi-même, comme si l'on pouvait croire qu'une opinion est vraiment de saint Thomas parce qu'il l'insinue d'une façon quelconque en parlant d'autre chose; mais il faut voir ce qu'il affirme quand il traite la question *ex professo*, et examiner soigneusement si l'assertion est en accord ou en désaccord avec l'ensemble de sa doctrine. Aquaviva niait encore qu'on eût le droit d'embrasser une opinion parce qu'on la trouvait dans des livres parus avec l'approbation requise : « Si quelque opinion imprimée a passé jusqu'ici pour probable et qu'elle se trouve soutenue par des gens doctes, on peut bien dire que cette opinion n'est ni erronée, ni nouvelle, ni téméraire; mais si elle est contraire à saint Thomas, les nôtres n'ont pas le droit de l'adopter. » Il reprochait du reste aux reviseurs, d'avoir été trop faciles dans leurs jugements. Enfin, il faisait siennes plusieurs des mesures d'ordre disciplinaire ou administratif qui avaient été suggérées dans l'enquête commune : faire lire au début de l'année scolaire la lettre *De soliditate atque uniformitate doctrinæ*, surveiller avec soin l'enseignement des professeurs et tenir compte, en les nommant, de leur attachement à saint Thomas.

Toutes ces prescriptions édictées, Aquaviva concluait qu'il n'y avait pas lieu de dresser un catalogue de propositions jugées probables ou non probables, permises ou prohibées, puisque l'obligation stricte de suivre saint Thomas constituerait désormais pour la doctrine un principe suffisant de solidité et d'uniformité. Il fit toutefois une exception relativement à un problème qui avait été depuis plusieurs années l'objet d'une vive discussion dans la Compagnie. La controverse se rattachait à deux points qui avaient été critiqués dans le *De concordia* de Molina. D'abord la définition que ce théologien avait donnée de la grâce efficace : *Illa dicitur gratia efficax, cui homo consentit*. On avait attaqué cette définition comme inadéquate, n'envisageant la grâce efficace que dans son terme, *in actu secundo*, tandis qu'il fallait l'envisager aussi dans son principe, *in actu primo*, antérieurement au libre consentement de la volonté, car sous ce rapport, elle rentre comme moyen d'exécution, dans l'ordre de providence spéciale qu'entraîne la prédestination des élus. L'autre point concernait la manière dont Molina comprenait et expliquait la prédestination elle-même, en rejetant l'existence en Dieu d'une volonté antécédente absolue, en vertu de laquelle il aurait décrété la gloire pour un certain nombre d'hommes indépendamment de la prévision des mérites futurs. A cette occasion, les adversaires avaient rappelé la 16e proposition contenue dans l'ordonnance de saint François de Borgia : *Prædestinationis non datur causa ex parte nostra*. Voir Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, p. 100; *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 238, 311.

En 1610, Lessius publia en Belgique sous forme de dissertation apologétique, son petit traité *De gratia efficaci*, avec un appendice *De prædestinatione et reprobatione angelorum et hominum*. Il y soutenait la doctrine de Molina sur la prédestination, en se servant de la formule : *post prævisa merita*, qui ne se trouve pas dans le *De concordia*. Sur le point de la grâce efficace, il s'en tenait à la notion donnée par Molina. Dans un opuscule inédit, *De gratia congrua*, il pose expressément cette question, entendue de la grâce efficace considérée *in actu primo* ou antérieurement au consentement donné : L'emporte-t-elle, absolument parlant, comme grâce et comme secours, sur la grâce suffisante? Non, répond-il, n. 4. *Dico ergo, in auxilio quod dicitur congruum seu efficax, non necessario requiritur aliquid prævium, nostrum præveniens consensum, quod non sit in auxilio non congruo seu inefficaci*. Lessius fut attaqué, spécialement par Suarez et Bellarmin : ils jugèrent cette position contraire à celle de saint Augustin et de saint Thomas. *Auctarium Bellarminianum*, p. 27, 186 sq. Cette affaire ennuya beaucoup Aquaviva, et l'opposition venant de théologiens qui jouissaient d'un si grand renom de science théologique, et que, personnellement, il estimait singulièrement l'impressionna beaucoup. Dans l'enquête de 1613, on trouve (égarée, semble-t-il, parmi des documents provenant de l'assistance de Germanie), une pièce anonyme intitulée : *Loca aliquot S. Thomæ, in quibus videtur inter eos qui salvantur et damnantur, consentiunt et resistunt vocationi, ponere aliquod discrimen antecedens usum liberi arbitrii*. C'est un recueil de nombreux passages tirés des diverses parties de la *Somme théologique* et d'autres écrits de saint Thomas. Cette pièce fait comprendre le sens d'une critique de Bellarmin, publiée dans l'*Auctarium Bellarminianum*, p. 187; *Quod Lessius non agnoscat ullam discretionem electorum a reprobis ante prævisa merita, neque cum sancto Thoma, neque cum Vasquez*.

Ces documents et d'autres, qui seront bientôt publiés, prouvent à l'évidence que dans la controverse dont nous parlons il ne s'agissait pas de la grâce efficace *in actu primo*, considérée dans son entité physique et matérielle, point sur lequel Molina, Suarez, Bellarmin et Lessius s'accordaient, voir *Auctarium Bellarminianum*, p. 21 sq., il s'agissait de la même grâce considérée dans ce qu'on peut appeler son entité *morale*, c'est-à-dire le rapport spécial qu'elle doit à la sagesse qui dirige et à la volonté qui tend au but, en tant que secours ordonné par Dieu à produire infailliblement le consentement de l'homme. Lessius ne rejetait pas absolument cette considération, car il affirmait qu'en donnant la grâce Dieu a la connaissance certaine de l'effet futur et qu'il le veut ; mais il n'insistait pas sur cet aspect de la grâce et, incontestablement, il n'expliquait pas la chose comme Suarez et Bellarmin; ceux-ci, en effet, tenants de la prédestination à la gloire *ante prævisa merita*, rattachaient à l'élection divine préalable le caractère de bienfait spécial qui convient à la grâce efficace *in actu primo*, ce que Lessius niait, conformément à son systéme de la prédestination à la gloire *post prævisa merita*.

Aquaviva jugea qu'il fallait maintenir et nettement affirmer que la grâce efficace considérée même antérieurement au consentement de la volonté, *in actu primo*, l'emporte moralement et relativement sur la grâce purement suffisante. Il adjoignit donc à sa lettre du 14 décembre 1613 le décret suivant :

Statuimus et mandamus ut in tradenda divinæ gratiæ efficacitate theologi societatis eam opinionem sequantur, sive in lectionibus sive in publicis disputationibus, quæ a plerisque societatis scriptoribus traditur atque in controversia de auxiliis

« Nous statuons et ordonnons qu'en traitant de l'efficacité de la grâce, les nôtres suivent, soit dans les livres, soit dans les cours et le disputes publiques, l'opinion que la plupart des auteurs de la Compagnie ont enseignée, celle qui dans les con-

divinæ gratiæ coram summis Pontificibus piæ memoriæ Clemente VIII et S. D. N. Paulo V, tanquam magis consentanea SS. Augustino et Thomæ graviorum Patrum indicio explicata et defensa est Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quæ effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium et efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert quo videt effectum infallibiliter habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia prævidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri atque hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus, non tantum quia dat gratiam, qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia quæ, procul dubio, donum Dei est.

troverses de *auxiliis divinæ gratiæ*, tenues en présence des souverains pontifes Clément VIII et Paul V, a été proposée et soutenue comme plus conforme, au jugement des Pères les plus graves, à la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Désormais donc les nôtres devront nettement enseigner qu'entre la grâce qui obtient son effet et qu'on appelle efficace et celle qu'on appelle suffisante, il n'y a pas seulement différence du côté du terme, en ce que par l'usage du libre arbitre agissant sous l'influence de la grâce coopérante, l'une obtient son effet et l'autre ne l'obtient pas, mais qu'il y a encore différence du côté du principe, en ce sens qu'étant données en Dieu la science des futurs conditionnels et l'intention ou volonté efficace de procurer en nous l'acte bon, il choisit lui-même à dessein tels secours, et nous les confère au moment et dans les conditions où il sait qu'ils obtiendront leur effet, disposé d'ailleurs à en employer d'autres s'il avait prévu que ceux-ci dussent être inefficaces ; c'est pourquoi dans la grâce efficace considérée même antérieurement à l'effet qui suit, il y a toujours plus, moralement et comme bienfait, que dans la grâce suffisante ; et c'est ainsi que Dieu fait que nous agissions réellement non pas seulement parce qu'il nous donne la grâce de pouvoir agir. La même chose doit se dire de la persévérance, qui est incontestablement un don de Dieu.

Ce décret était très net et ne pouvait faire aucune difficulté dans sa partie principale, affirmant la supériorité relative de la grâce efficace considérée même antérieurement à l'effet. Il en allait autrement de l'explication ajoutée : *quod posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit, atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibilem habitura, aliis usurus, si hæc inefficacia prævidisset.* S'agissait-il, dans cette phrase, de la volonté absolue impliquée dans l'acte même de la prédestination à la gloire, abstraction faite de la controverse relative à l'antériorité ou à la postériorité logique de cette volonté par rapport à la prévision des mérites futurs ? Dans ce cas, l'assertion avait sa valeur dans l'ordre de fait ou d'exécution, comme Lessius en convenait lui-même. Entendue, au contraire, d'une volonté absolue logiquement antérieure à la prévision des mérites et commandant le choix des grâces même dans l'ordre d'intention, comme la fin une fois voulue commande les moyens, l'assertion renfermait un élément systématique intimement lié à la théorie de la prédestination à la gloire *ante prævisa merita*, et supposant le congruisme bellarmino-suarézien, que beaucoup de théologiens jésuites ne goûtaient pas. Aquaviva étant mort le 31 janvier 1615 et la VII[e] Congrégation générale s'étant réunie au mois de novembre suivant pour lui donner un successeur, Lessius, député de la province belge, profita de l'occasion et présenta deux mémoires aux Pères assemblés. Il examinait et discutait, dans le premier, le décret d'Aquaviva : *Decretum R. P. Claudii de gratia efficaci ejusque discussio ;* à la fin, il énumérait un certain nombre de propositions qu'il fallait logiquement admettre, si l'on entendait ce décret dans le sens du congruisme bellarmino-suarézien. Dans le second écrit, il posait nettement la question d'opportunité sur le point de l'obligation à imposer ou à ne pas imposer : *Utrum societas cogenda sit ad docendum has propositiones, vel eam doctrinam tradendam ?* Une commission spéciale fut nommée pour étudier l'affaire ; les Pères conclurent qu'il y avait lieu de mieux préciser la portée du décret d'Aquaviva. Le fait que toute la discussion se fit en simple commission explique qu'il n'y ait rien sur ce sujet dans les actes mêmes de la Congrégation, sauf une allusion implicite dans le décret 41. Mais quelques mois plus tard, le 7 juin 1616, le P. Mutius Vitelleschi, nouveau général, publia cette déclaration :

Difficultas aliqua cum inter viros doctos super decreto R. P. Claudii 1613, 14 novemb., de efficacia gratiæ orta esset, variis varie id interpretantibus, P. Mutius Generalis et Assistentes et Secretarius, qui decreto illi præsentes interfuerunt, et mentem P. Claudii probe perspectam habebant, Patres item a Congreg. VII ad id deputati censuerunt non intendisse P. Claudium hoc suo decreto decernere Deum per voluntatem prædeterminantem vel prædefinientem aliquod nostrum bonum opus independenter a cooperatione liberæ nostræ voluntatis. Nec etiam quod in gratia efficaci sit aliqua entitas realis, aut aliquis modus physicus in actu primo qui non sit in gratia sufficienti, sed hoc tantum quod fuerit speciale beneficium Dei dedisse uni, v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi gratiam eo tempore et loco quo scientia conditionalium præscivit illum ea gratia bene usurum, quod beneficium non contulit alteri, v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco quo præscivit eum sua culpa non usurum.

« A la suite d'une difficulté qui s'est élevée entre des gens doctes au sujet du décret du R. P. Claude sur la grâce efficace, décret que les uns et les autres interprétaient diversement, le P. général Mutius, les assistants et le secrétaire qui avaient été personnellement mêlés à la publication du décret et qui connaissaient bien la pensée du P. Claude, en outre les Pères nommés par la VII[e] Congrégation générale pour étudier le point, ont porté ce jugement : Par son décret, le P. Claude n'a point prétendu déclarer que Dieu prédestine ou prédéfinit par sa pure volonté nos bonnes actions indépendamment de la coopération (prévue) de notre libre arbitre ; ni que, dans la grâce efficace considérée antérieurement à l'effet, il y ait quelque entité réelle ou quelque mode physique qui ne serait pas dans la grâce suffisante ; mais seulement qu'il y a, de la part de Dieu, bienfait spécial en ce qu'il donne à l'un, Pierre par exemple, dans l'intention ferme de lui faire poser un acte bon, la grâce au temps et lieu où il a prévu par la science des futurs conditionnels, que Pierre profitera de cette grâce ; bienfait qu'il ne confère pas à un autre, Jean par exemple, auquel il donne la grâce au temps et lieu où il a prévu que Jean, par sa propre faute, n'en profitera pas. »

Ainsi furent nettement dégagées deux choses que, dans son décret, Aquaviva semblait avoir, inconsciemment peut-être, trop mêlées : l'affirmation principale, qu'il avait tout d'abord en vue, de la prééminence relative de la grâce efficace, considérée dans son principe et antérieurement au consentement donné, *in actu primo ;* puis l'explication de cette prééminence, explication qu'il avait proposée en des termes qui, aisément, suggéraient l'idée du congruisme bellarmino-suarézien. La thèse de la grâce efficace *in actu primo*,

comme bienfait spécial, fut maintenue; mais le pourquoi et le comment furent laissés à la libre discussion.

Quelques-uns avaient repris, dans la VIIe Congrégation générale, un projet déjà émis dans l'enquête de 1613 : « confier à des théologiens et à des philosophes de la Compagnie le soin de rédiger, pour leurs sciences respectives, des *Sommes* qui contiendraient sous une forme succincte et solide les opinions les plus reçues dans l'ordre, en se servant des écrits de saint Thomas et des Pères. » Les membres de la Congrégation ne jugèrent pas opportun de favoriser ce projet, décret 83; ils préférèrent s'en tenir, pour l'enseignement théologique et philosophique, aux principes posés dans le *Ratio studiorum*, augmenté du décret d'Aquaviva, tel qu'il avait été expliqué par le P. Mutius Vitelleschi. La VIIe Congrégation générale renforça même, ou plutôt confirma ce décret, en déclarant, que les ordonnances des Pères généraux n'étaient pas périmées à leur mort, mais subsistaient tant qu'elles n'auraient pas été révoquées par leurs successeurs, décret 72. Par le fait même, la doctrine de la grâce soutenue au nom de l'ordre dans la controverse *De auxiliis*, doctrine rappelée dans le décret d'Aquaviva, restait doctrine officielle.

V. Les ordonnances de 1651 et de 1832. — 1° *L'ordonnance du P. François Piccolomini*, 1651. — La Compagnie de Jésus avait atteint, sous le généralat du P. Mutius Vitelleschi, son premier siècle d'existence. Les témoignages de félicitations et de louanges ne manquèrent pas à cette occasion; en revanche, des attaques multiples se produisirent contre l'Ordre, contre son Institut, contre son enseignement et tout le reste; attaques rappelées et discutées en détail dans les *Vindiciæ Societatis Jesu*, traité apologétique composé à Rome en 1669, sur la demande du P. général, François Piccolomini, par le P. Sforza Pallavicini, le célèbre auteur de l'*Histoire du concile de Trente*, alors professeur de théologie au Collège romain et, plus tard, promu au cardinalat par Alexandre VII. On voit, par les chapitres xxiv à xxviii, que les attaques continuaient contre l'enseignement théologique et philosophique, tel qu'il se donnait dans la Compagnie de Jésus.

Ces attaques ne laissaient pas les membres de l'Ordre indifférents. Plusieurs fois on parla, dans les Congrégations générales, de remèdes à prendre ou de moyens plus efficaces à déterminer. Toujours la réponse fut qu'on avait dans le *Ratio studorium* tout ce qu'il fallait; les supérieurs n'avaient qu'à presser l'exécution. Ainsi, en 1645, dans la VIIIe Congrégation, avant de procéder à l'élection du P. Vincent Caraffa comme général, les Pères furent invités par le pape Innocent X à examiner s'il n'y aurait pas lieu de renforcer les prescriptions relatives à l'obligation de suivre la doctrine de saint Thomas, comme on le voit dans une pièce intitulée : *Relatio extensa quarundam actionum*. Discussion faite, ils conclurent négativement; l'essentiel était de veiller à ce que les nôtres suivissent cette doctrine dans la mesure fixée par les Constitutions, les décrets des Congrégations précédentes et les règles des divers professeurs. Des réponses semblables furent données par d'autres Congrégations générales, par exemple, la IXe, en 1649, décret 23; la XIIe, en 1682, décret 28; la XVIIe, en 1751, décret 13. La suite de cette étude montrera quelle fut l'attitude de plusieurs autres, en particulier la XIe en 1661, et la XIIe, à l'occasion des accusations de témérité et de laxisme portées contre les moralistes de la Compagnie de Jésus.

Un acte plus important et plus précis doit être signalé. Dans la IXe Congrégation, 13 décembre 1649 23 février 1650, on s'occupa de plaintes provenant de plusieurs provinces contre des professeurs; ils étaient accusés de perdre le temps dans des inutilités, de ne pas suivre dans leurs cours l'ordre indiqué par le *Ratio studiorum*, d'avancer des opinions nouvelles ou d'en ressusciter d'anciennes justement abandonnées. Une commission de théologiens fut chargée d'examiner l'affaire; elle suggéra un certain nombre de mesures pratiques, dont la rédaction et la publication furent confiées au nouveau général, le P. François Piccolomini. De là vint l'ordonnance qui porte son nom : *Ordinatio pro studiis superioribus*, publiée en 1651. *Institutum Soc. Jesu*, Florence, 1892, t. iii, p. 235; Pachtler, *Ratio studiorum*, t. iii, p. 77.

Ce qui attire d'abord l'attention dans ce document, c'est un long catalogue d'opinions prohibées: en tout, 96, dont 65 en philosophie, 25 en théologie, et 6 autres appartenant, sous des rapports différents, à l'une et l'autre science. D'où venaient toutes ces propositions et combien de professeurs les avaient enseignées, c'est un point qu'il serait aussi difficile qu'inutile de préciser; ce n'était pas l'enseignement commun, tant s'en faut, et très heureusement, car on y trouve des affirmations dont on se demande comment elles ont pu venir à l'esprit de maîtres graves et sensés; par exemple, la troisième : *Non repugnat potentia materialis adeo perfecta ut elevata possit videre Deum;* la septième : *Absolute loquendo, potuit Christus peccando perdere unionem hypostaticam;* et la huitième : *Verbum uniri potest diabolo.* D'autres propositions témoignent de l'influence que les idées scientifiques du jour commençaient à exercer sur des professeurs de philosophie : par exemple, rejet implicite des changements substantiels, dans la proposition 37e : *Elementa non transmutantur invicem sed unius particulæ in alio delitescunt incorruptæ, quarum ingressus rarefactionis et condensationis est ratio;* de même abandon de l'ancienne doctrine de la connaissance sensible, dans la proposition 47e, *Nulla datur in sensibus externis species intentionalis, sed eius loco, ex. gr., datur in oculo extramissio radiorum visualium.*

En prohibant ces propositions, le P. Piccolomini ne prétendait pas les noter de censures proprement dites ni même porter sur elles un jugement spéculatif, chose qui dépassait, disait-il, ses attributions, *id enim altioris subsellii est;* agissant comme général de la Compagnie de Jésus, il se contentait d'écarter de ses chaires un enseignement qui ne cadrait pas avec les principes fixés, *ad majorem uniformitaten doctrinæ inter nos et copiosiorem fructum in auditoribus faciendum.* Comme jadis Aquaviva, il n'admettait pas que, pour justifier leur conduite, les auteurs de ces propositions pussent alléguer qu'on les rencontrait dans des livres imprimés par des nôtres, « car beaucoup de reviseurs auraient dû se montrer plus diligents et plus sévères. »

La distinction faite par le P. Piccolomini entre une mesure d'ordre disciplinaire et un jugement d'ordre spéculatif s'appliquait aussi, et même d'une façon particulière, à cette injonction contenue dans la proposition 25e, parmi les théologiques : *In materia de auxiliis servetur decretum P. Claudii conditum 14 dec. 1613.* Le successeur d'Aquaviva ne se proposait en aucune façon de mettre la doctrine de la Compagnie sur la grâce dans une autre condition que celle où le pape Paul V l'avait laissée; il exigeait seulement qu'on respectât pratiquement le décret de son prédécesseur. Ce fut dans le même sens et dans le même esprit qu'un autre général, le P. Vincent Caraffa écrivit, le 12 janvier 1664, une lettre très nette et très énergique aux provinciaux d'Espagne pour blâmer la conduite de quelques professeurs qui s'étaient écartés de la doctrine commune sur la nature de la grâce efficace et sur la science moyenne, en

émettant des nouveautés moins propres à fortifier cette doctrine qu'à l'obscurcir et à en fausser le vrai sens. Voir J. M. Prat, *Histoire du P. Ribadeneira*, Paris, 1862, p. 467.

Au catalogue dont nous venons de parler, le P. Piccolomini joignit diverses prescriptions d'ordre pratique. Pour éviter les pertes de temps et les difficultés causées par le manque d'ordre, les professeurs devraient s'en tenir à la distribution des matières contenues dans le *Ratio studiorum* et aux questions traitées par l'auteur dont ils se servaient comme texte. On devrait éviter de revenir en théologie sur ce qui aurait été vu en philosophie, et, réciproquement, s'abstenir en philosophie d'empiéter sur le domaine de la théologie. En vue de mieux assurer l'uniformité de doctrine, des principes étaient posés pour déterminer ce que, en cas de conflit entre les professeurs et le préfet des études,il fallait considérer comme nouveauté et, à ce titre, rejeter. Enfin, un catalogue ou *elenchus quæstionum* était proposé, indiquant ce qu'il fallait traiter dans les diverses parties de la *Somme théologique*, en conservant le même ordre. L'expérience avait déjà montré combien il était difficile de composer un document de ce genre qui pût jouir d'une valeur universelle et permanente; elle le montra de nouveau, car peu de temps après, en 1682, on demandait déjà dans la XII[e] Congrégation générale, décret 56, n. 3, la rédaction d'un nouvel *Elenchus* qui fût mieux au point : *Novus et accuratior index fiat.*

2° *Le nouveau Ratio studiorum*, 1832. — Pendant l'espace de temps qui s'écoula ensuite jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus par Clément XIV, en 1773, rien de substantiel ne fut ajouté aux règles et ordonnances fixées jusqu'alors. La doctrine commune de l'ordre resta, en philosophie, celle d'Aristote et, en théologie, celle de saint Thomas. Ce qui n'excluait pas le souci d'une certaine adaptation consistant à présenter l'ancienne doctrine d'une manière plus appropriée aux besoins du temps.

Quand, après un demi-siècle de suppression, la Compagnie de Jésus eut été rétablie dans le monde entier par Pie VII, en 1814, l'un des principaux soucis de ses chefs fut de réorganiser les études. Tous se rendaient compte de la nécessité qui s'imposait de mettre l'ancien *Ratio* en harmonie avec les exigences des temps nouveaux. Agréé et demandé par la XX[e] Congrégation générale, en 1820, le travail de révision commença sous le généralat du R. P. Fortis et s'acheva sous celui du R. P. Jean Roothan. Envoyé à la Compagnie avec une lettre-préface, datée du 25 juillet 1832, l'ouvrage fut examiné dans la XXII[e] Congrégation générale; sous réserve d'une revision finale où l'on tiendrait compte des observations déjà faites ou qui pourraient encore être faites, le Père général fut autorisé à promulguer le nouveau *Ratio*, désormais obligatoire. *Institutum Soc. Jesu*, Florence, 1892, t. III, p. 158.

Les modifications introduites dans ce code scolaire sont en dehors de notre sujet ; on n'y trouve aucun changement substantiel ni même notable dans les prescriptions relatives à l'enseignement de la théologie et de la philosophie; la chose est visible à l'œil nu quand on examine le rapprochement des deux textes fait par le P. Pachtler, *op. cit.*, t. II, p. 234 sq. S'il y a de-ci de-là quelques recommandations nouvelles, elles sont d'ordre pratique, comme d'éviter de perdre le temps dans des questions inutiles afin d'étudier plus à fond les problèmes importants que des erreurs nouvelles soulèvent, ou de donner davantage, en philosophie, à l'étude des sciences positives, physiques et mathématiques. De même, dans les Congrégations générales de la nouvelle Compagnie, on rencontre bien des prescriptions ou des résolutions d'ordre disciplinaire pour l'organisation des études ou le développement de certaines sciences devenues plus importantes, comme le droit canonique, la patrologie, l'archéologie, la liturgie, la critique historique, les langues orientales et autres sciences dont l'étude est recommandée, comme propre à mieux expliquer et défendre les dogmes eux-mêmes. Congrég. XXV, en 1906, décr. 12, n. 5; mais rien de nouveau quant aux principes directeurs de l'enseignement théologique ou philosophique. La XXI[e] Congrégation générale, en 1829, prescrit de maintenir la théologie scolastique; la XXII[e], en 1859, de conserver la forme syllogistique et l'usage du latin ou d'y revenir, là où l'usage serait tombé en désuétude. Deux documents méritent d'être mentionnés à part.

VI. Les récentes directives. — 1° *Le bref « Gravissime Nos » de Léon XIII*, 1892. — L'encyclique *Æterni Patris* publiée par Léon XIII le 4 août 1879, en vue de restaurer dans toutes les écoles catholiques la philosophie chrétienne d'après saint Thomas d'Aquin, ne pouvait que renforcer et accentuer dans la Compagnie de Jésus, le mouvement de réaction thomiste, que plusieurs de ses membres, les Kleutgen, les Schrader, les Cornoldi, les Liberatore et autres avaient secondé ou même provoqué. L'ordre tout entier représenté par la XXIII[e] Congrégation générale, réunie en 1883, tint à protester, décret 15, d'une façon officielle et solennelle, de sa pleine adhésion à la direction donnée à l'Église par son chef. L'assemblée renouvela, en recommandant de les observer avec le plus grand soin, les prescriptions contenues dans les Constitutions et dans les décrets de la V[e] Congrégation générale, d'après lesquelles les nôtres doivent regarder saint Thomas comme leur docteur propre et le suivre en théologie scolastique. Elle renouvela également l'obligation, énoncée dans le décret 36 de la XVI[e] Congrégation et le décret 13 de la XVII[e], de s'en tenir à la philosophie scolastique comme préparation la meilleure aux études théologiques. Les professeurs de physique expérimentale devaient tenir compte de ces décrets et ne rien affirmer qui fût en contradiction avec le système scolastique sur les principes et la composition intrinsèque des corps. En même temps, pour favoriser l'union et la concorde des esprits, la Congrégation avertissait tout le monde, professeurs et étudiants de théologie ou philosophie, d'éviter une confiance excessive en leur propre jugement et de ne pas enseigner témérairement ou à la légère, comme vraie et légitime doctrine de saint Thomas, des interprétations nouvelles et purement subjectives, mais bien plutôt d'estimer beaucoup et de consulter avec soin les excellents docteurs de la Compagnie, loués et approuvés dans l'Église; docteurs qui ont mérité d'être recommandés par les pontifes romains et par des hommes d'une très grande érudition, comme des disciples de saint Thomas, très attachés à ce maître, comme de sages interprètes et même comme des lumières de la sainte Église. Décret 18.

Léon XIII allait bientôt confirmer d'une façon notable l'ensemble de ces recommandations par le bref *Gravissime Nos*, adressé au général de la Compagnie de Jésus, le 30 décembre 1892. Le titre même de ce document en indique l'objet général : *Litteræ apostolicæ quibus constitutiones Societatis Jesu de doctrina S. Thomæ Aquinatis profitenda confirmantur.* Léon XIII rappelait son désir de restaurer dans les écoles catholiques la philosophie de saint Thomas d'Aquin et la demande de collaboration que, pour réaliser ce projet, il avait adressée aux ordres religieux. Dans le dessein de mieux assurer et de régler d'une façon plus précise l'aide qu'il désirait obtenir et qu'il attendait de la Compagnie de Jésus en particulier, il rappelait tous les documents contenus dans les Constitutions de saint

Ignace, les décrets des Congrégations générales et les lettres ou ordonnances des Pères généraux, qui obligent les professeurs de la Compagnie à suivre, en théologie, la doctrine de saint Thomas, et, en philosophie, celle d'Aristote interprétée par l'Ange de l'École. Toutes ces prescriptions, Léon XIII déclarait les confirmer de son autorité pontificale et leur donner le caractère de règle fixe, constante et définie. Non pas qu'il voulût, ajoutait-il, diminuer aucunement les grands mérites des écrivains que l'Ordre a produits ; « c'est là une gloire de famille qu'il faut maintenir et respecter; » mais l'écueil serait que l'estime accordée à ces grands auteurs et l'attachement à leurs écrits ne devinssent un obstacle, plutôt qu'une aide, pour l'unité de doctrine, qui doit venir de l'acceptation pratique de saint Thomas, comme docteur commun et propre. Il faut donc, en théologie, s'en tenir à l'enseignement de ce maître, même en matière d'opinions, quand il traite de la question *ex professo* et que sa pensée est certaine; de même en philosophie, au moins dans les points principaux et liés avec plusieurs autres comme fondement, *in præcipuis et quæ tanquam fundamentum sunt aliorum plurium*, car il y a entre la doctrine théologique et philosophique du saint docteur une connexion si étroite, que l'une ne va pas sans l'autre.

Que Léon XIII n'ait nullement songé à trancher par ce bref les controverses relatives à la pensée du docteur angélique sur les sujets discutés entre les théologiens jésuites et les dominicains dans l'affaire *De auxiliis* et depuis lors, la chose ressort de ce que, rappelant et confirmant les prescriptions contenues dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus, dans les décrets des Congrégations et dans les lettres ou ordonnances des Pères généraux, le souverain pontife n'excepte aucunement le décret d'Aquaviva ni ceux des Congrégations qui l'ont maintenu. En outre, parlant à la fin de cette lettre de l'enseignement donné à l'Université grégorienne, Léon XIII s'en déclare satisfait, *lætamur optatis jussisque nostris satis admodum esse factum ;* or, c'est un fait de notoriété publique que l'enseignement donné à l'Université grégorienne comprend la doctrine officielle de la Compagnie de Jésus sur la grâce et les matières connexes.

2° *Conclusion : la lettre du T. R. P. Ledóchowski,* 1916. — Le bref qui vient d'être rappelé imposait aux professeurs de théologie, et surtout de philosophie, un examen de conscience sur leur fidélité pratique à suivre la doctrine de saint Thomas. Il pouvait avoir pour résultat de développer ou d'accentuer, chez quelques-uns la tendance à une adhésion plus stricte, que nous avons vu se manifester dès le début de l'ordre par opposition à la tendance plus large qui avait prévalu chez le plus grand nombre. La XXVIe Congrégation générale réunie en 1915, énonça de sages recommandations à l'adresse de tous les professeurs. En traitant de questions controversées, ils doivent éviter soigneusement de censurer l'opinion contraire à la leur. Dans l'intérêt de la charité et de la vérité et pour le plus grand bien de leurs élèves, ils ne doivent pas consacrer à ces sortes de problèmes plus de temps que l'importance du sujet ne l'exige, mais se contenter plutôt d'exposer loyalement les diverses opinions avec leurs principaux fondements et d'indiquer avec modestie celles qu'ils estiment préférables; mais il ne faut pas mettre au nombre des questions réputées libres dans les chaires de la Compagnie celles qui ont trait à la nature de la grâce et à la science moyenne, puisque, sur ces points, tous sont obligés, d'après les prescriptions de plusieurs généraux, d'enseigner la doctrine soutenue au nom de la Compagnie dans les Congrégations *De auxiliis.* Dans le dessein de favoriser parmi les nôtres l'enseignement et l'étude de la doctrine du docteur angélique, les Pères de la XXVIe Congrégation auraient désiré traiter plus longuement de ce sujet; mais les événements politiques qui se produisirent alors ne leur en laissèrent pas le loisir.

Le R. P. Wladimir Ledóchowski compléta l'œuvre par sa lettre : *De doctrina S. Thomæ magis magisque in Societate fovenda*, datée du 8 décembre 1916, (19 mars 1917). Elle débute par un ample éloge de la scolastique, étudiée dans son développement historique, dans sa valeur intrinsèque et sous la lumière de l'expérience et des approbations que les souverains pontifes lui ont prodiguées : autant de titres qui s'appliquent plus particulièrement à la théologie et à la philosophie scolastiques telles qu'on les trouve chez celui qui a mérité le nom d'Ange de l'École et de prince des théologiens, et que Léon XIII a déclaré le patron des écoles catholiques du monde entier. Vient ensuite la partie doctrinale. Les prescriptions contenues dans les Constitutions, dans le *Radio Studiorum* ancien ou nouveau et, dans les décrets des Congrégations générales, prescriptions confirmées et renouvelées par Léon XIII, concernent d'abord deux points fondamentaux : l'emploi de la méthode scolastique dans l'enseignement de la théologie dogmatique et la fidélité à suivre saint Thomas comme docteur propre. C'est dans le but de promouvoir toujours de plus en plus le second point, que des directions pratiques sont données à la fin de la lettre : lecture et étude approfondie, par les professeurs et par les étudiants, des écrits du saint docteur; usage en classe de la *Somme théologique* comme texte, pour la partie scolastique de l'enseignement, avec emploi d'un autre texte pour la partie positive; recommandation aux supérieurs de préparer des professeurs qui soient à la hauteur de la tâche, dans les circonstances actuelles, et en même temps réellement attachés à la doctrine de saint Thomas.

Un troisième point avait besoin d'être précisé : dans quelles limites les professeurs de la Compagnie de Jésus sont-ils tenus d'adhérer à cette doctrine? Deux affirmations résument la réponse à cette question : il y a obligation de suivre la doctrine de saint Thomas dans les points principaux, *in omnibus enuntiatis majoribus*, ou, suivant la formule de Léon XIII, *in præcipuis ejus doctrinæ capitibus, quæ tanquam fundamenta sunt multorum plurium aliorum;* on est libre par rapport aux autres points, mais à la condition de rester dans la disposition de ne s'écarter du grand maître qu'à contre-cœur et très rarement, *gravate admodum et rarissime.* Mais qu'entendre par les *enuntiata majora ?* En premier lieu, l'ensemble des vérités rappelées par Pie X dans le *Motu proprio : Doctoris Angelici*, 29 juin 1914, « celles que les plus nobles philosophes et les principaux docteurs de l'Église ont acquises par leurs méditations et leurs raisonnements touchant le mode propre de la connaissance humaine, la nature de Dieu et des autres êtres, l'ordre moral et la manière de tendre à notre fin dernière. » Vérités directement opposées aux assertions du matérialisme, du monisme, du panthéisme, du socialisme et du modernisme sous ses formes multiples. Pour aller plus loin, il faut tenir compte de plusieurs distinctions déjà rencontrées : il y a des doctrines que saint Thomas tient avec fermeté, des questions qu'il a traitées expressément, *dedita opera*, des affirmations qu'il appuie sur des arguments certains. Mais il y a aussi des points où sa pensée donne lieu à discussion, des questions qu'il n'a traitées qu'en passant, des assertions qui ne sont fondées que sur des raisons probables et que d'autres docteurs de grande autorité rejettent ou contestent, ou du moins considèrent comme n'étant que d'une importance secon-

daire. Telles, par exemple, les vingt-quatre *Thèses* présentées à la Sacrée Congrégation des Études et qu'elle a jugé, le 27 juillet 1914, contenir des points importants de la doctrine de saint Thomas, *eas plane continere sancti Doctoris principia et enuntiata majora*, sans cependant les déclarer obligatoires. Ces propositions, ainsi rapprochées et groupées, constituent une synthèse d'ordre métaphysique qui semble fondée sur une interprétation spéciale de la doctrine, d'ailleurs fondamentale en elle-même, « de l'acte et de la puissance » et sur la théorie « de la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les êtres créés, » deux points vivement discutés depuis longtemps dans l'École.

Selon qu'on prétend suivre saint Thomas en tout, (sauf, bien entendu, le cas d'une déclaration contraire de la part de l'Église) ou qu'on se réserve le droit de discuter certaines assertions et, pour de justes raisons de s'en écarter, on arrive à la double manière de suivre le saint docteur que le R. P. Ledóchowski distingue : une manière stricte et une manière plus large, où l'obligation s'étend aux *enuntiata majora*, en excluant de cette catégorie les problèmes controversés dans l'École parmi les théologiens ou les philosophes jouissant d'une réelle autorité. Que la manière stricte ait ses avantages et qu'on puisse personnellement la préférer, le R. P. général ne le conteste pas, *cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiæ esse utilissimum*. Mais il conteste qu'il y ait *obligation* de l'admettre en vertu des principes qui régissent l'enseignement théologique et philosophique dans la Compagnie de Jésus; il conteste en outre qu'on puisse considérer comme opportune une mesure qui, en vue d'obtenir une uniformité absolue, imposerait cette obligation. Les raisons données rappellent celles qui avaient été déjà présentées avant Aquaviva et de son temps contre ce mirage d'une uniformité absolue. Ce serait se buter, comme l'expérience l'a suffisamment montré, à une chose moralement impossible, à cause de la diversité des esprits. Une mesure de ce genre ne favoriserait pas réellement le progrès des sciences sacrées; elle serait plutôt de nature à lui nuire, en déprimant l'initiative personnelle et en paralysant ce qui, dans l'ordre des choses auquel l'homme est soumis ici-bas, est le moyen normal du progrès intellectuel et de tout autre : la discussion, là où il y a matière discutable.

L'obligation ne s'impose pas davantage en vertu des directions données à l'Église en général et à la Compagnie de Jésus en particulier par les souverains pontifes. Le 23 août 1888, le R. P. Anderlédy écrivait au recteur du scolasticat de Zi-ka-wei, en Chine, au sujet du problème de la distinction entre l'essence et l'existence : « Je n'ai reçu aucune communication des désirs de Sa Sainteté relativement au point spécial que vous signalez. Tout ce que je sais, c'est que le souverain pontife Léon XIII a daigné faire savoir par écrit à mon prédécesseur, le R. P. Beckx, de pieuse mémoire, qu'en matière philosophique et dans les questions discutables, ce n'était pas son intention de proscrire la libre discussion ni d'imposer telle ou telle opinion. Je n'ai donc pas à prendre parti pour un système ou pour l'autre. » Un autre général, le R. P. Louis Martin, reconnaissait, dans un document rapporté par le T. R. P. Ledóchowski, qu'on est libre de soutenir la distinction réelle, à la condition « de ne pas en faire le fondement de la philosophie chrétienne ni de la prétendre nécessaire soit pour démontrer l'existence de Dieu et de ses attributs, soit pour expliquer et prouver les dogmes d'une façon convenable. » Réponse approuvée et déclarée conforme à la pensée de Léon XIII, par le pape Benoît XV, le 9 mars 1915 : *Prædictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse juxta mentem Leonis XIII fel. mem., ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus*. Dans une audience accordée trois semaines auparavant, le 17 février, au général de la Compagnie de Jésus et à ses assistants, le même pape, après avoir d'abord exprimé sa ferme volonté qu'on suivît dans l'ordre la doctrine de saint Thomas, complétait sa pensée en disant qu'il n'entendait pas par là restreindre la liberté d'opinion dans les matières discutées et discutables parmi les catholiques, comme celle de la distinction réelle entre l'essence et l'existence, et autres du même genre, qui ne sont pas contenues dans le dépôt de la foi; il craindrait plutôt, en enlevant cette liberté, d'enrayer l'essor des esprits, au détriment de la profondeur dans les études théologiques et philosophiques. Plus importante encore et plus décisive fut l'approbation formellement donnée à la direction fixée dans la lettre du R. P. Ledóchowski : le général est particulièrement félicité d'avoir sagement apprécié les choses, *æqua te lance rationum momenta perpendisse*, et de s'être maintenu dans le juste milieu, *quo quidem in judicio recte Nos te sensisse arbitramur*. Paroles de simple approbation, qui ne supposent nullement, comme certains l'ont prétendu, un privilège spécial, sous forme de dispense ou d'exception. Voir Son Éminence le cardinal Ehrle, *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik*, Fribourg-en-Brisgau, 1918, dans *Ergänzungshefte zu der Stimmen der Zeit*. Erste Reihe, 6 Heft, p. 28-30.

Rédigée d'après les principes posés par la XXVI[e] Congrégation générale, soumise à l'examen personnel de Benoît XV et approuvée par lui, la lettre *De doctrina S. Thomæ magis magisque in Societate fovenda*, clôt et couronne la législation de la Compagnie de Jésus sur l'enseignement théologique et philosophique. En même temps qu'elle confirme l'obligation de suivre saint Thomas comme auteur propre, elle fixe l'étendue ou les limites de cette obligation. Le droit à l'interprétation plus large ne tend nullement à déprécier l'autorité du docteur angélique, ni à rendre plus faible la défense de la foi catholique; au contraire, la doctrine du prince des théologiens n'en devient que plus forte et plus propre à défendre les vérités révélées contre des adversaires qui, souvent, accusent l'Église d'avoir laissé l'élément philosophique empiéter sur le dogme. Contre de tels adversaires, si nombreux de nos jours, il importe grandement de séparer ce qui est certain de ce qui ne l'est pas, de trier l'élément systématique et l'élément absolu, et même de passer le moins de temps possible dans des controverses abstraites qui, loin de contribuer à résoudre l'objection indiquée, pourraient plutôt la confirmer ou la renforcer.

A ces lignes rédigées avant la publication de l'encyclique *Studiorum ducem*, du 29 juin 1923, à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin, nous sommes heureux d'ajouter la direction donnée par Sa Sainteté Pie XI à la fin de son encyclique : « Entre les vrais amis de saint Thomas, tels que doivent être les fils de l'Église qui s'adonnent aux études supérieures, nous désirons voir s'établir cette digne émulation qui respecte une juste liberté et fait progresser les études; mais on doit éviter ces attaques blessantes qui ne servent point les intérêts de la vérité et ont pour unique résultat de briser les liens de la charité. Qu'on observe religieusement les prescriptions du droit canonique, can. 1366, § 2 : « Les professeurs auront soin de traiter les études de la philosophie rationnelle et de la théologie, et de former les élèves dans ces branches de l'enseignement d'après la méthode, la doctrine et les principes du docteur angélique, en s'y rattachant religieusement. » Que tous s'en tiennent à cette règle, de sorte que saint Thomas puisse les reconnaître tous et chacun pour ses fidèles disciples. Mais qu'ils n'exigent pas les uns des autres

plus que n'exige de tous la sainte Église catholique, leur commune mère et maîtresse. Car dans les matières où les avis ne sont pas unanimes parmi les auteurs du meilleur renom dans les écoles catholiques, nul ne doit être empêché de suivre le sentiment qui lui paraît plus vraisemblable : *neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notæ auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est sequi sententiam quæ sibi verosimilior videatur.* »

Institutum Soc. Jesu, Florence, 1892-93; *Monumenta pædagogica Soc. Jesu, quæ primam Rationum studiorum anno 1586 editam præcessere*, Madrid, 1901, dans la collection *Monumenta historica Soc. Jesu, a patribus ejusdem Societatis nunc primum edita;* G. M. Patchler, S. J., *Ratio studiorum et Institutiones scholasticæ Soc. Jesu per Germaniam olim vigentes*, dans la collection *Monumenta Germaniæ pædagogica*, Berlin, 1887, 1890, 1894, t. II, V, IX, XVI; X. M. Le Bachelet, S. J., *Bellarmin avant son cardinalat*, Paris, 1911, append. IX-XV, p. 493-518; A. Astrain, S. J., *Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de España*, Madrid, 1909, 1913, 1916, t. III, IV, V; P. Tacchi Venturi, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Rome, 1910, t. I, p. 53 sq.; Andr. Juanen, *Stellung der Gesellschaft Jesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas von 1583*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1916, t. XL, p. 201-237; Sforza Pallavicini, *Vindicationes Societatis Jesu, quibus multorum accusationes in ejus institutum, leges, gymnasia, mores refelluntur*, Rome, 1649. La lettre du R. P. Vladimir Ledóchowski a été publiée dans diverses revues : *Civiltà Cattolica*, 1917, t. IV, p. 61; *Scuola Cattolica*, Milan, 1917, t. V, p. 276; *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1918, p. 206; *Razón y Fe*, Madrid, 1917, t. XLIX, p. 339, etc. Voir *Études*, 1917, t. CLIII, p. 74.

II. LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — Même séparée de la morale et de l'ascétique, la théologie dogmatique reste une science complexe qui comprend, outre la scolastique, les diverses disciplines qui rentrent dans la théologie positive ou qui s'y rattachent. Deux choses nous aideront à nous faire une idée générale du développement, dans la Compagnie de Jésus, de la théologie dogmatique ainsi comprise : I. Une vue d'ensemble du mouvement; II. La considération des grandes controverses doctrinales où les théologiens jésuites furent engagés (col. 1054).

I. VUE D'ENSEMBLE DU MOUVEMENT DOCTRINAL CONSIDÉRÉ DANS SON DÉVELOPPEMENT. — Les historiens du dogme signalent chez les théologiens catholiques, à partir des débuts du XVIe siècle, un fort mouvement de renaissance et de réaction, provoqué par l'apparition du protestantisme et favorisé par l'invention de l'imprimerie. Ils distinguent dans l'évolution de ce mouvement une période de préparation, qui s'étend jusqu'à la fin du concile de Trente (1563); une période d'éclat qui va jusqu'en 1660 et pendant laquelle le mouvement parvient à son apogée; une période de stagnation qui dure environ un siècle (1660-1760); une période de profonde décadence qui couvre le dernier quart du XVIIIe siècle et les trente premières années du XIXe (1770-1830); enfin, après cette date, une période de renaissance ou de restauration qui se continue et s'accentue au cours du XIXe siècle. Scheeben, *La Dogmatique*, trad. Bélet, Paris, 1877, t. I, p. 691 sq. Si l'on excepte la première période, où la Compagnie de Jésus n'existait pas encore et la quatrième, où elle n'existait plus, on peut y retrouver, quoique d'une façon moins absolue et moins tranchée, les mêmes phases de développement.

1. PREMIER SIÈCLE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS : PÉRIODE D'ÉCLAT ET DE CONSTRUCTION. — Ce fut, presque dès le début, une efflorescence merveilleuse et presque inouïe de grands hommes, suivant la remarque d'un théologien contemporain : *Apud societatem Jesu pullulant summi viri mira et vix audita efflorescentia.* Dom Laurent Janssens, *Prælectiones de Deo uno*, t. I, p. 19, Fribourg-en-B., 1899. Scheeben est encore plus expressif lorsque, parlant du renouveau théologique qui se manifesta dans les ordres religieux à la fin du XVIe siècle, il ajoute : « La part du lion échut à l'ordre récemment établi des jésuites, qui produisit des œuvres grandioses dans tous les domaines de la théologie, surtout dans l'exégèse et l'histoire et essaya, sous une forme éclectique et plus libre, correspondant aux besoins et aux progrès du temps, de faire avancer la théologie spéculative du moyen âge. » *La Dogmatique*, trad. Bélet, t. I, n. 1078.

L'Espagne, tout d'abord, présente une pléiade d'auteurs rangés communément parmi les théologiens de premier ordre : François Tolet, Louis de Molina, Grégoire de Valence, François Suarez, honoré par plusieurs papes du titre de *Doctor eximius*, Gabriel Vasquez, Didace Ruiz de Montoya, Jean Martinez de Ripalda et Jean de Lugo, devenu cardinal en 1643, mais qui par l'époque de son enseignement au Collège romain et de la publication de ses œuvres, rentre dans le premier siècle de l'ordre. D'autres gloires surgissent ailleurs : en Italie, le cardinal Bellarmin; en Belgique, Léonard Lessius; en Allemagne, le bienheureux Pierre Canisius, Jacques Gretser, Adam Tanner; en France, celui qu'on a nommé « l'aigle des jésuites », Denis Petau, sans compter un nombre beaucoup plus considérable d'auteurs inférieurs, mais d'une réelle valeur, qu'il serait superflu d'énumérer; tels, par exemple, Jacques Granado, *Commentarii in Summam Theologiæ S. Thomæ*, Séville, 1623; Pierre Arrubal et Gaspard Hurtado de Mendoza, voir t. IV, col. 1556 sq.

Tous ces théologiens n'ont assurément pas exercé la même influence, ni dans l'ordre ni au dehors, par exemple Suarez et Vasquez comparés entre eux. D'ailleurs, ni Suarez lui-même ni aucun autre n'ont composé un corps de doctrine théologique que la Compagnie de Jésus ait fait sien ou que tous ses théologiens aient suivi; en ce sens, il ne saurait être question d'une théologie suarézienne ou lugonienne ou ripaldienne ou même moliniste, si ce n'est dans un sens restreint et purement relatif, pour désigner un certain nombre d'opinions avancées par tels ou tels grands théologiens et admises par d'autres à leur suite et comme sous leur patronage. C'est ailleurs que dans les idées soutenues qu'il faut chercher l'influence plus universelle et plus profonde exercée par les grands auteurs jésuites du premier siècle sur le développement de la théologie dogmatique dans l'ordre.

Ce qu'il faut d'abord signaler, c'est la méthode adoptée par ces maîtres dans l'enseignement, oral ou écrit. Méthode caractérisée par l'alliance, dans un degré plus accentué qu'auparavant, de l'élément scolastique représenté par saint Thomas, et de l'élément positif fourni surtout par les Pères, les deux éléments se complétant et s'entr'aidant mutuellement, non pas seulement de fait, par simple nécessité de défense ou de polémique, mais en principe, conformément à la vraie notion de la théologie qui a pour objet propre les vérités révélées, *principia revelata sibi a Deo*. S. Thomas, *Summa theol.* I, q. I, a. 2. La tendance apparaît déjà chez Tolet, considéré à bon droit comme le père de la théologie scolastique dans la Compagnie de Jésus. Après avoir fait de brillantes études à l'université de Salamanque, où il eut pour professeur le célèbre Dominique Soto, *doctissimi magistri nostri Soto*, comme il aime à le rappeler, *Enarratio*, t. I, p. 282, il entra dans la Compagnie de Jésus en 1558; appelé l'année suivante au Collège romain, il y enseigna successivement la philosophie et la théologie jusqu'en 1568, époque où saint Pie V lui confia d'autres fonctions. Sans nous faire connaître dans toute son ampleur, ce que fut son enseignement oral, très brillant et très goûté d'après les témoignages du temps, les notes publiées au siècle

dernier sous le titre d'*Enarratio in Summam Theologiæ S. Thomæ Aquinatis*, Rome, 1869, nous renseignent du moins sur sa méthode et son procédé. Tolet s'attache à la *Somme théologique*, « œuvre de la plus grande valeur et qu'on ne saurait jamais trop louer, *opus quidem utilissimum et nunquam satis laudatum.* » Il étudie, article par article, les questions traitées par saint Thomas, soit en les résumant brièvement, soit en les développant, selon que la matière est plus facile ou plus difficile. Viennent ensuite, sous le nom de *Quæstiones* ou *Dubia*, de courtes dissertations où les opinions émises sur le sujet par les principaux scolastiques sont exposées et discutées; enfin Tolet conclut en faisant les précisions ou les distinctions qui lui semblent nécessaires. Constante est la préoccupation, énoncée dès le début, de bien montrer ce qui est de foi et de s'attacher à la doctrine et aux sentiments des saints Pères; *quæ fidei tenenda sunt, semper ostendentes, et quantum nobis fuerit concessum, sanctorum Patrum dicta et placita proponentes.*

Le genre inauguré par Tolet alla en s'accentuant, Les petites dissertations, *Dubia* ou *Quæstiones*, devinrent chez Grégoire de Valence, Bellarmin, Suarez, Vasquez et les autres, des *Disputationes* de large envergure et parfois de belle tenue littéraire. La part faite à l'élément positif, particulièrement à l'élément patristique, est réellement une note caractéristique même chez des théologiens plus proprement scolastiques, comme Suarez, Vasquez, Ruiz de Montoya, Ripalda, etc. C'est plutôt à leur érudition positive qu'à leur profondeur dialectique, que plusieurs de ces théologiens ont dû des appellations singulièrement expressives : « Augustin de l'Espagne » ou « Cyrille des temps nouveaux », données l'une à Vasquez, l'autre à Ripalda. C'est surtout sa vaste connaissance et sa pénétrante critique des opinions soutenues au cours des siècles qui a fait dire de Suarez, qu'en lui « on entend toute l'École ». Qu'une œuvre de ce genre comporte nécessairement, de la part de ceux qui l'entreprennent, quelque liberté d'appréciation, jointe à une certaine propension à prendre ce qu'ils jugent bon là où ils le trouvent, nulle raison de le nier; mais au-dessus des maîtres secondaires, cités, discutés ou suivis à l'occasion en des détails, plane toujours la grande et exceptionnelle autorité du maître par excellence, celui qui reste pour tous le docteur propre, saint Thomas d'Aquin, dont ils commentent la *Somme* ou dont ils font du moins la base de leur enseignement. Grégoire de Valence donnant le plan de son ouvrage, *Totius operis divisio et argumentum*, commence par dire : « *Quoniam disputationes nostras ad Summam theologicam D. Thomæ accommodare instituimus...* » Il déclare qu'en ce qui concerne la doctrine, il a marché d'ordinaire, comme il le devait, sur les traces de saint Thomas; car, de l'avis de tous, ce grand maître « l'emporte tellement sur les autres théologiens scolastiques que les hérétiques eux-mêmes, dont il est pourtant l'ennemi capital, sont forcés de reconnaître cette supériorité.» Ce que l'auteur confirme par un témoignage emprunté à Théodore de Bèze.

Dans le prologue de ses leçons de Louvain sur la Trinité, Iª q. XXVII, Bellarmin célèbre avec enthousiasme la méthode admirable et facile du grand maître : « Il propose toutes choses dans un si bel ordre, d'une manière si facile et si concise que, si quelqu'un étudie avec soin ces quelques questions de saint Thomas, j'ose affirmer catégoriquement qu'il ne trouvera, en ce qui touche à la Trinité, rien de difficile dans les Écritures, les conciles, ou les Pères, et qu'en s'attachant à l'étude du saint docteur il fera plus de progrès en deux mois que s'il en consacrait un grand nombre à une étude personnelle et directe des Écritures et des Pères. »

Dans le premier ouvrage qu'il publia, *De incarnatione Verbi*, Alcala, 1590, Suarez émet cette déclaration de principes : « Un de mes grands soucis a été de n'épargner ni travail, ni application, ni efforts, afin d'expliquer la doctrine de saint Thomas avec assez d'exactitude et de clarté pour en faciliter l'intelligence... Et là où le champ libre est laissé aux opinions, j'ai cherché à imiter l'exemple et la sagesse de ce docteur, préférant toujours ce qui me paraissait plus conforme à la piété, à la raison, à la tradition, laissant tout ce qui s'en écartait. » R. de Scorrailles, *François Suarez*, t. II, p. 455, 474, où le docte biographe relève la préoccupation constante chez Suarez de ramener la théologie « à sa nature trop oubliée de science révélée ». Vasquez, de son côté, avertit ses lecteurs qu'il n'aurait jamais osé mettre la main à ses Commentaires, « s'il n'avait eu pour précurseur et pour guide saint Thomas, ce docteur si grave et si profond dont Dieu a daigné nous faire don. »

Il en est de même des autres grands théologiens jésuites, bien qu'on puisse remarquer entre eux une différence accidentelle dans la manière technique de suivre le maître commun. Nous trouvons des *Commentarii in Summam*, commentaires dus à des professeurs enseignant dans de grandes universités, comme Tolet à Rome, Bellarmin à Louvain, voir t. II, col. 587, Grégoire de Valence à Dillingen et à Ingolstadt, Molina à Evora, Suarez et Vasquez à Alcala, Salamanque et Coïmbre. Bientôt le souci d'adapter plus spécialement l'exposé de la doctrine théologique aux besoins des temps nouveaux amène d'autres théologiens à s'attacher moins strictement au texte même qu'à la doctrine de la *Somme*, avec un apport plus considérable de l'élément positif. De là des œuvres aux titres variés, comme la *Summa theologiæ scholasticæ*, Mayence, 1623, par Martin Becan, l'*Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomæ*, Ingolstadt, 1626, par Adam Tanner; les *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ*, Anvers, 1643-1655, par Rodrigue de Arriaga, professeur à Prague; les *Disputationes in Summam theologicam*, Paris, 1633, par Louis Le Mairat (Mæratius); la *Theologia universa*, Bordeaux, 1644, par Jean Martinon; un *Cursus theologicus juxta methodum, qua in scholis Soc. Jesu ubique prælegitur annis quaternis, sancti Thomæ ordini respondentem*, Vienne, 1630, par François Amico.

Enfin aux cours généraux qui comprenaient l'ensemble de la théologie s'ajoutèrent dès lors des études particulières, restreintes à telle ou telle partie ou à telle ou telle question plus importante : ainsi, pour prendre deux exemples, le traité du portugais Christophe Gil (Ægidius), *De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei*, Lyon, 1610; et celui du lorrain Claude Tiphaine, *Declaratio ac defensio scolastica doctrinæ sanctorum Patrum Doctorisque angelici de hypostasi et persona ad augustissima sanctissimæ Trinitatis, et stupendæ Incarnationis mysteria illustranda*, Pont-à-Mousson, 1634. Plusieurs des grands théologiens jésuites cultivèrent ce genre : Lessius, *De gratia efficaci decretis divinis, libertate arbitrii et præscientia Dei conditionata*, Anvers, 1610; *De perfectionibus et moribus divinis*, Anvers, 1620, etc; Jean Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali*, Bordeaux et Lyon, 1635, 1645, ouvrage où, pour la première fois, toute la question du surnaturel fut systématiquement étudiée. A ce genre de travaux s'applique l'observation faite, lors de l'enquête de 1613 par les PP. Decker et Negroni : « Pour choisir les opinions solides, il faut surtout tenir compte des auteurs qui ont publié peu de choses, mais qui ont écrit d'une manière exacte et *ex professo* sur un sujet spécial, car souvent ces auteurs traitent les questions avec plus de soin que les

autres plus encyclopédiques et par là même impuissants à donner le même soin à tous les détails. » Observation juste, mais qui ne s'oppose nullement à ce qu'on trouve chez ces divers auteurs l'air de famille, que l'emploi d'une même méthode générale donne à leurs écrits.

Le mouvement théologique, tel qu'il apparaît dans le premier siècle de la Compagnie de Jésus, présente un autre caractère : l'ampleur donnée à la culture des sciences sacrées. Saint Ignace avait, dans la 11e règle d'orthodoxie, préconisé l'alliance de la théologie scolastique et de la positive; mais qu'entendait-il par cette dernière? Dans son avis, *De ratione theologiæ et sacræ Scripturæ docendæ*, Maldonat semble identifier la théologie positive et la théologie morale : *et moralem quam positivam vocant*, dans *Monumenta pædagogica*, p. 864. La pensée de saint Ignace allait certainement plus loin, car dans la règle même dont il s'agit, il énumère en parlant de la théologie positive « la sainte Écriture, les écrits des saints docteurs positifs, les conciles, les canons, et constitutions de la sainte Église catholique notre mère. » Un document rédigé vers 1566 donne également la théologie positive pour « celle qui consiste dans l'étude des saintes lettres et des docteurs, des conciles et de la partie du droit canonique qui se rapporte à la théologie. » *Instructio pro præfecto studiorum*, dans Pachtler, *op. cit.* t. I, p. 203.

Toutes ces sciences et l'histoire ecclésiastique qui s'y rattache, peuvent être considérées sous un double aspect : en tant qu'elles fournissent à la théologie scolastique les matériaux dont elle se sert en les organisant, ou bien en tant qu'elles constituent en elles-mêmes des branches distinctes, quoique indépendantes. Considérées sous le premier aspect, ces sciences rentrent dans la théologie dogmatique, telle que les grands théologiens jésuites l'ont comprise et pratiquée. Mais ils firent davantage; plusieurs d'entre eux, et non des moindres, cultivèrent ces sciences pour elles-mêmes. Ceci est vrai tout d'abord de l'Écriture sainte. Pendant le premier siècle de son existence, la Compagnie de Jésus ne fut pas moins fertile en grands exégètes qu'en grands théologiens scolastiques. Il serait même plus exact d'éviter l'opposition tacite que cette manière de parler semblerait supposer, car plusieurs parmi les plus grands furent tout à la fois éminents comme théologiens scolastiques et comme exégètes. Si François Tolet s'est signalé comme professeur au Collège Romain, il n'est pas moins remarquable par ses commentaires sur l'évangile de saint Jean et sur l'épître aux Romains. Salmeron, théologien pontifical au concile de Trente, s'est immortalisé par ses vastes travaux exégétiques sur le Nouveau Testament, *Commentarii* en onze volumes in-4°, Madrid, 1598-1602. Si Maldonat eut tant de vogue à Paris, comme professeur de théologie au collège de Clermont, à cause de son mode d'enseignement nouveau et plus pratique, il s'est acquis un renom plus grand encore par ses *Commentarii in quatuor Evangelia*, Pont-à-Mousson, 1596-97.

A côté ou à la suite de ces trois grands espagnols, combien de noms d'exégètes marquants leur pays nous fournirait, si pareil inventaire rentrait dans notre sujet. L'effort et le résultat fut tel, que Scheeben a cru pouvoir dire, *op. cit.*, t. I, p. 695 : « L'exégèse prit dès le début un essor si remarquable, principalement chez les jésuites d'Espagne, qu'il resta peu de chose à faire dans la période suivante. » Le mouvement ne fut pas exclusivement propre à un pays; en plusieurs autres, à la même époque, apparaissent des exégètes de valeur : en Italie, Benoît Justiniani; en France, Jean Lorin; en Belgique, Jacques Bonfrère, Cornelius à Lapide; en Allemagne, Adam Contzen, Nicolas Serarius, lorrain de naissance. Voir Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Jésuites (travaux des) sur la sainte Écriture*, par le P. A. Durand, S. J., t. III, col. 1403 sq.

L'activité des théologiens jésuites ne s'arrêta pas à la sainte Écriture. Le double but qu'ils avaient à poursuivre : corroborer les catholiques dans leur foi et combattre les erreurs contraires, leur imposait l'obligation de suivre les adversaires dans leurs attaques contre l'ancienneté et la stabilité des dogmes proposés par l'Église catholique. Dès lors il importait grandement d'utiliser les écrits des Pères et des auteurs ecclésiastiques, comme témoins des croyances primitives. Aussi, dès la première édition de son catéchisme, paru en 1556 à Vienne, sous le titre de *Summa doctrinæ christianæ*, le bienheureux Pierre Canisius ne se contentait-il pas d'indiquer en marge, les textes de la sainte Écriture; il y joignait les principaux témoignages de la tradition patristique. Quand, plus tard, le P. Busaeus (Pierre Buys) en donna intégralement le texte, ce fut comme une première ébauche de théologie patristique. Beaucoup marchèrent dans la voie ouverte, en suivant des sentiers différents. Les uns, comme Théodore Antoine, dit Peltanus, et Balthasar Cordier s'efforcèrent d'enrichir le dépôt traditionnel par des *Catenæ* ou collections de textes et de passages. D'autres, en plus grand nombre, publièrent des ouvrages inédits, des nouvelles éditions, des traductions de Pères ou d'écrivains ecclésiastiques. Nombreux furent ces ouvriers de second ou de troisième ordre qui, modestement et laborieusement, jetèrent leur pierre dans les fondements d'édifices appelés à prendre des proportions aussi grandioses que les *Acta Sanctorum* ou la *Patrologia græca et latina*, parue de nos jours.

Plus rares sont les représentants du droit canonique; tel, en Allemagne, Paul Laymann († 1635), *Jus canonicum, sive commentaria in libros Decretalium*, Dillingen, 1663-73. D'autres, comme Jean Buys, François de Torrès, Théodore Antoine, commencent à recueillir et à publier des textes conciliaires ou canoniques. Débuts bien humbles assurément, dépassés de beaucoup par les travaux postérieurs, mais n'en ayant pas moins la valeur de prémices et d'amorce. Beaucoup plus notables sont dès lors les études historico-patristiques, dues en Allemagne à Jacques Gretser et en France à des hommes comme Fronton du Duc, Jacques Sirmond, Théophile Raynaud et, par-dessus tout, Denis Petau, l'illustre auteur des *Dogmata catholica*, œuvre dont il parlait ainsi lui-même dans une lettre écrite en 1644, au P. Mutius Vitelleschi : « Je n'ai pas suivi, dans ce traité des choses divines, le chemin battu de la vieille école; j'ai pris un chemin nouveau et, je le puis dire sans orgueil, un chemin où jusqu'ici personne n'avait encore posé le pied. Mettant de côté cette théologie subtile, qui marche, à l'exemple de la philosophie, à travers je ne sais quels dédales obscurs, j'en ai fait une, simple, agréable, sortant comme un fleuve rapide de ses sources pures et natives qui sont l'Écriture, les Conciles et les Pères, et, au lieu d'un visage hérissé et presque barbare qui fait peur, je lui ai donné une physionomie polie et aimable qui attire. » L'hyperbole mise à part, Petau enrichissait l'Église catholique d'une discipline nouvelle et pleine d'avenir : la théologie historico-patristique.

Vers la même époque, un jésuite belge le P. Jean Bollandus († 1655), commençait à réaliser le projet que le P. Héribert Rosweyde avait conçu le premier, de réunir en un vaste recueil les documents relatifs aux vies des saints, *Acta sanctorum*. Comme ouvrier de la première heure et comme organisateur de la bibliothèque et des archives, Jean Bollandus mérita de donner son nom à l'illustre société qui continua l'œuvre et qui eut l'honneur de compter parmi ses premiers membres, à côté du fondateur, des érudits tels que Godefroid Henschius

et Daniel Papebroch, Voir t. II, col. 950 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque*, t. I, col. 1526 sq., avec indications des notices sur le bollandisme, col. 1673 sq., et H. Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1921.

Enfin, pour que rien ne manquât de ce qui peut contribuer à la profondeur des études théologiques, la philosophie fut cultivée avec soin, d'après les principes posés par saint Ignace et ses successeurs. Les grands théologiens jésuites ne furent tels qu'en fonction d'une forte culture philosophique; aussi plusieurs d'entre eux, Tolet, Molina, Vasquez, Suarez, Arriaga, ont-ils mérité d'être cités parmi les représentants du mouvement philosophique réformateur qui se produisit alors. Card. Zéphirin Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. G. de Pascal, t. III, p. 100, Paris, 1891. Leur influence s'exerça diversement. Il y en eut qui, enseignant cette science, publièrent comme fruit de leurs leçons des commentaires sur Aristote; ainsi Tolet, *Introductio in dialecticam Aristotelis*, Rome, 1561; *Commentaria una cum quæstionibus in tres libros Aristotelis de anima*, Venise, 1575; surtout Pierre de Fonseca, *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritæ tomi IV*, Rome, 1577. Surnommé l'« Aristote portugais », Fonseca fut l'initiateur du mouvement remarquable qui eut pour résultat le grand ouvrage de philosophie péripatéticienne auquel le nom du collège de Coïmbre est resté attaché, *Commentarii collegii Conimbricensis, Societatis Jesu, in octo libros Physicorum Aristotelis Stagyritæ, in quatuor libros de cœlo*, etc., Coïmbre, 1592, Sans compter des commentaires plus modestes, comme ceux d'Antoine Rubio, Alcala, 1603, etc.

D'autres maîtres jugèrent utile de grouper dans une vaste synthèse les grands problèmes métaphysiques; tels Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, Salamanque, 1597, et Vasquez, *Metaphysicæ disquisitiones*, Anvers, 1618; Des traités moins étendus suivirent, publiés sous le titre de *Universa philosophia* ou de *Cursus philosophicus*, par des disciples de ces maîtres : Pierre Hurtado de Mendoza, Lyon, 1624; Rodrigue de Arriaga, Anvers, 1632; François Suarez, portugais, Coïmbre, 1632. Ces travaux ont leur place dans l'histoire de la philosophie scolastique. Le cardinal Gonzalez les cite p. 100, 102, et porte sur le plus célèbre ce jugement flatteur, p. 136 : « Suarez est peut-être après saint Thomas, la personnification la plus éminente de la philosophie scolastique. Sa conception philosophique est la plus complète, la plus universelle, la plus solide, après celle de saint Thomas, qui lui sert de point de départ, de base et de règle, comme on peut le voir en parcourant ses œuvres. Dans la métaphysique comme dans la théodicée, dans la morale comme dans la psychologie, Suarez marche généralement à la suite du docteur angélique, dont il expose, commente et développe les idées avec une remarquable lucidité. » Récemment, un auteur qui n'est pas suarésien, a reconnu le grand mérite du *Doctor Eximius* dans ce gigantesque travail de systématisation scientifique de toute la métaphsyique : A. Grabmann, *Die Disputationes Metaphysicæ des Franz Suarez in ihren methodischen Eigenart und Fortwicklung*, p. 29-75, des *Beiträge zur Philosophie des P. Suarez*, par K. Six, A. Grabmann, F. Natheyer, A. Juanen et J. Biederlak, Inspruck, 1917, p. 31-37, 48. Ajoutons un représentant de la tendance thomiste plus stricte, Côme Alamanni, *Summa totius philosophiæ e D. Thomæ Aquinatis angelici Doctoris doctrina*, Pavie, 1618, 1623; ouvrage réimprimé au siècle dernier, Paris, 1885, 1888.

Tel fut, dans ses grandes lignes, le développement du mouvement théologique dans la Compagnie de Jésus pendant le premier siècle de son existence. Pour l'apprécier dans toute son ampleur, il importe de ne pas considérer les professeurs ou les écrivains jésuites isolément, mais de tenir compte de l'influence commune et, pour ainsi dire, sociale qu'ils exercèrent dans les universités ou centres d'études analogues qu'ils fondèrent ou qui leur furent confiés en tout ou en partie. Nous en avons déjà rencontré un certain nombre, en particulier le Collège romain, auquel se rattachaient, pour la fréquentation des leçons, les collèges germanique, anglais, irlandais, écossais, grec, maronite et autres. En dehors de l'Italie, nombreuses furent les institutions du même genre. Qu'il suffise de citer, en Allemagne, les noms suivants : Breslau, Cologne, Dillingen, Fulda, Heidelberg, Ingolstadt, Mayence, Wurzbourg ; en Autriche, Gratz, Olmutz, Prague, Vienne; en Hongrie, Tyrnau ; en Pologne, Cracovie, Lemberg, Vilna et Zolock en Lithuanie; en Espagne et Portugal, Alcala, Madrid, Valladolid, Coimbre, Evora; en Lorraine, Pont-à-Mousson; en Alsace, Strasbourg et Molsheim; en Belgique, Louvain; à Paris enfin, l'illustre collège de Clermont. Si l'on envisage ainsi le mouvement théologique dans la Compagnie de Jésus, on peut sans manquer de réserve, lui appliquer le jugement porté par Scheeben, *op. cit.*, n. 694, sur le même siècle pris en général : « Ce qui constitute la grandeur de cette période, c'est que toutes les disciplines de la théologie y sont cultivées simultanément comme un seul corps de doctrine. » Il n'y eut pas là, en ce qui concerne les théologiens jésuites, une réussite purement fortuite; l'ampleur qu'ils donnèrent à l'étude des sciences sacrées n'était qu'un moyen pratique de tendre au but qu'ils se proposaient d'atteindre : défendre le plus efficacement possible la foi et la doctrine catholique, et pour cela, suivre l'adversaire ou porter soi-même l'attaque sur tous les points.

II. SECOND SIÈCLE ET TROISIÈME, JUSQU'A LA SUPPRESSION DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS EN 1773 : PÉRIODE D'ASSIMILATION ET DE VULGARISATION. — Il n'est guère dans le cours habituel des choses qu'un mouvement intellectuel d'une puissance extraordinaire se poursuive longtemps avec la même intensité. Ainsi en fut-il pour la théologie doctrinale des jésuites. Il y aurait exagération manifeste à parler d'une période de décadence profonde, ou même de stagnation, en prenant ce mot dans un sens rigoureux et absolu; mais il n'en est pas moins vrai que si l'on compare le second siècle au premier, notable est la différence, au désavantage du second. C'est là, du reste, un phénomène non particulier à la Compagnie de Jésus, mais général, à la même époque.

L'infériorité apparaît nettement en ce qui concerne les travaux de la sainte Écriture. Non que l'étude de cette science ait été abandonnée : en parcourant dans le *Nomenclator* d'Hurter la colonne qui s'y rapporte, on trouvera des jésuites en assez grand nombre, une cinquantaine environ; mais aucun n'est comparable aux grands exégètes du premier siècle, et c'est à peine si l'attention est spécialement attirée par quelques noms, comme ceux d'un Ménochius, en Italie, d'un Tournemine, en France, d'un Didace Quadros, en Espagne. Si la science exégétique n'est pas stagnante, elle fait peu de progrès.

L'infériorité n'apparaît pas moins dans la théologie scolastique. Plus de commentaires de la *Somme* de saint Thomas, comparables par l'ampleur, à ceux des grands maîtres; suivant la remarque de Scheeben, *op. cit.*, p. 709, « on s'en aperçoit par la substitution des ouvrages in-4° aux in-folio, des in-8° et des in-12 aux in-4°. » On ne rencontre même plus, d'ordinaire, l'exposition ayant pour objet direct le texte du docteur angélique. A part quelques exceptions, comme l'*Opus theologicum* de Silvestre Maurus, Rome, 1687, les docteurs nouveaux se contentent le plus souvent d'utiliser les matériaux accumulés par le labeur de

leurs aînés. Sous cet aspect, et en ce sens, le second siècle est, par rapport au premier, une période d'assimilation. C'est aussi une période de vulgarisation. On veut éviter les redites et les pertes de temps qu'entraînait le mélange des questions théologiques et des questions philosophiques dans la *Somme* de saint Thomas; les longs commentaires et les *Disputationes* de large envergure font place à des compositions où l'on vise beaucoup plus à la brièveté, à la clarté, à l'ordre logique et à la valeur relative des questions pour l'époque et pour les pays. De là viennent les abrégés de toute sorte : *Manuels* ou *Cours*, présentés sous ce titre ou sous d'autres équivalents : *Tractatus theologici*, *Institutiones theologicæ*, *Theologia*, soit simplement, soit avec des épithètes qui déterminent le genre spécial, parfois un peu encyclopédique, de ces cours, par exemple celui des jésuites de Wurzbourg, intitulé *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis* et honoré de cet éloge : « *Omnium finis et digna corona* », par le P. Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, n. 54.

Les auteurs sont de toute nationalité : Italiens, comme Sforza Pallavicini, Rome, 1628, etc; Dominique Viva, Padoue, 1712. Espagnols : Martin de Esparza Artiada, Rome, 1662; Jean-Baptiste Gormaz, Augsbourg, 1707; Jean Ulloa, Augsbourg, 1719; Jean Morin, Vienne, 1720; Jean-Baptiste Gener, Rome, 1767. Allemands : Christophe Haunold, Ingolstadt, 1659-1670; Antoine Erber, Vienne, 1747; Jos. Monscheim, Dilligen, 1763; Antoine Mayr, Ingolstadt, 1729; Henri Kilner et autres auteurs de la *Theologia dogmatica polemica, scholastica et moralis*, Wurzbourg, 1766. Français : Georges de Rhodes, Lyon, 1661; Edmond Simonnet, Nancy, 1721; Paul-Gabriel Antoine, Pont-à-Mousson, 1723. Belges, comme Jacques Platel, Douai, 1661. Anglais, comme Thomas Compton ou Carleton, Liége, 1658, 1662.

A côté des cours complets, les traités particuliers se multiplient en très grand nombre. Certains ont attiré l'attention par le nom de leurs auteurs ou l'originalité de leurs vues, comme l'*Ænigma sacrum* et la *Vita abscondita*, Rome, 1717, 1728, de l'espagnol Alvare Cienfuegos, professeur au Collège romain, puis cardinal en 1720. Voir t. II, col. 2511. D'autres ont leur place dans l'histoire des dogmes par l'influence exercée, comme l'ouvrage classique du sicilien Benoît Plazza, *Causa immaculatæ conceptionis sanctissimæ Matris Dei Mariæ*, Palerme, 1747.

D'une façon plus générale, la mariologie traitée avec prédilection par le bienheureux Pierre Canisius, Suarez et autres grands théologiens, continue à se développer avec une richesse dont on peut se faire une idée en jetant un coup d'œil sur le répertoire spécial du P. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1885.

La philosophie se présente à peu près dans les même conditions que la théologie scolastique. Des nombreux cours et traités, des nombreuses études sur les philosophes anciens, des nombreux commentaires sur leurs écrits qu'on trouve signalée dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. X, col. 521-26, 733-45, beaucoup sont de l'époque présente; mais très peu sortent du commun. Au moins est-il juste d'en relever quelques-uns : en Italie, Sylvestre Maurus, *Aristotelis opera quæ exstant omnia brevi paraphrasi, ac litteræ perpetuo inhærente explicatione illustrata*, Rome, 1668; en Espagne, Louis de Lossada, *Cursus philosophicus regalis collegii Salmanticensis*, Salamanque, 1724, 1730, 1735; en Allemagne, Jean-Baptiste Tolomei, créé cardinal en 1712, *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata, metaphysice et empirice*, Augsbourg, 1698; Antoine Mayr, *Philosophia peripatetica antiquorum principiis et recentiorum experimentis confirmata*, Ingolstadt, 1739.

Un fait plus important se rapporte à cette époque : l'apparition de la philosophie nouvelle avec les « Essais » de Descartes, 1637, etc. Cette philosophie nouvelle compta parmi ses principaux adversaires deux jésuites français : Pierre Bourdin († 1653), septième *objection ou dissertation touchant la philosophie première*, et Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1690. Quoi qu'il en soit des cas particuliers, comme celui du P. Yves André, l'ordre dans son ensemble ne pouvait avoir qu'une attitude d'hostilité à l'égard d'un système dont les principes étaient en contradiction manifeste avec ceux de la philosophie péripatéticienne et thomiste. Sur la demande de la XIVe Congrégation générale, le P. Michel-Ange Tamburini, nommé général le 31 janvier 1706, fit un catalogue de trente propositions cartésiennes dont l'enseignement était prohibé dans les chaires de la Compagnie. Voir C. de Rochemonteix, *Le Collège Henri IV de La Flèche*, t. I, p. 60-89, Le Mans, 1889.

Si les écrivains jésuites de cette période cèdent la palme en plusieurs points à leurs grands aînés, en d'autres pourtant ils la leur disputent. Dans le champ du droit canonique, des commentateurs plus nombreux et de plus grand renom apparaissent, comme Henri Pirhing, Dillingen, 1674; Jacques Wiestner, Ingolstadt, 1717; François Schmalzgrueber, Ingolstadt, 1728; Joseph Biner, Augsbourg, 1754. A la seconde moitié du XVIIe siècle, appartiennent la plupart des nombreux ouvrages du P. Philippe Labbe, et spécialement la collection des conciles généraux et particuliers de France, qu'il publia en collaboration avec le P. Gabriel Cossart; ouvrage considérable, dont une nouvelle édition fut donnée en 1714 par le P. Jean Hardouin, sur l'ordre de l'Assemblée du Clergé de France de 1685. Des travaux semblables furent publiés pour l'Allemagne, par Joseph Hartzheim, Cologne, 1759-63, et pour la Hongrie, par Charles Peterffy, Vienne, 1756-69.

Les études patristiques ne sont plus illustrées par un Petau, mais le mouvement dont ce grand homme et ses contemporains avaient été les initiateurs, se développe; et bien qu'à cette époque les principaux représentants de la grande érudition patristique et ecclésiastique se rencontrent parmi les bénédictins de France, la Compagnie de Jésus présente des noms dignes d'être associés aux leurs; tels, en dehors de Philippe Labbe déjà mentionné, les PP. Pierre Poussines, Pierre François Chifflet et Jean Garnier. En Italie, Sforza Pallavicini, professeur au Collège romain et cardinal en 1650, s'immortalise par son *Istoria del Concilio di Trento*, Rome, 1656. Enfin de nombreuses études de détail sur la vie, les écrits et la doctrine des saints Pères ou sur des faits importants de l'histoire de l'Église sont provoquées, comme on le verra plus loin, par les controverses de l'époque, surtout le jansénisme et le gallicanisme.

Tout cet ensemble de travaux témoigne assurément d'une grande activité littéraire. Gênée pendant la période d'attaques et de persécutions que traversa l'ordre sous les pontificats de Clément XIII et de Clément XIV, cette activité n'en continua pas moins jusqu'à l'heure de la suppression, en 1773, comme l'attestent les multiples ouvrages publiés encore pendant le quart de siècle qui précéda ce triste événement. Alors même brilla en Italie un homme d'une érudition et d'une fécondité merveilleuse, François Antoine Zaccaria († 1775), doublement remarquable, et par ses travaux personnels, nombreux et variés, et par son *Thesaurus theologicus*, Venise, 1762, précieux recueil d'études spéciales, empruntées aux meilleurs théologiens de son siècle ou des siècles antérieurs.

III. LA NOUVELLE COMPAGNIE : PÉRIODE DE RÉACTION ET DE RENAISSANCE. — Le court demi-siècle qui s'écoula entre la suppression de la Compagnie de Jésus et son complet rétablissement par Pie VII en 1814, correspond à la « période de décadence profonde, » dont parlent les historiens du dogme ou de la théologie catholique. Si la Révolution française avait amené de grands bouleversements dans l'ordre politique, le désordre et le désarroi n'étaient pas moindres dans le domaine des idées. La Compagnie de Jésus n'étant plus, il ne saurait être question pour elle d'une part de responsabilité dans ce triste résultat. Ce qu'il est, au contraire, permis de constater comme un fait historique, c'est que, dans ces temps troublés, il y eut, parmi les anciens membres de l'ordre supprimé, de nobles et vigoureux défenseurs de l'Église et de la foi catholique, comme Alphonse Muzzarelli en Italie, Fauste Arevalo en Espagne, et d'autres en France, en Belgique et en Allemagne, dont les noms viendront à propos de la controverse rationaliste.

Quand la Compagnie de Jésus sortit du tombeau,il lui fallut tout refaire en matière d'enseignement, car elle n'avait plus ni maisons d'études, ni bibliothèques, ni maîtres formés, ni traditions scolaires. Les traités de théologie et de philosophie qui avaient cours s'inspiraient le plus souvent des idées régnantes; les autres avaient trop subi l'influence des mêmes idées pour être en parfait accord avec l'ancienne théologie, celle de saint Thomas d'Aquin, et l'ancienne philosophie, celle d'Aristote interprétée par ce même docteur. Ces difficultés furent encore compliquées par l'apparition de nouveaux systèmes philosophiques ou théologiques, comme le traditionalisme, le mennésianisme, l'ontologisme et autres. Ces nouveautés trouvèrent des adversaires décidés dans la Compagnie de Jésus : le mennésianisme, dans le P. Jean Louis de Rozaven († 1851); le traditionalisme, dans le P. Marie-Ange Chastel, († 1861), l'ontologisme dans le P. Henri Ramière († 1884) et d'autres. Il y eut cependant dans quelques pays, en France notamment, des tiraillements dus à l'influence que ces nouveaux systèmes exercèrent sur les esprits; mais la déviation ne fut que momentanée et, sous l'action vigilante et ferme des supérieurs, tout rentra dans l'ordre. J. Burnichon,*La Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1919, t. III, c. III, p. 159 sq. En 1858, le R. P. Beckx adjoignit à son *Ordinatio pro triennali philosophiæ studio* un grand nombre de propositions prohibées; beaucoup se rattachaient à des systèmes philosophiques opposés à l'enseignement d'Aristote et de saint Thomas, tels que le cartésianisme, le kantisme, le traditionnalisme, l'ontologisme, etc.

L'ordre renaissant renoua son enseignement à celui d'autrefois en recourant au même lien de doctrine et d'unité : les principes posés dans le *Ratio studiorum*. Quand, vers le milieu du XIXe siècle, un mouvement sensible de réaction se produisit en faveur de la théologie et de la philosophie thomiste, les membres de la Compagnie y eurent leur bonne part. Il suffit de citer en Allemagne, Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, Munster, 1853-60, et *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, Munster, 1860-63; H. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, Inspruck, 1876; Ferdinand Stentrup, *Prælectiones dogmaticæ de Deo uno, de Verbo Incarnato*, Inspruck, 1876, 1882, en Belgique, Louis de San, *De Deo uno*, Louvain, 1904, et autres traités justement estimés. Mais ce fut surtout en Italie, au Collège romain réorganisé, que le mouvement acquit une ampleur et une efficacité plus grande. Si les *Prælectiones theologicæ* du P. Jean Perrone, Rome, 1835-42, constituaient déjà un réel progrès, d'autres maîtres publièrent ensuite des écrits qui, faisant moins large la part de la controverse, et combinant dans une meilleure mesure l'élément scolastique et l'élément positif, rentraient davantage dans le genre traditionnel; tels, pour ne parler que des morts, les cardinaux Franzelin et Mazzella, les PP. Palmieri et Schiffini, auteurs dont les œuvres sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de les énumérer.

La renaissance des sciences sacrées s'étendit, bien que dans des proportions diverses, aux autres branches de la théologie. L'exégèse biblique a été noblement cultivée, en Italie, par François Xavier Patrizi; en Allemagne, par les PP. Cornely, Knabenbauer et autres auteurs du volumineux *Cursus scripturæ sacræ*, Paris, à partir de 1886. Les études de droit canonique ont eu d'illustres représentants dans le cardinal Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Rome, 1869, et surtout dans le R.P. François-Xavier Wernz, général de la Compagnie de Jésus, *Jus Decretalium*, Rome, 1898. La théologie patristique a été moins riche en ouvrages généraux qui lui soient spécialement et directement consacrés, comme les *Études de Théologie patristique sur la Trinité*, par le P. Théodore de Régnon, Paris, 1892, etc. En revanche, la plupart des théologiens dogmatiques ont eu soin, à l'exemple du cardinal Franzelin, d'utiliser dans leur enseignement et dans leurs écrits les trésors d'érudition accumulés dans les œuvres de Petau et de ses émules. En outre, dans les grands dictionnaires de Théologie publiés depuis un demi-siècle ou qui sont actuellement en cours de publication, de nombreuses et importantes études patristiques, doctrinales ou historiques, ont paru sous le nom de théologiens jésuites.

L'histoire ecclésiastique reste en honneur, représentée particulièrement par les nouveaux Bollandistes, tels que Victor de Buck († 1876) et Charles de Smedt († 1911). Une branche spéciale, l'archéologie sacrée, se développe et commence à intéresser les théologiens eux-mêmes pour l'apport fourni en faveur des croyances et des coutumes primitives; telles, en Italie, les diverses publications du P. Raphaël Garrucci († 1885), et, en France, celles des PP. Arthur Martin († 1856), Alphonse Didron († 1867) et Charles Cahier († 1882).

Enfin, dans ce fécond mouvement de réaction et de renaissance, les études de philosophie scolastique ont eu leur belle part; noblement relevée par Kleutgen, cette science a trouvé en Italie, particulièrement au Collège romain, toute une pléiade d'ardents apôtres dans les Cornoldi, les Tapparelli, les Liberatore, les Schiffini et leurs successeurs. Léon XIII a rendu hommage à ces efforts dans l'épithète de *princeps philosophorum* donnée à Kleutgen et dans le bref *Gravissime nos*, adressé aux membres de la Compagnie de Jésus; après avoir rappelé l'encyclique *Æterni Patris* et le dessein qu'il y avait exprimé de faire revivre dans les écoles chrétiennes la philosophie scolastique d'après saint Thomas d'Aquin, il ajoutait que, pour exécuter cette œuvre il comptait sur la collaboration des ordres religieux en général, et en particulier sur celle de la Compagnie de Jésus : *Quo quidem in numero deesse non poterat inclyta Societas Jesu*.

II. LES GRANDES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — Comme ce titre l'indique, il ne s'agira pas ici de toutes les controverses auxquelles des théologiens jésuites ont pu prendre part ou donner occasion; des controverses personnelles, locales ou particulières, c'est-à-dire restreintes à des points de détail, n'ont qu'un intérêt secondaire et n'accusent pas un mouvement d'ensemble. Il en va autrement de certaines controverses capitales, où tout l'Ordre fut engagé; à la différence des autres, celles-ci sont de nature à manifester, par la spontanéité et l'universalité de l'opposition, un réel caractère de l'orientation théologique dans la Compagnie de Jésus.

Ces controverses générales ont porté sur quatre erreurs bien caractérisées : le protestantisme, le jansénisme, le gallicanisme et le rationalisme moderne. Abstraction sera faite de la controverse *de auxiliis;* ce qui en a été dit ci-dessus suffit à montrer qu'il y a dans la doctrine officiellement soutenue par les théologiens jésuites, sous Clément VIII et Paul V, un point réellement caractéristique de leur enseignement en matière non de foi, mais d'explication systématique.

1. CONTROVERSE PROTESTANTE. - En fondant la Compagnie de Jésus, saint Ignace lui avait donné pour mission spéciale de se consacrer sans réserve à la défense de l'Église romaine. Le principal et le plus menaçant adversaire était alors le protestantisme; la lutte devenait inévitable. Les circonstances elles-mêmes en donnèrent le signal, quand trois des dix premiers jésuites, le bienheureux Pierre Lefèvre, Claude Le Jay et Nicolas Bobadilla, envoyés en Allemagne ou en Autriche, se trouvèrent en face de plusieurs chefs intellectuels de la Réforme. A la controverse orale s'ajouta bientôt la controverse par écrit. Outre son catéchisme, comparé par Scheeben au *Livre des Sentences, liber sententiarum sui temporis*, le bienheureux Pierre Canisius publia ses *Commentaria de Verbi Dei corruptelis*, Dillingen, 1571, suivis d'un autre volume, *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice*, Ingolstadt, 1577. La contre-révolution religieuse, qui se produisit alors dans les pays d'Allemagne restés catholiques et dans quelques-unes des régions entamées par l'hérésie, se rattache en grande partie à l'apostolat de cet homme de Dieu, surnommé « le marteau des hérétiques » ou « le nouveau Boniface ». Voir t. II, col. 1509 sq. A côté de lui se place un théologien de marque, déjà nommé, Grégoire de Valence, professeur de 1575 à 1591 dans les universités d'Ingolstadt et de Dillingen; il a mérité d'être salué comme « le restaurateur de la théologie en Allemagne, mêlant dans ses commentaires sur la *Somme*, de la façon la plus heureuse, dans un beau et riche langage, la théologie positive et la théologie scolastique. » Scheeben, *op. cit.*, t. I, p. 704. En même temps, il fit œuvre de controversiste vaillant et habile dans un grand nombre d'écrits sur les matières discutées entre catholiques et protestants. Voir t. IV, col. 1565.

En fondant à Rome en 1552, le Collège germanique, saint Ignace s'était proposé d'assurer et de perpétuer les fruits de ce grand mouvement de réaction catholique en Allemagne. Vingt-quatre ans plus tard, le pape Grégoire XIII décrétant, dans l'intérêt des élèves du même collège, l'érection au Collège romain d'une chaire de controverse, confiée à Robert Bellarmin, posa l'occasion providentielle qui valut à l'Église romaine les *Disputationes de controversiis christianæ fidei, adversus hujus temporis hæreticos*, Ingolstadt, 1586, 1588, 1593. Œuvre capitale en son genre, dont on a pu dire qu'elle fut pour la théologie polémique ce que la *Somme théologique* de saint Thomas avait été pour la théologie scolastique. Voir t. II, col. 577, 588. Mais, en dehors de cette œuvre que son ampleur et son mérite mettent à part, la controverse protestante donna lieu, surtout dans les pays où les novateurs et les catholiques se coudoyaient, à un puissant mouvement littéraire qui se maintint dans les siècles suivants.

En Allemagne, dans la première moitié du XVIIe siècle, des théologiens de grand renom se distinguent aussi comme polémistes : Jacques Gretser († 1621), auteur d'une érudition et d'une fécondité merveilleuse voir t. VI, col. 1866; Martin Becanus († 1624), brabançon d'origine et longtemps professeur à Wurzbourg, Mayence et Vienne, connu surtout par son *Manuale controversiarum*, Mayence, 1623, ouvrage non seulement solide, mais digne et plein de mesure, voir t. II, col. 522; Adam Contzen († 1635), apologiste des *Controverses* de Bellarmin et remarquable, en matière économique par des vues surprenantes pour l'époque, voir t. III, col. 1756. A ces célébrités s'ajoutent, au cours du même siècle, d'autres champions de la foi catholique, dont les noms méritent d'être relevés; George Scherer († 1605); Josse Kedd († 1657); Laurent Forez († 1659), voir t. VI, col. 539 ; Jacques Masen († 1651); Guy Erbermann († 1695), voir t. V, col. 399. Au XVIIIe siècle, la préoccupation polémique est encore tellement à l'ordre du jour qu'elle est au premier plan dans des publications théologiques, comme le *Cursus theologiæ polemicæ universæ* de Guy Pichler, Augsbourg, 1713, ou que du moins elle va de pair avec le dogme, comme dans les théologies déjà citées des jésuites de Wurzbourg, *Theologia dogmatica, polemica*, etc., et dans celle de Sardagna, *Theologia dogmatico-polemica*.

La controverse protestante s'étendit naturellement aux pays voisins de l'Allemagne; partout il y eut, dans la Compagnie de Jésus, de vaillants champions. En Pologne, Pierre Skarga († 1612), Nicolas Cichovius ou Cichocki (1669), Théophile Rutka († 1700); Godefroy Hannenberg († 1729). En Hongrie, le cardinal Pazmany († 1637), et Martin Szentivany († 1705). En Bohême, Jean Kraus († 1732). En Belgique, Théodore Antoine Peltanus († 1584); François Coster († 1619), voit t. III, col. 1920 ; Charles Scribani († 1129); Jean de Gouda († 1630). Lessius lui-même († 1623), qui joignit à ses autres mérites celui d'avoir fait œuvre d'apologétique dans deux de ses écrits, *Quæ fides et religio sit capessenda consultatio*. Anvers, 1609; *De antichristo et ejus præcursoribus*, Anvers, 1611.

En France, le calvinisme eut de dignes adversaires dans beaucoup d'écrivains, dont plusieurs furent également de grands prédicateurs et de vaillants apôtres : Edmond Auger († 1591), voir t. I col. 2267; Jean Gontery († 1616), italien d'origine, t. VI, col. 1491; Louis Richeome († 1625); Pierre Coton († 1626), t. III, col. 1928; l'alsacien Jean-Jacques Scheffmacher, († 1733), t. IV, col. 1570, et beaucoup d'autres. Voir J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, p. 471, 758.

En Angleterre, ce fut surtout par le témoignage du sang que les missionnaires jésuites rendirent hommage à la foi catholique ; mais plusieurs se distinguèrent aussi par l'apostolat de la plume comme le bienheureux Edmond Campian, *Rationes decem quibus fretus certamen anglicanæ Ecclesiæ ministris obtulit*, 1581, voir t. II, col. 1449; Jacques Gordon Huntley, *Controversiarum christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos epitome*, Cologne, 1620, voir t. VI, col. 1496; Robert Persons, *De persecutione anglicana*, Rome, 1582, etc.; Jacques Mumford, *The Question of Questions*, Gand, 1658, etc.; Jean Spencer, *The trial of the Protestante private spirit*, 1630, etc.

Au XIXe siècle, dans la nouvelle Compagnie de Jésus, la controverse protestante ne cessa pas, mais dans l'ensemble elle changea d'aspect. Sous l'influence de la philosophie moderne, du kantisme surtout, la protestantisme agressif modifia peu à peu son terrain d'attaque; répudiant l'ancien conservatisme, la plupart des théologiens évangéliques s'en prirent aux bases mêmes du catholicisme et du christianisme, considérés comme religion fondée sur la révélation divine. Dès lors, la lutte se confondit à peu près, dans les grandes lignes, avec la lutte plus générale contre le rationalisme et ses formes multiples.

La controverse protestante eut une influence notable sur le développement de la théologie dans la Compagnie de Jésus. Elle contribua incontestablement à l'adoption et au maintien jaloux de la méthode générale indiquée ci-dessus, celle qui consiste à combiner, dans un degré plus accentué qu'auparavant, l'élément positif avec l'élément scolastique. Les novateurs

rejetaient ou dédaignaient ce dernier ; il fallait, pour les atteindre, insister sur le premier et répondre aux accusations d'innovation ou de corruption doctrinale qu'ils lançaient contre l'Église romaine. La valeur exceptionnelle, exclusive même, qu'ils attribuaient à la Bible, à la parole de Dieu écrite, par opposition à la tradition ou parole de Dieu communiquée et transmise d'abord oralement, imposait aux champions de la doctrine catholique le devoir d'étudier de leur côté et d'approfondir les saintes lettres et les monuments de l'antiquité chrétienne, afin de pouvoir suivre et combattre les autres sur leur propre terrain.

La controverse protestante eut encore une autre influence. Les attaques des novateurs furent si multiples, dans leur objet direct ou dans leurs conséquences, elles entraînèrent tant de problèmes dépassant le champ propre de la théologie scolastique, qu'il fut rigoureusement impossible de les résoudre sans recourir aux diverses branches de la théologie positive, même aux branches purement auxiliaires, comme l'histoire ecclésiastique. Il suffit, pour se rendre compte du fait, de jeter un coup d'œil sur les *Controverses* de Bellarmin ou sur des cours de théologie plus récents, comme celui des jésuites de Wurzbourg où ces mêmes *Controverses* ont été si largement utilisées. Cette considération explique et justifie l'ampleur que les théologiens jésuites, guidés par le *Ratio studiorum* et par la connaissance des besoins du temps, donnèrent à l'étude des sciences sacrées.

II. CONTROVERSE JANSÉNISTE. — Cette nouvelle lutte eut son prélude dans le baïanisme. Voir BAIUS, t. II, col. 64. Beaucoup des propositions que ce théologien soutint à Louvain, en particulier celles qui concernaient la grâce du premier homme et des anges, la justification et le mérite, le libre arbitre, la concupiscence et le péché, étaient si directement en contradiction avec la doctrine commune des théologiens jésuites sur les mêmes points que le baïanisme devait inévitablement trouver en eux des adversaires décidés et irréconciliables. François Tolet, chargé par le pape saint Pie V de porter et de faire accepter à l'université de Louvain la bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1er octobre 1567, qui condamnait 76 propositions, eut l'honneur et la joie de réussir dans cette mission. La soumission des esprits ne fut cependant pas complète. Bellarmin, arrivé à Louvain, en mai 1569, assista pendant quelque temps au cours du célèbre chancelier; il se rendit si nettement compte de ce que son système avait de périlleux, que, devenu professeur, il profita de toutes les occasions, pour le réfuter, sans toutefois le nommer. Voir t. II, col. 561. Les divers passages furent réunis ensuite sous ce titre : *Sententiæ D. Michaelis Baii, doctoris Lovaniensis, a duobus Pontificibus damnatæ et a Roberto Bellarmino refutatæ*, écrit récemment publié dans l'*Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 314. Un autre grand théologien, Jean Martinez de Ripalda, fit suivre son célèbre ouvrage *De ente supernaturali* d'une appendice spécial contre le baïanisme : *Adversus articulos olim a Pio V, Gregorio XIII et novissime ab Urbano VIII damnatos libri duo*, Cologne, 1648; édit. Vivès, Paris, 1871, t. V, et VI.

Ainsi commencée avec les baïanistes, la lutte devait continuer avec les jansénistes, après l'apparition de l'ouvrage capital de leur chef. Cet ouvrage ne parut que deux ans après la mort de Jansénius, sous ce titre : *Augustinus, sive doctrina (sancti) Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægritudine, medicina, adversus pelagianos et massilienses*, Louvain, 1640. L'auteur y rééditait, sous le couvert de saint Augustin, la doctrine de Baius, en l'accompagnant de vues particulières sur la nature de la grâce efficace et de la prédestination, qui ne pouvaient être que souverainement antipathiques aux théologiens jésuites. L'année suivante, Urbain VIII condamna le livre du double chef, qu'il contenait de nombreuses erreurs renouvelées de Baïus et que, malgré les défenses pontificales, il avait remis en discussion des questions relatives à la grâce efficace. Cf. plus haut col. 451. Mais la prohibition de l'*Augustinus* ne mit pas fin à la controverse; elle devait continuer, d'autant plus âpre qu'au désaccord foncier sur la doctrine se joignirent, en France du moins, des considérations et des éléments d'un tout autre ordre.

Petau fut des premiers à descendre dans l'arène. Aux interprétations arbitraires, il opposa la véritable doctrine des Pères sur la liberté, *De libero arbitrio libri tres*, Paris, 1643; puis dans ses *Dogmata theologica*, il exposa dans un sens nettement contraire aux jansénistes plusieurs questions controversées, par exemple dans le tome I, celle de la prédestination; dans le tome IV, l. IX, celle de l'existence et de la nature de la liberté en Jésus-Christ, et l. XIV, celle de l'extension à tous les hommes de la volonté de les sauver de la part de Dieu, ou de verser son sang pour eux, de la part de Jésus-Christ. A la même époque, d'autres théologiens soutenaient le même combat, en France et en Belgique : Philippe Labbe, *Triumphus catholicæ veritatis adversus novatores*, Paris, 1651; Jean Martinon, sous le pseudonyme de Moraines, *Antijansenius*, Paris, 1652; Jean Bagot, sous le nom de Thomæ Augustini, *Libertatis et gratiæ christianæ defensio adversus Calvinum et Pelagium in Cornelio Jansenio batavo redivivos*, Paris, 1653; surtout Étienne Dechamps, *De hæresi janseniana ab apostolica sede merito proscripta libri tres*, Paris, 1654.

Par la bulle *Cum occasione*, 31 mai, 1653, Innocent X condamna les cinq fameuses propositions de Jansénius, mais les échappatoires inventées par ses disciples, en particulier la distinction qu'ils établirent entre la question de droit et la question de fait, prolongèrent le débat, et la Compagnie de Jésus fournit de nouveaux défenseurs : François Annat, *Opuscula theologica ad gratiam spectantia*, Paris, 1666; *La doctrine des jansénistes contraire au Siège apostolique et à saint Augustin*, Paris, 1668; René Rapin plutôt historien et parfois un peu fantaisiste dans ses *Mémoires*, Paris, 1865, et dans l'*Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644*, Paris, 1864 ; Jacques Philippe Lallemant, *Jansénius condamné par l'Église, par lui-même et ses défenseurs, et par saint Augustin*, Bruxelles, 1705; *Le véritable esprit des nouveaux disciples de saint Augustin*, Bruxelles, 1706.

De nouveau la lutte reprit à l'occasion de la constitution dogmatique *Unigenitus*, 8 septembre 1713. Clément XI y condamnait 101 propositions de Quesnel, où se trouvaient affirmées, entre autres choses, l'irrésistible efficacité de la grâce divine et la limitation en Dieu de la volonté de sauver les hommes. Un des principaux défenseurs de cette constitution fut le jésuite belge Jacques Fontana, auteur d'un ouvrage considérable et classique en l'espèce : *S. D. N. Clementis PP. XI constitutio Unigenitus theologice propugnata*, Rome, 1717. Les propositions de Quesnel furent, d'une façon plus succincte, passées au crible de la critique par Dominique Viva, jésuite napolitain, *Trutina theologica thesium Quesnellianarum*, Bénévent, 1717. Quand, sur la fin du XVIIIe siècle, le jansénisme joséphiste tenta de pénétrer en Italie, la cause catholique trouva de vaillants champions dans les jésuites de ce pays, Zaccaria, Bolgeni, Muzzarelli, etc.

Comme la controverse protestante, quoique d'une façon moins étendue et moins profonde, la controverse janséniste eut son influence sur le développement de la théologie dans la Compagnie de Jésus, particulièrement dans les pays où la lutte fut plus directe et plus

prolongée. La nécessité de combattre les novateurs avait forcé les premiers théologiens jésuites à faire la part plus large à la théologie positive; la nécessité de suivre les jansénistes sur leur terrain d'attaque poussa leurs adversaires jésuites dans la même direction et nécessita une étude spéciale de la patristique et de l'histoire des anciennes hérésies. Car les jansénistes ne prétendaient pas seulement identifier leur doctrine, farouche et désespérante, sur la grâce, la prédestination, la corruption totale de la nature humaine, etc., avec la doctrine de saint Augustin, considéré par eux comme une autorité suprême et imprescriptible; mais ils présentaient encore certaines hérésies, en particulier le pélagianisme et le semipélagianisme, de telle façon que la doctrine moliniste sur la grâce et la prédestination ne semblait plus qu'un renouveau de ces erreurs. Comme exemple du genre, on peut prendre, parmi les cinq propositions de Jansénius, la quatrième, d'après laquelle les semipélagiens auraient admis la nécessité d'une grâce intétieure prévenante pour tous les actes, même pour le commencement de la foi, et n'auraient été hérétiques qu'en soutenant une grâce telle que la volonté humaine pût y résister ou y consentir. *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere et obtemperare.* Cf. supra, col. 491. Assertion qui, dans la bulle de condamnation, est déclarée *falsa* et *hæretica;* fausse dans sa première partie et hérétique dans la seconde.

Pour détruire la prétention qu'avaient les jansénistes d'étayer leurs erreurs sur les anciens Pères et sur saint Augustin en particulier, il fallait nécessairement étudier et approfondir les écrits invoqués. Petau donna l'exemple dans ses *Dogmata theologica*, et les autres défenseurs de la doctrine catholique l'imitèrent. Signalons seulement, en dehors des auteurs déjà cités, deux jésuites italiens : Laurent Alticozzi, *Summa augustiniana*, Rome, 1744-61, recueil habilement composé de textes de l'évêque d'Hippone sur la grâce et sur l'Église; Jean-Baptiste Faure, *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi, Enchiridion de fide, spe et caritate*, Rome, 1755, ouvrage précieux par les annotations commentant le texte. Sans méconnaître en rien la valeur exceptionnelle de saint Augustin, comme docteur de la grâce, ces apologistes ne manquèrent pas de relever les exagérations manifestes des jansénistes. Petau traitant de la prédestination, *De Deo Deique proprietatibus*, t. I, l. X, ne craignit pas de distinguer entre Augustin soutenant *ex professo* la foi de l'Église et Augustin ayant, comme docteur privé, ses vues personnelles et donnant de certains textes scripturaires des interprétations qui ne sont nullement communes parmi les Pères et qui ne s'imposent pas, au jugement des meilleurs exégètes. L'autorité dont jouissait alors le grand docteur était telle que cette indépendance relative à son égard a'tira parfois, en Espagne ou en France, des désagréments aux théologiens jésuites, et pourtant cette conduite n'était-elle pas maintenue dans de justes et légitimes limites? Le Saint-Siège lui-même dut réagir contre les outrances jansénistes; parmi trente et une propositions condamnées sous Alexandre VIII, le 7 décembre 1690, on lit celle-ci, la trentième : *Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam.* « Quand on trouve une doctrine clairement établie dans saint Augustin, on peut absolument la soutenir et l'enseigner, sans avoir égard à aucune bulle des papes. » Voir Alexandre VIII, t. I, col. 762.

Aux histoires jansénistes du pélagianisme et du semipélagianisme ou autres erreurs, on opposa, pour remettre les choses au point, des histoires serrant de plus près les documents anciens et faites par des hommes d'une érudition incontestable : Petau, *De pelagianorum et semipelagianorum dogmatis historia*, Paris, 1643; Jean Garnier, *Dissertationes septem quibus integra continetur historia pelagiana*, *P. L.*, t. XLIII, col. 255 sq., Louis Patouillet, *Histoire du pélagianisme*, Avignon, 1763, etc.

Enfin, sur un terrain qui se rapporte moins au dogme qu'à la pratique de la vie chrétienne, le livre d'Antoine Arnauld, *De la fréquente communion*, Paris, 1643, provoqua parmi les théologiens jésuites un mouvement de vive réaction, où apparaît encore au premier rang, Denis Petau, *De la pénitence publique et de la préparation nécessaire à la communion*, Paris, 1644. Voir J. C. Vital Chatellain. *Le P. Denis Petau d'Orléans*, ch. XVIII, Paris, 1884. Ce fut le signal d'une lutte qui s'est prolongée jusqu'à nos jours, pour aboutir sous Pie X au décret du 20 décembre 1905, *De quotidiana S. Eucharistiæ sumptione.*

III. CONTROVERSE GALLICANE — On peut considérer cette controverse sous l'aspect particulier qu'elle présente dans certains pays, tels que la France, les Pays-Bas, l'Allemagne et, plus tard, l'Italie, où le gallicanisme eut un caractère à la fois ecclésiastique et politique; on peut aussi l'envisager sous un aspect plus général, en ne considérant que les grandes thèses dogmatiques impliquées dans le débat. Prise sous le second aspect, la controverse est plus ancienne et plus étendue, car dès le début les théologiens de la Compagnie de Jésus durent prendre position en face des deux assertions fondamentales qui avaient été formulées dans les assemblées de Constance et de Bâle : affirmation de la supériorité du concile général sur le pape; rejet d'une infaillibilité pontificale qui serait indépendante du consentement ou de la ratification de l'Église universelle. En présence de ces deux assertions qui diminuaient l'autorité et les prérogatives du pontife romain, les théologiens jésuites ne pouvaient rester indifférents; ils le pouvaient d'autant moins que l'Ordre s'était fait un devoir spécial de défendre l'Église, en général, et en particulier, son chef, le pontife romain, successeur de Pierre et vicaire de Jésus-Christ sur la terre.

Deux des premiers compagnons de saint Ignace de Loyola, Jacques Lainez, qui lui succéda comme général, et Alphonse Salmeron furent envoyés au concile de Trente par Paul III, comme *théologiens du pape.* Ils firent honneur à ce titre, Lainez tout particulièrement. Il ne se contenta pas de défendre la primauté pontificale avec la prérogative, pour le pape, de ne pouvoir être réformé par le concile; il alla plus loin et, dans une question d'ailleurs controversée, soutint que les évêques tiennent *immédiatement* leur pouvoir de juridiction non de Jésus-Christ lui-même, mais de son vicaire. H. Grisar, *Jacobi Lainez Disputationes Tridentinæ*, Inspruck, 1886, t. I, p. 75, 97 sq., t. II, p. 74 sq.

Dans le premier siècle de la Compagnie de Jésus, tous ceux de ses grands théologiens qui eurent l'occasion de traiter le sujet, furent les défenseurs convaincus et avisés de la suprématie et de l'infaillibilité pontificale : le bienheureux Canisius, Grégoire de Valence, Bellarmin, Vasquez, Suarez, Lessius, Gretser, Tanner, Becanus, le cardinal de Lugo, Ripalda. Voir Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, t. VI, § 50, p. 490 sq. Sans compter les traités spéciaux, publiés à la même époque par des auteurs de moindre notoriété, par exemple, Emmanuel Vega, *De vero et unico primatu D. Petri, apostolorum principis, sacrosanctorum Ecclesiæ patrum testimoniis atque œcumenicorum conciliorum testimoniis comprobato*, Vilna, 1580; Henri Henriquez, *De pontificis romani clave*, Salamanque, 1593.

La doctrine de la suprématie et de l'infaillibilité personnelle du pontife romain fut dès lors commune parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus, comme le prouvent les cours publiés aux siècles suivants et, d'une façon particulière, des traités distincts dont les titres mêmes accentuent la position anti-gallicane, Tels, en France, Honoré Nicquet († 1667), *Vindiciæ primatus S.Petri*, réfutation, demeurée inédite. d'un livre d'Antoine Arnauld, voir Sommervogel, *Bibliothèque*, t. v, col. 1714; en Italie, Thyrse Gonzalez de Santalla, alors professeur de théologie au Collège romain, *De infallibilitate romani pontificis in definiendis fidei et morum controversiis extra concilium generale et non exspectato Ecclesiæ consensu*, Rome, 1689; en Allemagne, Guy Pichler, *Papatus nunquam errans in proponendis fidei articulis, hoc est romanus pontifex Jesu Christi in terris vicarius, D. Petri successor, universalis Ecclesiæ pastor et rector, judex controversiarum ad fidem et mores pertinentium, auctoritate summus, potestate maximus, sententia infallibilis, publicæ disputationi propositus*, Augsbourg, 1709, et J. Rupp, *De infallibilitate romani pontificis extra concilium generale*, Heidelberg, 1763.

Une nouvelle phase de la controverse commença quand, sous le pseudonyme de *Justini Febronii jurisconsulti*, Jean-Nicolas de Hontheim eut publié son *De statu præsenti Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis, liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione compositus*, Bouillon et Francfort, 1763. Il y soutenait les thèses gallicanes contre la primauté pontificale, mais en les dépassant notablement sous l'influence d'idées jansénistes. Voir t. v, col. 2117. Des théologiens jésuites ripostèrent : entre autres, en Allemagne, Joseph Kleiner et François Xavier Zech; en Italie surtout, Antoine-Marie Zaccaria, *Antifebronio*, Pesaro, 1767; *Antifebronius vindicatus*, Césène 1771, etc. Voir t. v, col. 2122, 2123. Même après la suppression de la Compagnie de Jésus, plusieurs de ses anciens membres demeurèrent d'infatigables champions du pape et de ses prérogatives; en Italie notamment, Jean Vincent Bolgini († 1811) et Alphonse Muzzarelli († 1813).

Enfin, de 1850 à 1870, dans le laps de temps qui fut comme une préparation prochaine au dernier et décisif combat, celui qui eut lieu au concile du Vatican, plusieurs écrits sur la suprématie du pontife romain parurent sous le nom de théologiens jésuites, la plupart professeurs au Collège romain : Charles Passaglia, *De prærogativis B. Petri*, Ratisbonne, 1850; Clément Schrader, *De unitate romana*, Fribourg-en-Brisgau, 1862 ; Joseph Kleutgen, *De romani pontificis suprema auctoritate*, Naples, 1870, etc. En même temps, les revues publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, en particulier la *Civiltà cattolica*, soutenaient vigoureusement la même cause. La définition vaticane de la primauté et de l'infaillibilité papale fut le couronnement de ces trois siècles d'efforts et de luttes.

Cependant, telle qu'elle s'était historiquement développée, la controverse gallicane n'avait pas été restreinte aux vérités définies en 1870; aux deux thèses fondamentales dont il a été question jusqu'ici, s'en était jointe une autre, sur les rapports de l'Église et de l'État ou de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle. Les théologiens gallicans refusaient au pape tout pouvoir, direct ou indirect, sur le temporel; au contraire, les principaux théologiens jésuites lui attribuèrent un pouvoir non pas ordinaire et direct, mais extraordinaire et indirect, pouvoir ayant pour raison d'être et pour mesure le bien spirituel de l'Église et des âmes, *in ordine ad spiritualia*. Le cardinal Bellarmin a toujours été regardé comme le principal représentant de cette doctrine, quoiqu'il ne l'ait pas inventée et qu'elle ne lui soit pas propre. Il y eut là, particulièrement en France, une pierre d'achoppement, d'autant plus que des assertions irritantes s'ajoutèrent à cette première source de mécontentement. Dans son livre *De rege et regis institutione*, Madrid, 1599, Jean de Mariana soutint que, dans le cas d'un abus de pouvoir qui mettrait une nation en péril, le peuple aurait le droit de reprendre l'autorité que le prince tient de lui, et même de mettre à mort le tyran par mesure de légitime défense. Voir José Ignacio Valenti, *Le P. Jean de Mariana*, dans la *Science catholique*, 12e année, Arras, 1898, p. 865-75. Il y avait lieu de laisser dans l'ombre cet écrit, pour rester dans l'esprit de la 6e règle des professeurs de théologie : « Si l'on sait que certaines opinions, quel qu'en soit l'auteur, offensent gravement les catholiques dans une province ou dans une académie, il ne faut pas les y enseigner ou les y défendre. Car là où il n'y a péril ni pour la foi ni pour l'intégrité des mœurs, la prudence et la charité font aux nôtres une loi de s'accommoder à ceux parmi lesquels ils vivent. » Mais des protestants, escomptant sans doute le scandale qui en résulterait, firent rééditer l'ouvrage en 1605, à Cologne. L'émoi et les récriminations furent tels que le P. Aquaviva crut de son devoir d'intervenir; par ordonnance du 8 juillet 1610, il interdit à ses sujets « d'admettre et de soutenir, soit en public dans les chaires ou dans les livres, soit en particulier par manière de conseil ou d'entretien, l'opinion d'après laquelle il serait licite à qui que ce soit d'attenter, sous prétexte de tyrannie, à la vie d'un prince ou d'un roi. » Cette mesure ne suffit pas pour calmer les esprits en France. Bellarmin ayant publié quelques mois plus tard son *Tractatus de potestate summi Pontificis in rebus temporalibus*, Rome, 1610, pour y défendre contre un juriste écossais, Guillaume Barclay, le pouvoir indirect du pape sur les choses temporelles, le Parlement de Paris prohiba, le 26 novembre, cet ouvrage comme « contenant une fausse et détestable proposition, tendant à l'éversion des puissances souveraines, ordonnées et établies de Dieu, etc. » L'intervention du nonce apostolique et du cardinal auprès de la reine régente, Marie de Médicis, obtint à grand'peine qu'il y eut un sursis à la publication. Voir t. ii, col. 571. Suarez fut encore plus durement traité pour avoir repris la même doctrine, *Defensio fidei adversus regem Angliæ*, Coïmbre, 1613; le livre fut condamné au feu et brûlé en place de Grève.

Aquaviva intervint de nouveau et renforça les mesures de prudence. Non content de rappeler la recommandation qu'il avait faite en 1610, il la renouvela et la transforma en précepte strict, *in virtute sanctæ obedientiæ*,en édictant les peines les plus graves contre les transgresseurs. Ordre fut donné le 5 janvier 1613 aux provinciaux « de ne laisser paraître dans leur obédience, sous n'importe quel prétexte et en n'importe quelle langue, aucun écrit traitant du tyrannicide ou de la puissance du souverain pontife sur les rois et les princes, à moins que l'ouvrage n'eût été préalablement revisé à Rome et approuvé. » Précepte renouvelé, le 13 août 1626, par le successeur d'Aquaviva, Mutius Vitelleschi. Conformément à ces ordonnances, les théologiens jésuites s'abstinrent désormais de traiter ces questions brûlantes. Une autre raison s'ajouta en France, quand la négation de tout pouvoir pontifical, direct ou indirect, sur les rois et les princes en matière temporelle eut été officiellement insérée, comme premier article, dans la Déclaration du Clergé gallican en 1682. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1322.

Mais ce serait une erreur d'interpréter cette prudente réserve dans le sens d'un abandon réel et définitif de la doctrine prise en elle-même. Pour s'en rendre compte, il suffit de voir les jugements portés de nos

jours sur cette matière par des théologiens et des canonistes de grande autorité, qui ont enseigné au Collège romain : card. Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Rome, 1888, p. 22 sq.; Palmieri, *Tractatus de romano pontifice*, 3e édit., Prato, c. XXI, p. 548 sq.; Wernz, *Jus Decretalium*, 2e édit., Rome, 1905, t. I, p. 19. Sur l'état actuel de la question par rapport aux déclarations pontificales, voir l'article *Gallicanisme*, dans A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 270 sq.

La controverse gallicane eut un double résultat pour la Compagnie de Jésus. Extérieurement, elle valut à ses théologiens l'épithète d'*ultramontains* ou de *pontificaux*. Épithète propre à leur concilier des sympathies de la part des catholiques profondément attachés au Siège romain, mais aussi des antipathies de la part de ceux qui, en vertu de préjugés nationaux ou pour d'autres raisons, avaient le souci d'atténuer le plus possible les prérogatives personnelles du pontife romain. En cela comme en d'autres points, les jésuites n'avaient qu'à suivre ce qu'ils considéraient comme le sentier du devoir, sans se préoccuper des attaques et de l'impopularité. L'autre résultat fut de confirmer l'orientation déjà déterminée par les controverses protestante et janséniste. Pour ruiner les prétentions des adversaires et répondre à leurs attaques, il fallait de toute nécessité recourir aux diverses branches de la théologie positive. Ainsi la défense de la suprématie pontificale et de l'infaillibilité personnelle du pape les força-t-elle à chercher dans une étude plus approfondie de l'histoire ecclésiastique ou du droit canonique des réponses aux objections que les gallicans, comme les jansénistes, prétendaient tirer de certains faits où, d'après eux, cette infaillibilité avait sombré; question des papes Libère, Vigile, Honorius, etc. De là, sur ces faits ou d'autres du même genre, tant d'études qu'il serait impossible de rappeler en détail. Voir Sommervogel, *Bibliothèque*, t. x, col. 606-611.

IV. CONTROVERSE RATIONALISTE — Considéré comme système qui prétend opposer la raison à la foi ou subordonner celle-ci à celle-là, le rationalisme exista dès le début de la Réforme dans plusieurs sectes dissidentes. Les sociniens, en particulier, se conduisirent en vrais rationalistes à l'égard de points tenus jusqu'alors comme fondamentaux dans la religion chrétienne, par exemple, les mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, la divinité de Jésus-Christ. Mais au cours du XVIIIe siècle, le système s'organisa sous une forme plus méthodique et plus générale, soit en Allemagne, parmi les protestants libéraux, issus du socinianisme et de la philosophie moderne, soit en Angleterre, parmi les déistes, soit en France, dans le clan des « philosophes » ou « encyclopédistes ». Devenue radicale et absolue, l'attaque ne s'étendit plus seulement à tels ou tels dogmes, mais à toute la révélation et aux préambules de la foi, c'est-à-dire, à cet ensemble de vérités que la foi suppose et qui comprennent, outre le fait de la révélation, les miracles comme signes ou preuves de l'intervention divine, l'authenticité, la véracité et l'autorité sacrée de la Bible, l'historicité des faits primitifs qui sont racontés dans les premiers chapitres de la Genèse et qui sont à la base du dogme du péché originel et de plusieurs autres, enfin l'existence même d'un Dieu infiniment sage et vérace.

De telles attaques demandaient de nouveaux efforts si l'on voulait répondre aux adversaires de la foi sur le terrain où ils se plaçaient. L'Église ne manqua pas de bons défenseurs, bien que, par une permission divine qui pouvait avoir le caractère d'un châtiment, l'esprit, le talent littéraire et la popularité aient été du mauvais côté. Les théologiens jésuites ne pouvaient pas se désintéresser d'une pareille lutte; dans les pays atteints, ils se montrèrent de vaillants et dévoués serviteurs de l'Église, avant et après la suppression de l'Ordre, soit en exposant avec plus de soin les preuves de la religion, soit en répondant aux principales attaques. Tels furent, en France, les PP. Gabriel Bouffier, Claude Merlin, Claude Adrien Nonotte et, dans les *Mémoires de Trévoux*, les PP. Tournemine et Berthier. En Belgique, François Xavier de Feller se distingua par divers ouvrages, dont le principal fut son *Catéchisme philosophique*, Liége, 1772. Il y eut également en Italie de valeureux champions : Jean-Baptiste Noghera, Christophe Muzzani, Alphonse Muzzarelli, etc. En Allemagne aussi, des jésuites ou anciens jésuites soutinrent noblement la lutte, entre autres, H. Goldhagen, Joseph Kleiner, Benoît Stattler, *Demonstratio evangelica*, Augsbourg, 1770, bien que cet auteur se soit trop laissé influencer, dans ses écrits philosophiques et théologiques, par les idées courantes. Mais, quand Hermès et Gunther tentèrent d'ériger en système une interprétation semi-rationaliste des dogmes chrétiens, ce fut du pays même où l'erreur s'était produite que vint la réaction, représentée principalement par un jésuite allemand déjà plusieurs fois signalé, le P. Joseph Kleutgen.

La controverse rationaliste eut, dans la Compagnie de Jésus, un très important résultat d'ordre pratique. Les théologiens dogmatiques comprirent qu'en face d'attaques portant directement contre les premiers fondements de la foi, il fallait soigner spécialement et renforcer la partie de la théologie où ces fondements sont exposés. De là naquit le traité *De vera religione*, présenté à part et d'une façon appropriée aux besoins des temps nouveaux, comme déjà dans la théologie de Wurzbourg, où ce traité apparaît en tête de tous les autres et dirigé, suivant les paroles mêmes de l'auteur, le P. Neubauer, « contre les athées, qui nient toute religion, contre les polythéistes, qui établissent une fausse religion, contre les mahométans, qui professent une religion impie, contre les théistes, qui n'admettent pas de religion révélée, contre les juifs, qui rejettent la religion chrétienne, et contre les sectaires, qui ne veulent pas de la religion catholique comme exclusivement vraie. »

Au XIXe siècle, la même préoccupation de fortifier les bases de la foi se rencontre non seulement chez les théologiens dogmatiques, mais encore chez les exégètes et tous ceux qui, de près ou de loin, peuvent contribuer à la défense du christianisme. C'est sous l'influence de ce mouvement que l'apologétique, appelée aussi théologie fondamentale, est devenue plus qu'un traité distinct; elle est devenue la matière d'un enseignement autonome, séparé de la théologie dite dogmatique et la précédant, au moins dans les centres scolaires où le nombre des étudiants est assez grand pour permettre ce dédoublement des chaires. Ainsi en est-il dans l'Université grégorienne, à Rome, dans celle d'Inspruck et dans plusieurs grandes maisons d'études de la Compagnie de Jésus en France, en Espagne et en Allemagne.

Ajoutons enfin un double fait qu'il suffit d'énoncer : L'activité théologique, dogmatique ou apologétique des jésuites s'est encore manifestée dans les nombreuses revues publiées ou dirigées par les membres de la Compagnie de Jésus, celles du moins qui ont, en tout ou en partie, un caractère théologique : en Italie, la *Civiltà cattolica;* en Autriche, la *Zeitschrift für katholische Theologie*, d'Inspruck; en Allemagne, les *Stimmen aus Maria-Laach* et leurs *Ergänzungshefte;* en France, les *Études*, et surtout les *Recherches de science religieuse;* en Espagne, les revues madrilènes *Razón y Fe* et *Estudios eclesiasticos*. En outre, beaucoup de théologiens jésuites ont collaboré aux encyclopédies et aux grands dictionnaires théologiques ou apologé-

tiques qui ont été publiés depuis un demi-siècle ou qui sont encore actuellement en cours de publcation. L'idéal serait que Dieu daignât accorder à son Église un nouveau Bellarmin qui, de tant d'éléments épars, sût tirer une *Summa controversiæ* parfaitement appropriée aux conditions et aux besoins de notre temps.

III. CONCLUSIONS : VALEUR DE LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE DES JÉSUITES. — Ce qui précède montre clairement combien grande et combien variée fut l'activité des membres de la Compagnie de Jésus dans le domaine de la théologie dogmatique. Que l'apport fourni par eux ne soit pas une quantité négligeable, c'est là un fait reconnu par les écrivains qui, comme Scheeben, Schanz et autres, ont étudié l'histoire de la théologie catholique en marquant les grandes lignes de son développement et les divers facteurs qui ont contribué à son progrès. Quelques-uns de leurs témoignages ont paru au cours de cette étude.

Par contre, les attaques n'ont pas manqué; attaques d'ailleurs très différentes par le genre et le ton. Les unes furent grossières et déloyales, celles qui venaient de gens haïssant à fond la Compagnie de Jésus, désireux avant tout de la noircir le plus possible et même de la détruire; dans ce but, ils ont fait usage de procédés qui auraient été universellement stigmatisés s'il s'était agi d'autres victimes que les jésuites : exposé inexact de la doctrine, falsifications matérielles, citations de passages coupés à dessein et séparés du contexte qui en précise le sens, etc. De pareilles attaques ont été réfutées par des apologistes, comme le P. Duhr en Allemagne et le P. Alex. Brou en France; elles visent beaucoup plus la théologie morale que la dogmatique.

D'autres attaques restent sur le terrain d'une opposition honnête et loyale. Ce qui a été dit jusqu'ici permettra d'y répondre brièvement. Ainsi on a prétendu ou insinué que, sous le rapport du thomisme, il y avait chez les jésuites contradiction entre la théorie et la pratique : en théorie, protestations officielles d'attachement à la doctrine de saint Thomas; en pratique, tendances antithomistes, puisque, sur des points nombreux et importants, les théologiens jésuites s'écartent du grand docteur et de ses interprètes légitimes. En face de cette objection qu'il rapporte dans ses *Vindicationes*, c. XXVII, le cardinal Pallavicini se déclare profondément étonné; il n'arrive pas à comprendre comment on prétend voir dans les théologiens de la Compagnie de Jésus des adversaires de saint Thomas, quand il est facile de montrer, l'histoire en main, tout ce qu'ils ont fait pour introduire la *Somme théologique* et pour en assurer la prédominance dans le haut enseignement, quand la part faite dans leurs écrits à la doctrine de l'ange de l'École est si grande. On peut, dit-il, compter les points où ils s'écartent de ce docteur, mais non pas ceux où ils le suivent, tant ils sont nombreux : *consentanea non numerabis, quippe innumerabilia.*

Au fond, n'y aurait-il pas dans l'objection une équivoque latente sous le terme de *thomisme?* Car il y a un thomisme spécial, un thomisme d'école qui renferme comme partie intégrante un certain nombre d'affirmations qui, pour avoir été longtemps soutenues dans l'Église, peuvent néanmoins être discutées, telles les doctrines sur la prédétermination physique *ad unum*, sur la grâce efficace *ab intrinseco*, sur la prédestination absolue des élus en dehors de toute prévision des mérites, d'autres encore, données comme théologiques, mais qui semblent s'appuyer sur des postulats d'ordre métaphysique sujets à discussion. Et il y a un thomisme plus large, celui des théologiens qui s'attachent sincèrement à la doctrine de saint Thomas, qui l'acceptent dans ses grandes lignes et la suivent de grand cœur, mais sans reconnaître par le fait même comme interprétation légitime de la pensée de ce docteur toutes les interprétations qui peuvent en être données dans telle école et sans croire déroger au respect dû au grand maître si, dans des points secondaires où l'évidence n'existe pas, ils désirent examiner la valeur objective des raisons alléguées ou des postulats philosophiques qui pourraient se trouver à la base de l'affirmation. Nous avons vu que les théologiens jésuites sont thomistes dans ce sens plus large. Le rejet du thomisme au sens plus étroit, du thomisme d'école, suffit-il pour qu'on ait le droit de déclarer leur théologie *antithomiste*, purement et simplement?

D'autres ont parlé *d'éclectisme* à propos de l'école des jésuites, comme Scheeben dans cette phrase, *op. cit.*, t. I, p. 703. « Tout en se rattachant étroitement à saint Thomas, elle inclinait vers un certain éclectisme et mettait à profit les recherches et les ressources contemporaines. » Mais la particule atténuante dont cet auteur fait usage et l'explication qu'il ajoute à la fin de sa phrase nous avertissent encore d'éviter l'équivoque possible. Il y a véritablement éclectisme dans le sens défavorable du mot, quand des théologiens ou des philosophes cueillent dans des systèmes différents ce que chacun lui paraît offrir de bon, sans se préoccuper de voir si ces emprunts forment un système homogène et cohérent. L'écueil aurait existé si l'on avait donné suite à une pensée émise par le P. Nadal dans un écrit, *De studiis societatis*, imprimé dans les *Monumenta pædagogica Soc. Jesu*, p. 98; à savoir « qu'avec le secours de Notre-Seigneur on formât, en s'aidant de tous les scolastiques, une Somme théologique qui renfermerait toute la doctrine contenue dans leurs écrits, en conciliant les controverses de manière à faire disparaître les divergences d'école entre thomistes, scotistes ou nominalistes; en d'autres termes, un résumé le plus succinct possible de la théologie scolastique pure et simple : *quæ... puram sinceramque theologiam scholasticam tradat, quantum fieri poterit, compendiosissime.* » Rêve utopique qui, heureusement, ne tenta personne. Nadal lui-même, envoyé comme visiteur en Allemagne et mieux inspiré, posa en principe à l'université de Dillingen, en 1563, qu'on prendrait saint Thomas pour base de l'enseignement théologique : *Videtur instituendus cursus theologiæ ex D. Thoma. Ibid.*, p. 765. Et nous savons en quel sens la IVe Congrégation générale, réunie en 1581, se prononça, can. 9 : *sequantur nostri doctores in scolastica theologia doctrinam S. Thomæ, juxta praxim in libro de Ratione studiorum ponendam.*

Pris comme système, l'éclectisme n'a donc point droit de cité ni en théologie, ni en philosophie, dans la Compagnie de Jésus. Seulement, dans les limites où s'exerce l'indépendance relative que ses constitutions et ses prescriptions ont accordée, les écrivains et les professeurs peuvent choisir, dans les cas particuliers, telle opinion qui leur semble préférable. Tel est l'éclectisme dont Suarez en particulier a fait un légitime usage, au jugement de Grabmann, *op. cit.*, p. 53-65. Faisons l'application à deux controverses qui existaient au milieu du XVIe siècle, quand l'ordre nouveau prit naissance. La première concernait la conception de la Mère de Dieu, déclarée immaculée par les scotistes, et non immaculée par les autres. Les premiers théologiens jésuites se trouvèrent en face de cette double opinion, et remarquant que la thèse scotiste était devenue beaucoup plus commune et qu'elle paraissait plus sûre, ils n'hésitèrent pas à l'adopter. Ont-ils eu tort? L'autre question concernait la solennité des vœux et la racine des effets juridiques qui l'accompagnent : les uns prétendaient que tout était de droit naturel, ou du moins de droit divin; les autres rapportaient le tout au droit ecclésiastique. Prenant la

question dans l'état où elle se trouvait, les théologiens jésuites optèrent pour la seconde opinion. Ont-ils eu tort? D'autres applications seraient possibles. Rien de plus sage que l'avis de Bellarmin sur la manière de suivre saint Thomas : « Est-il croyable que la lumière de la vérité ait toujours brillé pour ce docteur, et qu'elle n'ait jamais brillé pour les autres? Si donc il est permis d'emprunter à chaque auteur ce qu'il a de meilleur, pourquoi nous priverions-nous de cet avantage? » Argumentation qui n'est nullement un plaidoyer en faveur de l'éclectisme érigé en système, puisque le vénérable cardinal avait commencé par dire qu'il fallait, à son avis, déclarer saint Thomas l'auteur commun, celui qu'en principe on doit suivre : *Ut sanctus Thomas proponatur tanquam communis auctor, toti societati sequendus, placet.*

D'autres ont estimé qu'en conséquence de la préoccupation apologétique ou polémique, dominant chez eux, les théologiens jésuites étaient arrivés à une théologie plutôt négative que positive, ou bien à une théologie de combat, n'ayant qu'une valeur relative, *ad hominem.* Il est vrai qu'il y a une mauvaise manière d'entendre la défense de la foi, celle qui consiste à créer des systèmes pour la circonstance, sans se préoccuper de la valeur absolue des principes, ni de leur conformité avec les données de la foi ou de la tradition; et malheureusement l'écueil n'a pas été parfaitement évité dans plus d'une controverse récente. Mais il y a une autre manière, totalement différente, celle qui consiste, non pas à substituer des principes nouveaux aux anciens, mais à garder l'héritage du passé en y joignant seulement le souci d'une *adaptation* aux besoins du temps où l'on vit. Cette adaptation revient surtout à la manière de présenter, de prouver, de défendre la doctrine. Elle demande que la théologie scolastique et la théologie positive ne soient pas considérées comme deux théologies totalement distinctes, ce qui serait faux, puisque suivant la juste remarque de Tolet, elles ont le même objet, *cum sint de iisdem;* mais qu'en outre on les combine pour qu'en s'entraidant elles aient toute leur efficacité. Si les jésuites, pris dans leur ensemble, ont donné beaucoup à la théologie positive, ce ne fut pas en faisant abstraction des principes que la scolastique leur fournissait, mais au contraire en s'en inspirant et en les faisant valoir. Leur théologie ne fut pas un simple instrument de combat, n'ayant qu'une portée d'ordre relatif; et, de ce chef, il n'y a pas plus lieu de déprécier ces maîtres qu'il n'y a lieu de méconnaître les mérites qu'ils se sont acquis dans l'Église par un rajeunissement de l'ancienne manière lequel tendait uniquement à donner aux anciens principes plus de vigueur et plus d'efficacité contre des adversaires nouveaux.

D'autres enfin ont tenté de dénigrer les théologiens de la Compagnie de Jésus en relevant les écarts d'un certain nombre qui ont avancé des propositions condamnées par le Saint-Siège ou par des évêques, comme la thèse du péché philosophique réprouvée par décret du Saint-Office le 24 août 1690, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1290, voir t. I, col. 749 sq.; opinion du P. Hardouin sur la filiation divine de Jésus-Christ censurée par la plupart des évêques français en 1753, voir t. VII, col. 549 sq., et beaucoup d'autres choses. Les faits allégués sont réels; il y a eu condamnation d'assertions théologiques émises par des écrivains ou des professeurs jésuites, il y a eu mise à l'index de livres composés par des jésuites, 80 environ, d'après J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 138 sq.; mais ce furent là des écarts individuels, parfois en matière disciplinaire, et combien peu nombreux comparativement à la somme totale des écrivains jésuites. D'écarts individuels, non sanctionnés par l'Ordre, a-t-on le droit de conclure contre l'Ordre lui-même pris dans son ensemble et contre sa doctrine propre ? Dans la Compagnie de Jésus, les théologiens qui comptent vraiment sont ceux que l'estime générale et la voix commune ont mis au nombre des *probati auctores.*

Demandons le dernier mot au pape Léon XIII. Parlant dans le bref *Gravissime Nos* des grands docteurs de la Compagnie de Jésus, *probatos illos et eximios societatis doctores quorum laus in Ecclesia est*, il ajoute : « *Nam virtute ut erant atque ingenio eximii, data studiosissime opera scriptis Angelici, certis locis sententiam ejus copiose luculenterque exposuerunt, doctrinam optima eruditionis supellectile ornaverunt, multa inde acute utiliterque ad errores refellendos novos concluserunt, iis præterea adjectis quæcumque ab Ecclesia sunt deinceps in eodem genere vel amplius declarata vel pressius decreta; quorum sollertiæ fructus nemo quidem sine jactura neglexerit.* Distingués par le talent comme par la vertu, ils s'appliquèrent de tout leur zèle aux écrits du docteur Angélique. En maint endroit ils exposèrent sa pensée avec ampleur et netteté, en l'accompagnant d'un excellent appareil d'érudition. Ils en tirèrent des conclusions d'un incontestable profit pour la réfutation d'erreurs nouvelles; d'autant qu'ils y joignirent tout ce qui, depuis lors, avait été dans l'Église l'objet de déclarations plus explicites ou de décrets plus précis. Labeur industrieux, dont nul ne saurait, sans préjudice, mépriser les fruits. »

1. *Sources bibliographiques.* — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. X, Paris, col. 138-60, 606 sq., 651-59; Hurter, *Nomenclator litterarius theologiæ catholicæ*, 3e édit., Inspruck, 1907; J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919, p. 138, 538, 750; Wernz et Schmidt, *Synopsis historiæ Societatis Jesu* (*Pro nostris tantum*), Ratisbonne, 1914, p. 611-624; M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationem der katholischen Kirche*, Paderborn, 1908, t. III, p. 131 sq.; Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1873, t. I, p. 445 sq.; traduction française par Belet, Paris, 1877, t. I, p. 695 sq.; H. Kihn, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 413 sq.; Christ. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. I, p. 25 sq.; D. Laurent Janssens, *Prælectiones de Deo uno*, Rome, 1899, t. I, p. 19 sq.; Bern. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 86 sq.; Philippe Labbe, *Bibliotheca antijanseniana*, Paris, 1654; Karl Werner, *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, Schaffhouse, 1867, t. V, *passim*.

2. *Études ou jugements sur les principaux théologiens jésuites.* — Jos. Paria, préface de *Francisci Toleti... in Summam theologiæ S. Thomæ Aquinatis enarratio*, Rome, 1869; Ch. Verdière *Histoire de l'université d'Ingolstadt*, Paris, 1887; B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. I et II, Fribourg-en-Brisgau, 1907, 1913; J. M. Prat, *Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle*, Paris, 1856; Ant. Astrain, *Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de España*, t. I, l. I, c. IV; t. V, l. I, c. IV; t. VI, l. I, c. IV, Madrid, 1913, 1916, 1920; H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1910, t. I, l. III, c. III et XI; Cam. de Rochemonteix, *Le collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans, 1889, t. IV, c. I; Jos. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908; Karl Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Ratisbonne, 1861; Raoul de Scoraille, *François Suarez*, Paris, 1821; J. C. Vital Chatellain, *Le P. Denis Petau d'Orléans, jésuite. Sa vie et ses écrits*, Paris, 1884; D. Franz Stanonik, *Dionysius Petavius*, Gratz, 1876; E. Martin, *L'Université de Pont-à-Mousson*, Nancy, 1891; Grabmann, *Die Disputationes metaphysicæ des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, dans le recueil *Franz Suarez, Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag, Beitrage sur Philosophie des P. Suarez*, von Six, Grabmann, Hatheger, Juanen, Biederlack, Inspruck, 1917; Th. Toreilles, *Le mouvement théologique en France depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Paris, 1902, c. VI-XIII.

3. *Apologétique.* — Sforza Pallavicini, *Vindicationes Societatis Jesu, quibus multorum accusationes in ejus institutum*

glees, gymnasia, mores refelluntur, Rome, 1649; B. Duhr, *Jesuiten-Fabeln*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1904; Alex. Brou, *Les Jésuites de la légende*, Paris, 1906.

X. Le Bachelet.

III. LA THÉOLOGIE MORALE DANS LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — I. Importance de la théologie morale dans la Compagnie de Jésus (col. 1069). II. Son objet (col. 1073). III. Sa méthode (col. 1074). IV. Son esprit (col. 1076). V. Ses thèses caractéristiques (col. 1083). VI. Ses principaux représentants (col. 1088).

I. Importance de la théologie morale dans la Compagnie de Jésus. — 1° *Les Jésuites et le ministère des confessions.* — Pour apprécier comme il convient le développement pris par la théologie morale dans la production littéraire de la Compagnie de Jésus, il faut avoir présente à l'esprit la place faite au ministère des confessions dans l'activité apostolique de l'Ordre. De par la volonté de saint Ignace, cette place est de premier rang. Non seulement le saint fondateur désire que ses religieux se confessent eux-mêmes chaque semaine au moins, *Const.*, III, I, 11, — *sæpius in hebdomada confiteri conducet*, dira plus tard Aquaviva, *Reg. sacerd.*, n. 3 : *Instit.*, t. II, p. 138, — mais il veut qu'entrés dans une société dont le but est le bien des âmes, ils soient toujours prêts à aider le prochain à se réconcilier avec Dieu. Cette pensée s'accuse avec relief en de nombreuses pages des documents dont l'ensemble forme l'*Institutum*. Bulles *Regimini : Instit.*, t. II, p. 6; *Cum inter cunctas, ibid.*, p. 12; *Licet debitum, ibid.*, p. 18, etc. — *Exerc. spirit.*, Annotatio 18, *Confessionis generalis et communionis usus, ibid.*, t. II, p. 392, 396. — *Examen generale*, IV, 15, 22; V, 5; VI, 2. — *Const.*, IV, proœm. A; VIII, 4; XVI, 1; VII, IV, 5. — Résumant tous ces textes, la 8e *règle des Prêtres* s'exprime ainsi : *Omnes ii quibus ex obedientia confessiones audiendi sanctum munus committitur, multum ad id officii studeant, et tamquam nostri Instituti valde proprium magni faciant. Instit.*, t. II, p. 138 On trouvera, tant chez les polémistes protestants, entre autres J. Daillé, *De sacramentali sive auriculari latinorum confessione*, Genève, 1661, l. IV, c. II, III, VIII, que sous la plume des jésuites eux-mêmes, par exemple *Imago primi sæculi S. J.*, 1640, p. 369-374, des témoignages concordants sur le zèle effectif déployé dans ce sens. Cf. Dœllinger, t. I, p. 20-23.

2° *L'étude de la morale à l'intérieur de la Compagnie.* — On ne pouvait insister si fort sur l'administration du sacrement de pénitence sans exiger des sujets une forte connaissance de la théologie morale et sans les mettre à même de se l'approprier. Une telle nécessité ne s'imposât-elle pas d'elle-même, saint Ignace l'eût bien aperçue au seul souvenir du jugement dont il avait été l'objet à Salamanque, en 1527, lorsque, tout en l'autorisant à continuer ses catéchismes et à donner les Exercices, on lui avait interdit de se prononcer sur la gravité des péchés, tant qu'il n'aurait pas passé quatre ans à étudier la théologie. *Monum. hist.*, *Monum. Ignatiana*, ser. IV, t. I, p. 77-79. Nous ne savons à quel résultat put parvenir le saint en fait de science morale; mais il est intéressant de noter que Lainez, son successeur comme général, s'était acquis dans ce domaine une particulière compétence. Voir dans J. Lainez, *Disputationes Tridentinæ*, édit. Grisar, Inspruck, 1886, t. II, le texte jusqu'alors inédit de plusieurs traités de morale (surtout *De usura*, p. 227-321, *De simonia*, p. 322-382), et dans *Monum. hist.*, *Lainii Monum.*, t. II, p. 711, un grand nombre de consultations sur des cas de conscience.

« *In confessionibus*, disent les *Constitutions*, IV, VIII, 4, D, *præter studium scholasticum et casuum conscientiæ, præsertim restitutionis, conveniet compendium aliquod casuum et censurarum quæ reservantur, habere...; ac brevem interrogandi methodum de peccatis et eorum remediis; et instructionem ad bene ac prudenter in Domino, sine damno suo et cum proximorum utilitate, hoc officium exercendum ...* » C'est en vue de ce dernier point que saint Ignace fit composer par Polanco un *Directorium breve ad confessarii ac confitentis munus recte obeundum*, Louvain, 1554, premier ouvrage de morale émané de la Compagnie. Même préoccupation dans : *Reg. sacerd.*, n. 11, *Instit.*, t. II, p. 138; *Ratio* de 1586 dans Pachtler, *Ratio studiorum et Institutiones scholasticae in Germania vigentes*, t. II, p. 119; *Instruct.* d'Aquaviva, IV, n. 2; XX, n. 6, *Instit.*, t. II, p. 311 et 337; *Congreg.*, IX, d. 8, *Instit.*, t. I, p. 626; *Circulaire* du P. Centurione, 9 août 1756, Pachtler, t. III, p. 133.

Dès l'origine deux institutions, inspirées, semble-t-il, d'une tradition des frères prêcheurs, répondent effectivement à ce souci : le cours biennal de cas de conscience pour les scolastiques théologiens et la conférence hebdomadaire de cas de conscience pour les prêtres.

1. Il y avait dans les couvents dominicains, pour les aspirants au sacerdoce qu'on ne jugeait pas à propos d'envoyer dans un *studium*, un enseignement de cas de conscience dont devaient profiter aussi les religieux formés. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux des Frères Prêcheurs*, t. V, p. 47-48, 97, 151, 433. Déjà en 1259 le chapitre général de Valenciennes, auquel saint Thomas avait pris une part active, s'était préoccupé de la question : *Si non possunt inveniri lectores sufficientes ad publice legendum, saltem provideatur de aliquibus qui legant privatas lectiones, vel historias, vel* SUMMAM DE CASIBUS (vraisemblablement la *Somme* de saint Raymond), *vel aliquod hujusmodi, ne fratres sint otiosi.* Mortier, *loc. cit.*, t. I, p. 565. Que saint Ignace ait connu ou non cette pratique dominicaine, le fait est qu'il adopta pour les siens une réglementation très semblable. Tous les sujets ne peuvent s'appliquer avec profit aux études spéculatives, mais tous doivent recevoir avant leur sacerdoce une solide formation *in iis quæ ad doctrinam confessionibus utilem pertinent.* Ce bagage n'est pas moins indispensable aux futurs coadjuteurs spirituels qu'à ceux qui deviendront profès. *Const.*, IV, V, 2, D; VIII, 4, D; XIII, 4, E. Aussi, dans le plan d'études élaboré sous les premiers généralats et consacré par le *Ratio studiorum*, remarque-t-on, en doublure de l'enseignement scolastique, un cours régulier de cas de conscience, dont le périodicité, d'abord variable, se fixe vite à une ou deux classes quotidiennes, durant deux ans, et dont le professeur, tout en ayant spécialement la charge de ceux qui ne font pas de théologie scolastique, les *casistæ* ou *casuistæ*, voit cependant casuistes et théologiens se réunir à certains jours sous sa chaire, l'attention soutenue par la perspective d'un examen final. Lainez, *De sacræ theol. studiis*, dans *Monum. pædag. S. J.*, p. 520-521; *Congreg.* II (1565), d. 69, *Instit.*, t. I, p. 500; E. Mercurian, *Ordinatio de promovendis ad ordines sacros* (1576), *Instit.*, t. II, p. 255; Maldonat, *Visitatio collegii Paris.*, (1579), *Monum. pædag.*, p. 715; *Regulæ provincialis*, n. 56, *Instit.*, t. II, p. 82; *Ratio* de 1586, Pachtler, t. II, p. 78-79, 119-124; *Ratio* de 1599, *Regulæ provincialis*, n. 9 § 1, 12, 19 § 4, Pachtler, t. II, p. 236 sq.; *Instit.*, t. II, p. 171 sq.; *Congreg.* VII (1615), d. 33, *ibid.*, t. I, p. 598; *Congreg.* XIII (1687), d. 16, *ibid.*, t. I, p. 666; divers autres documents dans Pachtler, t. III, p. 133, 179, 187, 193, 349-353, 391, 443.

2. La conférence des cas de conscience est née du besoin d'entretenir chez les prêtres cette science de la morale à laquelle les supérieurs de l'ordre tiennent tant. On la voit fonctionner de très bonne heure, même dans les maisons les moins nombreuses, tantôt tous les

jours, *Monum. hist.*, *Polanci complementa*, t. II, p. 582, tantôt un jour sur deux, *Monum. hist.*, *Epistolæ P. H. Nadal*, t. IV, p. 520, définitivement, aux termes du *Ratio*, une ou deux fois par semaine, *Ratio* de 1586, Pachtler, t. II, p. 122-123; *Ratio* de 1599, *Regulæ provincialis*, n. 13-15; *Regulæ professoris casuum*, n. 7-10, Pachtler, t. II, p. 240, 326; *Instit.*, t. II, p. 193. Elle consiste dans la discussion rationnelle de quelques espèces concrètes, que présentent deux ou trois membres de la communauté désignés d'avance, sous la direction d'un préfet spécialement compétent. Avec un peu de suite dans le choix du sujet, elle permet une révision méthodique et continue des questions qui se présentent le plus fréquemment au confessionnal. Aussi son utilité est-elle jugée considérable. On n'en dispense que les professeurs de théologie et de philosophie, et toute négligence à cet égard est sévèrement réprimée. *Congreg.* IX (1650), d. 8, *Instit.*, t. I, p. 626. — Nous avons dit que cet exercice était présidé par un membre de la communauté d'une particulière compétence. Dans les collèges, c'est naturellement le professeur de théologie morale. Dans les autres maisons, le provincial doit faire en sorte qu'il y ait toujours quelqu'un *qui in casibus conscientiæ bene versatus sit, ut difficultatibus domi et foris occurrentibus satisfacere possit. Reg. præpositi provincialis*, n. 57, *Instit.*, t. II, p. 83. Comme on a en pays protestant des spécialistes de la controverse, ainsi veut-on avoir partout un *casuiste* spécialisé capable de trancher les difficultés embarrassantes, devant lesquelles quiconque n'est pas du métier, eût-il d'ailleurs la science d'un Bellarmin (voir Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 90), se reconnaît impuissant. Ce souci est tout à fait caractéristique.

3° *L'enseignement de la morale au dehors.* — On sait à quel état de déchéance en étaient arrivés le clergé et les ordres religieux à l'époque de la crise protestante. La disparition des écoles épiscopales et abbatiales obligeant les évêques à ordonner des sujets médiocres, souvent illettrés, fatalement grandissait à peu près partout le nombre des prêtres incapables d'administrer les sacrements. Beaucoup, surtout en Allemagne et en Italie, ne connaissaient pas plus la formule de l'absolution que les cérémonies de la messe. J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr., t. IV, Paris, 1895, p. 102-107, 112-114, 118; Braunsberger, *Beati Petri Canisii epistolæ et acta*, Fribourg-en-B., t. I, 1896, p. 421, 442, 480, 491, 526, 630, etc. P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compania di Gesù in Italia*, t. I, p. 27 sq. Dans le diocèse de Milan, les préoccupations de ces malheureux étaient si éloignées des devoirs de leur état, qu'on disait par manière de proverbe : *Se vuoi andare all' inferno, fatti prete.* Giussano, *Vita di San Carlo Borromeo*, l. II, c. I. En France la situation n'était guère meilleure. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, Paris, 1909, p. 287-305. Tandis que l'enseignement théologique des universités, dès longtemps miné par le terminisme, achevait de se consumer en discussions verbales, l'ignorance du clergé alarmait les plus clairvoyants. « De ceulx qui viennent aux ordres y trouvons fort petite science et moult clère semée, écrivait en 1515 l'évêque de Toul, Hugues des Hazards. Car de dix à grand peine en trouve-t-on ung qui sçache ce qu'il est tenu de sçavoir, ne grammaire, ne aultres sciences; par quoy ils n'entendent rien (*etiam* littéralement) de ce qu'ils lisent : qu'est une grande malédiction. » Dans E. Martin, *Histoire de l'Université de Pont-à-Mousson*, Paris-Nancy, 1891, p. 3 sq. L'Espagne semblait mieux partagée. Mais si une renaissance très forte du thomisme permettait à l'élite de recevoir dans les universités une bonne formation théologique, ce relèvement des hautes études n'atteignait ni les desservants des paroisses rurales, ni la masse imposante des réguliers, et, va l'aversion des prêtres instruits pour le confessionnal, servait peu la cause de l'indispensable réforme. *Ideo populus Dei infirmus est, imbecillis, perterritus ac perditus, quoniam in Israël medicus non invenitur, qui medelam applicare non ignoret.* Telle était encore en 1580 la plainte de B. de Medina, *Instruct. confessariorum*, Prolog.

On pouvait craindre qu'une situation aussi universelle n'entraînât avec elle dans le peuple chrétien un abandon complet des sacrements et en particulier du sacrement de pénitence. C'est pour parer selon leurs moyens à ce grave danger, que, dès la création de leurs premiers collèges, les jésuites inscrivirent au programme un cours public de cas de conscience. Voici, à titre d'exemple, ce que portait à ce sujet le prospectus du collège de Messine, second en date des collèges de la Compagnie (1548). *Une autre leçon se fera sur l'Éthique d'Aristote... Une autre encore sur quelque Somme de cas de conscience, pour apprendre à bien recevoir et administrer le sacrement de Pénitence. Monum. pædag.*, p. 616. Une lettre de Nadal, titulaire précisément de ce cours en même temps que recteur du collège, *Monum. hist.*, *Vita S. Ignatii* par Polanco, t. I, p. 283, renseigne sur les résultats obtenus en 1551. *Monum. hist.*, *Epistolæ P. H. Nadal*, t. I, p. 120. En cette même année un plan d'études rédigé sous les yeux de saint Ignace pour le collège de Vienne, prévoyait l'ouverture d'un cours de cas de conscience, que les circonstances devaient retarder quelque temps, *Monum. hist.*, *Monum. Ignatiana*, ser. I, t. III, p. 605; mais à Ingolstadt, en revanche, la leçon de morale obtenait plein succès. *Monum. hist.*, *Litteræ quadrimestres*, t. I, p. 284. En 1553, à Lisbonne, quatre cents auditeurs suivaient un cours similaire du P. François Rodriguez, l'archevêque obligeait tous les ecclésiastiques de la ville à y assister, et l'affluence croissante allait exiger l'aménagement d'une plus vaste salle. *Monum. hist.*, *Vita S. Ignatii* par Polanco, t. III, p. 403-404. Au Collège romain, où les cours supérieurs s'inauguraient en octobre 1553, la chaire de cas de conscience du P. Quentin Charlart ne groupait pas un pareil public; on voit néanmoins dans un document de 1563, que le nombre des auditeurs eût alors dépassé deux cents, si le local l'avait permis. *Monum. hist.*, *Vita S. Ignatii* par Polanco, t. III, p. 8; *Polanci complementa*, t. I, p. 422, 520.

Bref, à la mort de saint Ignace, l'enseignement public des cas de conscience se faisait dans presque tous les collèges. C'est ce qu'attestent les *Litteræ quadrimestres* de 1556, t. V, p. 995 (dans les *Monum. hist.*). Moins de dix ans après, une *formula acceptandorum collegiorum* établie par Lainez stipulait que toutes les fondations d'établissements comprenant au moins la rhétorique eussent à entretenir un professeur de cas de conscience : *ut unus lectionem casuum conscientiæ possit profiteri, ut sacerdotes illius regionis, qui parum erunt in iis versati, hac in parte quæ eis necessaria est, juvari possint, quo ipsi melius officium suum faciant ad divinam gloriam.* Dans Pachtler, t. I, p. 336.

4° *Influence sur le développement de la théologie morale.* — Pareille impulsion donnée à la fréquentation du sacrement de pénitence et à l'étude de la morale devait faire aux jésuites une réputation durable de confesseurs et de moralistes, réputation consacrée en quelque sorte par saint Pie V, lorsqu'en 1570 il confiait à la Compagnie l'important collège des Pénitenciers de Saint-Pierre. Sacchini, *Hist. Soc. Jesu*, p. III, l. VI, n. 1-8. Mais de plus, c'est là en grande partie qu'il faut voir la raison du développement pris alors par la théologie morale. On sait comment saint Charles Borromée, qui employait d'ailleurs les jésuites de Milan *ad dijudicandas conscientiæ obscuriores causas*, Sacchini, *loc. cit.*, l. I, n. 76, (voir la note de

Sassi dans *S. Caroli Bor. Orationes XII*, édit. d'Augsbourg, 1758, p. 55), et qui faisait le plus grand cas du *Directorium confessariorum* de Polanco (voir *Instruct. ad confessarios*, dans *Acta Eccl. Mediol.*, Lyon, 1683, t. I, p. 655), fit de la discussion méthodique des cas de conscience un élément essentiel des conférences ecclésiastiques instituées par lui et adoptées à son exemple par beaucoup d'évêques. *Ier Conc. prov. de Milan*, 1565, p. II, decr. 29; *Instructiones congreg. diœces.*, tit. 17-21, *Acta Eccl. Mediol.*, t. I, p. 21 et 543. En 1593 les franciscains introduisaient le même exercice dans leur enseignement. H. Holzapfel, *Manuale historiæ O. F. M.*, Fribourg, 1909, p. 503. Enfin les réguliers qui ne l'avaient pas encore, se le voyaient imposer peu après par Clément VIII et Urbain VIII. Voir art. CONFÉRENCES ECCLÉSIASTIQUES, t. III, col. 828. Ainsi se préparait, grâce au mouvement imprimé par les jésuites aux études casuistiques, cette floraison inouïe d'ouvrages de morale à laquelle devait assister le XVIIe siècle. Les protestations mêmes de Saint-Cyran, *Petri Aurelii Opera*, édit. Paris, 1642, t. II, p. 241-244, et de G. Hermant, *Véritez académiques*, Paris, 1643, p. 253 sq., puis d'Arnauld et de Pascal contre les méfaits des casuistes jésuites confirment indirectement la réalité de leur influence. Longtemps après, saint Alphonse de Liguori ne craindrait pas d'écrire : « En fait de morale, je ne cesserai de le répéter, ils ont été et ils sont encore les maîtres. » *Lettres*, Lille, 1888-1898, *Correspondance spéciale*, t. I, l. 10 : 30 mars 1756.

II. OBJET DE L'ENSEIGNEMENT MORAL. — 1° On pourrait être tenté de croire que l'intérêt des jésuistes, dans le domaine de la morale, se borne à la casuistique. Il n'en est rien. L'*enseignement théorique* est, comme il convient, à la base. Dès la philosophie, suivant les programmes d'études les plus anciens, une place importante est faite à l'*Éthique* d'Aristote. *Const.*, IV, XIII, 3, C; XIV, 3; *Monum. paedag.*, p. 616; *Ratio* de 1586, Pachtler, t. II, p. 134; *Ratio* de 1599, *Regulæ professoris philosophiæ moralis*, *ibid.*, t. II, p. 344; *Instit.*, t. II, p. 195, *Ratio* de 1632, Pachtler, t. II, p. 344. D'autre part, en théologie scolastique, le plan de la *Somme*, qui, dès l'origine, sert de guide aux professeurs préférablement aux *Sentences*, amène à traiter à fond les principes rationnels de la morale. *Ratio* de 1586, Pachtler, t. II, p. 77-79; *Ratio* de 1599, *Regulæ professoris scholasticæ theologiæ*, n. 7, *ibid.*, t. II, p. 302; *Instit.*, t. II, p. 185; *Ordinatio pro studiis superioribus*, du P. Piccolomini (1651), n. 8, *Instit.*, t. II, p. 229-230. Voir aussi Pachtler, t. IV, p. 486, 549.

2° Mais, à côté de ces études théoriques, il y a place, dans un système complet de formation sacerdotale, pour un enseignement pratique, qui, utilisant à titre de principes les conclusions des thèses spéculatives, en fasse l'application aux diverses éventualités de la vie réelle, et mette ainsi le futur prêtre en état de résoudre par raisonnement ou par analogie les problèmes concrets du for sacramentel. A vrai dire, nulle conscience préoccupée de reconnaître son devoir dans cet enchevêtrement de circonstances qu'est la trame d'une vie morale, ne saurait se dérober à l'exercice spontané ou savant de la *casuistique*. Voir R. Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité, Étude sur la casuistique stoïcienne*, Paris, 1884; Brunetière, *Une apologie de la casuistique*, dans *Revue des deux mondes*, 1er janvier 1885, p. 200; A. Molinier, *Les Provinciales de Blaise Pascal*, Paris, 1891, t. I, p. LVII; A. de la Barre, *La morale*, Paris, 1911, p. 114-120. — Mais combien cela est plus vrai de qui prétend diriger les autres! Comme le médecin doit joindre à l'étude des sciences médicales une formation thérapeutique, et comme le magistrat doit connaître la jurisprudence avec la législation, pareillement faut-il qu'un confesseur ajoute à la philosophie des mœurs une connaissance approfondie de la casuistique, cette morale appliquée. On l'avait compris dans l'Église depuis bien longtemps. Voir plus haut, col. 1070, et art. CASUISTIQUE, t. II, col. 1870. Aussi l'originalité des jésuites n'est-elle pas d'avoir inventé la casuistique; elle est seulement d'en avoir mieux marqué la place dans le cadre classique des disciplines théologiques.

3° Qu'on ne s'attende pas, d'ailleurs, à trouver ces deux objets de la morale, principes et applications, aussi parfaitement distincts chez les auteurs d'autrefois que chez ceux d'aujourd'hui. L'habitude de commenter au cours de théologie scolastique les questions de la *Secunda Secundæ* consacrées aux vertus morales, obligeait à fusionner dans l'enseignement spéculation et casuistique : d'où le caractère mixte d'ouvrages tels que le *De censuris* de Suarez, ou les traités *De justitia et jure* de Lessius, Lugo, et autres. Peut-être cette circonstance n'a-t-elle pas été sans influer sur l'allure générale prise par la théologie des jésuites, et sur sa préoccupation constante de garder le plus possible le contact avec le donné psychologique et moral.

III. MÉTHODE DE L'ENSEIGNEMENT MORAL. — Dans leur enseignement et dans les manuels qui en sont issus, l'ensemble des casuistes de la Compagnie de Jésus ne procèdent pas autrement que leurs devanciers, si ce n'est que très vite, à l'ordre alphabétique des *Sommes* antérieures suivies d'abord par eux, (Voir *Monum. pædag.*, p. 99, 869; *Monum. hist.*, *Polanci complementa*, t. II, p. 582 ; — les *Aphorismes* de Sa en sont une survivance), ils substituent l'ordre méthodique esquissé par le *Ratio (Ratio* de 1586, Pachtler, t. II, p. 119; *Ratio* de 1599, *Regulæ professoris casuum*, n. 2, *ibid.*, t. II, p. 324; *Instit.*, t. II, p. 192. Cf. Pachtler, t. III, p. 242-245), et adopté plus tard, à la suite de Busenbaum, par saint Alphonse de Liguori. A cela près, leur méthode n'offre rien de nouveau. *Analytique, rationnelle*, et, qu'on nous passe le mot, strictement *obligationniste*, elle s'efforce de répondre aux exigences de la casuistique.

1° Dans l'exposé didactique, c'est, sur chaque matière, l'application de règles générales, brièvement établies, à un certain nombre de cas-types, choisis parmi les plus usuels et les plus représentatifs. *Methodus illa et optima visa fuit et facillima, ut, in quavis materia seu dubio, in primis ex communi doctorum sententia respondeatur, quæ responsio ceu regula, quæpiam sit, ex qua deinde, quoties id fieri potest, — aut certe circa eam — casus aliquot particulares resolvantur, ut, secundum illos et responsionem dictam, alii similes, cum inciderint, resolvi possint.* Ces lignes de Busenbaum, *Medulla theol. mor.*, præf., pourraient être signées de tous ses confrères, car elles ne font que paraphraser les règles du *Ratio* relatives au cours de théologie morale : *Ratio* de 1586, Pachtler, t. II, p. 122; *Ratio* de 1599, *Regulæ professoris casuum.*, n. 4, t. II, p. 324; *Instit.*, t. II, p. 192. Cf. Maldonat, dans *Monum. pædag.*, p. 870.

Dans les recueils de cas, où la doctrine se présente sous forme de solutions de problèmes, le rôle de l'analyse est plus important encore. Là il ne s'agit plus d'énoncer des règles générales et de statuer sur des cas-types à peine circonstanciés, mais d'apprécier comme en une sorte de confession fictive des cas individuels, pris pour ainsi dire sur le vif, tels que pourrait les présenter un pénitent en chair et en os. On devine quel minutieux examen requiert une opération aussi délicate, où l'oubli de la moindre circonstance suffirait à fausser toute la solution; et l'on comprend, par suite, que la nécessité de préparer ou d'aider le confesseur à de telles dissections morales impose à la casuistique une subtilité en rapport avec les mouvantes combinaisons de l'activité humaine.

2° Usant à ce point de l'analyse, la méthode des casuistes jésuites est par le fait, comme celle des moralistes de tous les temps, plus rationnelle que proprement théologique. Les jansénistes et leurs amis le lui ont assez reproché. La morale chrétienne, selon eux, ne devait emprunter ses règles que de l'Écriture sainte, des maximes des Pères et des canons de l'Église. Il n'y avait, hors de là, que « philosophisme ». Arnauld, *De la fréquente communion*, Préf., *Œuvres*, t. XXVII, p. 99; Concina, *Apparatus ad theol.*, l. I, diss. II, c. II, n. 7-8; c. III, n. 4-6; c. V. — Avec autant de respect pour l'Écriture et la tradition (Zaccaria, *Diss. proleg.*, part. II), les jésuites sentent mieux, d'une part, l'impossibilité de trouver là tous les éléments d'une morale adaptée à la complexité du réel, et, de l'autre, la légitimité du raisonnement dans l'exposé des règles des mœurs et la solution des cas de conscience. « La raison en est, dirons-nous avec J. Hogan, que presque tous les devoirs de l'homme sont des devoirs naturels. Ils se rattachent, il est vrai, à un ordre plus élevé pour le chrétien, mais ils n'en conservent pas moins tous leurs traits originaux et caractéristiques. Cette doctrine, exposée en différents endroits par saint Thomas *Quodl.* IV, a. 13; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CVIII, a. 1, est admirablement développée par Suarez, *De legibus*, l. X, c. II, n. 20. Celui-ci remarque judicieusement que même les devoirs particuliers du chrétien découlent naturellement des faits de l'ordre surnaturel, tels qu'ils se sont produits et ont été manifestés à l'humanité. Au delà de ces étroites limites, tout ce que défend l'Évangile est également défendu par la loi naturelle, et tout ce qu'il prescrit dérive de la nature morale de l'homme. Par conséquent, le devoir moral, dans toutes ses parties, relève du jugement humain et lui est soumis, non comme à un arbitre suprême..., mais comme au moyen propre, voulu par Dieu, d'atteindre la vérité morale. » *Les études du clergé*, trad. Boudinhon, Paris, 2e édit., p. 262. Cf Cano, *De locis theol.*, l. VIII, c. VII, concl. 2.

3° Enfin, toute orientée vers le confessionnal, la casuistique se tient systématiquement sur le terrain des obligations auxquelles s'étend le for sacramentel : à ce troisième article de la méthode les auteurs de la Compagnie de Jésus restent aussi d'ordinaire scrupuleusement fidèles. Aux ascètes et aux mystiques les traités de perfection chrétienne, dont la production ne chôme guère dans la Compagnie. Eux, casuistes écrivant pour les confesseurs, se bornent à tracer les limites du devoir, à circonscrire la zone du péché. Que cela suffise à fournir une règle adéquate de vie morale, ils sont bien loin de l'imaginer. Ils savent qu'en sa qualité de médecin et de guide le prêtre ne doit pas laisser les âmes s'installer délibérément sur cette frontière du permis et du défendu; mais ils savent aussi que, comme juge, rien ne le dispense de connaître le sens exact des lois de Dieu, rien ne l'autorise à en majorer la portée. Voilà dans quelle pensée ils croient tout à la fois se rendre utiles aux âmes et servir la science des mœurs en distinguant avec soin le domaine des préceptes de celui des conseils. Voir J. Hogan, *ibid.*, p. 289; L. Bail, dans Zaccaria, *Diss. proleg.*, part. III, c. I.

Telle a été, durant les deux premiers siècles, la méthode constante des moralistes jésuites. Nous avons cité de préférence Hermann Busenbaum, parce que sa *Medulla theologiæ moralis*, rééditée environ 200 fois avant de servir de base à l'œuvre de saint Alphonse, peut être regardée comme le manuel type. Mais avant lui Sanchez, Filliucci, Laymann...; après lui, — et d'ailleurs d'après lui; — Lacroix, Mazzotta, Reuter... s'inspirent exactement des mêmes conceptions. Tout leur effort, redisons-le, va, dans le sens où déjà l'on travaillait avant eux, à organiser la casuistique en une discipline scientifique nettement différenciée et bien homogène, distincte à la fois de la théologie scolastique et de la théologie ascétique ayant pour objet spécifique l'étude des devoirs du chrétien; bref, à fondre ensemble le contenu pratique de la *Somme* de saint Thomas et des *Sommes de cas de conscience*, pour constituer ce que nous appelons aujourd'hui, ce que dès 1591 Henriquez appelait la *théologie morale*. Ce long effort devait être couronné dans la personne de saint Alphonse de Liguori, qui, sur la question de méthode, ne diffère en rien de Busenbaum et de Lacroix.

Après le rétablissement de la Compagnie, 1814, l'activité de ses moralistes continua de s'exercer dans la même direction. Le *compendium* de Gury, 1850, où tant de prêtres se sont préparés à entendre les confessions n'est en somme qu'un résumé de saint Alphonse dans le cadre de Busenbaum, véritable « *Medulla Alphonsiana.* » Plus étendu, plus soucieux de remonter aux sources, plus personnel aussi et par conséquent plus contestable, l'*Opus theologicum morale* d'Antoine Ballerini, publié en 1889-1893 par Palmieri, ne veut être autre chose, au point de vue méthode, qu'un large commentaire de Busenbaum, en parfaite harmonie avec celui de Lacroix. Même formule générale chez Bucceroni, Génicot, Noldin.

Mais, parallèlement à ce grand courant casuistique, une autre tendance s'est fait jour depuis quelques années. Dès le milieu du XIXe siècle, sous l'influence peut-être du renouveau thomiste qui caractérise cette époque, divers auteurs avaient cherché, en Allemagne surtout, à donner à la théologie morale une formule plus largement organique, en réintégrant dans son cadre les éléments théoriques et ascétiques que le travail des siècles précédents en avait dissociés. La *Theologia moralis* de Lehmkuhl, parue en 1883 et souvent rééditée depuis lors, répond à cette pensée. La méthode n'y est certes pas moins rationnelle que dans les ouvrages dont nous venons de parler; au contraire, une plus grande rigueur a été introduite dans le raisonnement, une suite plus logique observée dans le plan, où l'ordre positif du *Décalogue*, traditionnel depuis le XVe siècle, a fait place à l'ordre aristotélicien des *vertus*, plus satisfaisant pour l'esprit. Mais on y reconnaît d'autre part la préoccupation très sensible de préparer le prêtre à sa mission de docteur et de directeur autant qu'à son rôle de confesseur, et le souci d'envisager les questions dans une perspective élargie, plus adéquate à la vie chrétienne totale. Le P. Lehmkuhl a exposé ses idées sur la théologie morale dans *The catholic Encyclopedia*, New-York, t. XIV, 1912, p. 601. Actuellement cette tendance, qui est celle de la *Nouvelle revue théologique*, organe des R. P. Jésuites de Louvain, ne se trouve nulle part mieux représentée que dans le traité de morale, en cours de publication, du R. P. A. Vermeersch, professeur à l'Université grégorienne depuis 1919, après avoir enseigné longtemps au scolasticat de Louvain. Le titre de cet ouvrage, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, est à lui seul un programme.

IV. Esprit de la doctrine morale. — 1° *Mentalité des moralistes jésuites.* — Dans son livre *De l'existence et de l'institut des jésuites*, 1844, c. III, le P. de Ravignan définit l'esprit doctrinal de la Compagnie de Jésus par « la tendance à garder les droits de la liberté humaine et de la raison. » Cette vue générale, développée par le P. Matignon dans une série d'articles (voir la *bibliographie*), est certainement très exacte, mais elle demande à être complétée. On pourrait songer d'autre part au terme d' « anthropocentrisme » dans lequel l'abbé H. Bremond incline à résumer l'attitude des jésuites en spiritualité, cette haute morale, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III,

p. 31, 113-117, 134, 136-138...; *Revue d'ascétisme et de mystique*, 1922, p. 420 sq. Pour discutable que soit le mot, l'idée qu'il porte n'est certes pas à écarter tout net ; mais il n'y aurait là encore, relativement du moins aux moralistes, qu'une face de la réalité en ce sens que les jésuites, comme tous les théologiens scolastiques d'attache aristotélicienne sont en morale foncièrement eudémonistes. — Renonçant pour notre compte à la séduction des synthèses simplificatrices, nous nous contenterons de caractériser les moralistes jésuites en esquissant ici les lignes maîtresses de leur mentalité professionnelle, avant d'indiquer, dans la section suivante, leurs thèses les plus représentatives.

Si c'est au jeu que se trahissent les caractères, c'est plus encore dans la polémique que s'accusent les tempéraments intellectuels. Quelle est donc l'attitude des jésuites dans les controverses doctrinales qui remplissent les deux premiers siècles de leur histoire?

1. Tout d'abord, en réaction contre la tendance protestante à réduire la vie chrétienne à une pure religion de l'esprit, ils manifestent un *sacramentalisme* résolu. On a pu se convaincre déjà de leur zèle à propager la confession. Voir col. 1069. Leurs efforts en faveur de la communion fréquente sont bien connus également. Voir art. COMMUNION, t. III, col. 532. Ils montrent par là à quel point ils comptent sur la grâce sacramentelle comme levier moral, et quelle disproportion ils mettent, dans la vertu du sacrement, entre l'efficacité *ex opere operato* et l'influence, qui doit être cependant sauvegardée, des dispositions du sujet : très loin en cela du pur moralisme stoïcien que leur ont reproché des critiques superficiels. Ils pourront être combattus sur ce point au nom des principes tout opposés de Saint-Cyran et d'Arnauld; ils n'en maintiendront que plus fermement leur point de vue, persistant à considérer avec le concile de Trente, dans l'absolution du prêtre un miséricordieux appoint à l'insuffisance intrinsèque de l'attrition, Denzinger-Bannwart, n. 898 et 915, et dans l'Eucharistie, non pas une récompense accordée à la vertu, mais l'*antidotum quo liberemur a culpis quotidianis. Ibid*, n. 875.

2. Absolument contraires, en second lieu, au sévère pessimisme que ses partisans cherchent à recommander de saint Augustin, et au déterminisme mystique qui en découle, ils résolvent par un franc *optimisme*, ainsi que l'a exposé l'article précédent, le double problème des conséquences de la chute originelle et des secours offerts en vue du salut. Avec saint Thomas ils refusent d'admettre que l'homme ait été atteint *in suis naturalibus* par le péché d'Adam. Ils ne croient donc pas que notre nature historique, privée seulement des dons gratuits, soit proprement mauvaise en soi, et ils soutiennent tout spécialement, avec Molina, qu'elle a conservé, non pas, en vérité, *intègre*, mais pourtant *complète*, la liberté sans laquelle leur paraîtrait vain le mot de responsabilité. Corrélativement, concevant, de la part de Dieu, la création de l'homme, non pas comme la volonté de glorifier en tel ou tel la divine Miséricorde et en tel autre la souveraine Justice vindicative, mais comme la manifestation en chacun d'une profusion d'amour, ils tiennent essentiellement à maintenir au-dessus de toute atténuation l'universelle Providence salvifique et le don offert à tous les hommes, en chaque acte moral, d'une grâce vraiment suffisante pour faire le bien.

3. C'est par l'effet de ce sain optimisme, et à l'imitation, du reste, du Bon Pasteur de l'Évangile, qu'ils inclinent plutôt à la mansuétude qu'à la sévérité. Le joug du Seigneur n'est-il pas doux? Et, si la voie est étroite qui conduit au salut, le meilleur moyen d'y ramener le pécheur n'est-il pas encore de l'envelopper de bonté? De là vient qu'à l'encontre du rigorisme janséniste, ils professent un souverain *respect des consciences*, s'interdisant scrupuleusement d'imposer aux âmes la moindre obligation incertaine. *Etsi erramus modicam paenitentiam imponentes, nonne melius est propter misericordiam rationem reddere quam propter crudelitatem ?* lisait-on dans Gratien, *Decret.*, p. II, caus. XXVI, q. VII, c. 12 : *Alligant.* Saint Raymond de Peñafort avait dit à son tour : *Non sis nimis pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non constat. Summa*, l. III, tit. XXXIV, § *Quid de venialibus.* Et Gerson : *Ne sint* [*theologi*], *faciles asserere actiones aliquas aut omissiones esse peccata mortalia*, .. [*cum*] *per tales assertiones publicas nimis duras... nequaquam eruantur homines a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia desperatius, immergantur. De vita spir.*, lect. IV, cor. 11. De son côté saint Antonin répétait : *Si vero non potest* [*confessarius*] *clare percipere utrum sit mortale,... potius videtur absolvendum. Summa*, p. II, tit. IV, c. 5, § 8. C'est donc en harmonie avec la tradition des grands moralistes leurs prédécesseurs, que les jésuites entrent eux-mêmes dans l'esprit de cette règle du *Ratio studiorum : Ita suas confirmet opiniones* [professor casuum conscientiæ], *ut, si qua alia fuerit probabilis et bonis auctoribus munita, eam etiam probabilem esse significet. Ratio* de 1599, Pachtler, t. II, p. 324. Cf. *Ratio* de 1586, *ibid.*, p. 122. Du reste, souvent très durs pour eux-mêmes, ils savent, en chaire et dans leurs entretiens ou leurs livres spirituels, parler le langage ferme ou sévère qui sied au directeur ou au prédicateur, le langage d'un Lallemant, d'un Bourdaloue. Mais rentrés dans leur confessionnal ou penchés de nouveau sur leurs traités de casuistique, on les retrouve tous, à bien peu d'exceptions près, imbus du même esprit. Autant ils ont d'exigences pour les âmes déjà avancées, autant ils prennent garde de rebuter les pécheurs en leur demandant trop. Si nous avions les cahiers rédigés par Lallemant et Bourdaloue du temps que l'un et l'autre enseignaient les cas de conscience, nul doute qu'ils nous découvriraient en doublure de ces austères ascètes des casuistes aussi soucieux que tout autre de ne majorer aucune obligation.

4. Enfin, en opposition avec le fixisme des réformateurs archaïsants, ils revendiquent pour la morale le droit à un certain *progressisme*. Très caractéristique avait été chez saint Ignace le souci de s'adapter, en tous les domaines où c'était possible, aux conditions faites par les circonstances. En matière d'enseignement théologique, par exemple, après avoir recommandé de suivre saint Thomas, ce qui marquait déjà un progrès, comme par crainte de faire *dater* son œuvre, le saint avait expressément réservé l'adoption éventuelle de quelque manuel répondant mieux aux besoins de l'avenir. *Const.*, IV, XIV, 1, B. Cf. col. 1014. Un mot de Lainez, cueilli au hasard des Actes du concile de Trente, et relatif à la discussion sur la réforme disciplinaire, 10 juillet 1562, trahit le même sens de l'adaptation en un sujet qui touche de près à la morale. *Il en est des réformes comme des remèdes : elles doivent, pour servir répondre aux besoins du sujet. C'est la pensée de saint Bernard lorsqu'il dit dans le* De Dispensatione, *qu'à côté des devoirs absolus il y en a de relatifs, comportant adaptation à la qualité des personnes, au milieu et au temps. Ainsi dans l'élaboration d'une réforme doit-on moins se régler sur la pratique de l'antiquité et même sur les exemples des saints que sur les nécessités présentes et sur les moyens de faire renaître actuellement la ferveur.* Theiner, *Acta Concilii Trid.*, t. II, p. 660. On retrouvera la même inspiration dans le texte fameux de Valère Regnault, qui scandalisait si fort Arnauld, *La théologie morale des jésuites*, *Œuvres*, t. XXIX, p. 74, Pascal, *Cinquième Provinciale*, *Œuvres*, t. IV, p. 316, et Nicole [Wendrock], *Note V* à cette *Provinciale*, mais qu'eussent signé tous

les jésuites : « *In definiendis quidem circa credenda occurrentibus difficultatibus, quo antiquiores fuerint authores, eo majoris ponderis censeri ipsorum placita.. In dirimendis tamen controversiis circa agenda enatis, potiorem ex adverso haberi rationem doctorum recentiorum, quos constiterit excelluisse in doctrina, ac diligentes exstitisse in evolvendis et expendendis aliorum sententiis, atque ponderandis de novo emergentibus agendorum... circumstantiis...* [*Etenim*] *potiores partes merito tribuuntur recentioribus, qui præsentium temporum morumque conditiones perspectas habent.* » *Praxis fori pænitentialis*, præf. Cf. Sanchez, *In Decal.*, l. I, c. IX, n. 11; Cellot, *De hierarchia*, l. V, c. XVI, p. 714; Lallemant, *La doctrine spirit.* p. 166, cité par Bremond, *loc. cit.*, t. V, p. 51; Nouet, *Réponses aux Lettres Provinciales*, XIX[e] Imposture; Daniel, *Entretien de Cléandre et d'Eudoxe*, III : dans *Recueil de divers ouvrages...*, t. I, p. 375-381. — Ceci trouve surtout son application dans le domaine des relations sociales, où le flux perpétuel des institutions et des mœurs, en modifiant constamment la donnée des problèmes moraux, oblige par contre-coup les casuistes à un continuel travail de mise au point. Voir les articles du professeur Brants sur les efforts faits par Lessius en ce sens, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1912, t. XIII, p. 73 sq., 302, 306 sq. Voir également ici même l'art. COMMERCE, t. III, col. 397, et, d'un point de vue plus général, J. Hogan, *Les études du clergé*, trad. Boudinhon, Paris, 2[e] édit., p. 299-300.

2° *Tendance bénigne qui résulte de cette mentalité.* — On sait que dans l'histoire de la casuistique les deux premiers tiers du XVII[e] siècle, si on les compare à un passé assez lointain ou, par contre, à la période immédiatement suivante, s'en distinguent par une tendance à plus de largeur dans l'appréciation morale. Inaperçue ou mal discernée de beaucoup de contemporains, cette orientation ne pouvait échapper à des archaïsants de la nuance de Jansénius et de Saint-Cyran, et, de bonne heure, elle était imputée aux jésuites sous le nom de « morale relâchée ». Abordant, dans ses *Véritez académiques*, Paris, 1643, p. 98, le chapitre de la morale des jésuites, Godefroy Hermant y énonçait sans ambages la thèse qu'avait insinuée déjà *Petrus Aurelius*, et qu'allait développer Arnauld dans la *Théologie morale des jésuites*, 1643, en attendant que Pascal l'immortalisât par ses *Provinciales*. « Voicy, disait-il, la principale pierre d'achopement, le piège qui surprend la crédulité des peuples, le poison sucré qui corrompt les esprits en les flattant, le charme trompeur qui desguise les rigueurs de la justice divine, en un mot une des plus certaines causes de la dépravation de ce dernier siècle. Car sans faire iniure à la Vérité, il m'est permis de nommer ainsi la Théologie Morale des Jésuites, et de déplorer avec tant de gens de bien toutes les estranges nouveautez, qui mettent l'Église en trouble en promettant le repos aux mauvaises consciences. »

Il y avait dans cette accusation une double erreur. — On n'était pas fondé, d'abord, à qualifier la morale de ce temps de *poison corrupteur*. Ni les jésuites ni aucun autre moraliste n'avaient jamais songé, sinon dans l'imagination passionnée de leurs adversaires, à une entreprise de dépravation, fût-ce même sous la forme atténuée présentée avec plus d'esprit que de vérité psychologique dans la *Cinquième Provinciale*. Cf. Daniel, *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, II, dans *Recueil*, t. I, p. 326-343; et, indépendamment des intentions, à n'examiner que la seule doctrine des casuistes, il était non seulement très exagéré mais inexact, — abstraction faite, du moins, des principes jansénistes, — que cette doctrine « promît le repos aux mauvaises consciences. » En réalité, quand on étudiera d'une manière objective et complète l'histoire de la morale en cette période, on verra que le terme de *laxisme*, aujourd'hui reçu, convient assez mal à la tendance indulgente qu'on désigne par là. Al. Brou, t. I, p. 416. « La société changerait de face, dit justement de Maistre, si chaque homme se soumettait à pratiquer seulement la morale d'Escobar, sans jamais se permettre d'autres fautes que celles qu'il a excusées. » *De l'Église gallicane*, l. II, c. XI.

La seconde erreur des adversaires des jésuites, c'était de dénoncer ceux-ci comme incarnant *à eux seuls* le mouvement dont se choquait l'archaïsme, alors qu'ils n'en étaient, de fait, ni les premiers, ni les seuls, ni les plus extrêmes représentants. Qu'ils n'aient pas été les premiers, il suffit, pour s'en convaincre, de lire sous la plume de Lainez, *De usura*, n. 5, dans *Disput. Tridentinæ*, édit. Grisar, t. II, p. 230, et d'Henriquez, *Summa theol. mor.*, 1591, præf., des plaintes circonstanciées touchant l'excessive facilité de plusieurs confesseurs à absoudre; de se reporter à titre documentaire, aux attaques de Luther, de Mélanchton, de Chemnitz, contre « les opinions inextricables des théologastres », véritables *conscientiarum cauteria*, sûrs moyens de « désapprendre le Christ. » Ainsi parle Mélanchton dès 1521; cf. *Corpus reformatorum, Melanchtonis Opera*, 1834, t. I, p. 312. Qu'au XVII[e] siècle ils n'aient pas été les seuls, la preuve en est, obvie, dans les noms de Jean Sanchez, Diana, Léandre du Saint-Sacrement, Zanardi, Pasqualigo, Th. Hurtado, Vidal, Verricelli, Cassien de Saint-Élie, Caramuel et autres parrains des propositions censurées par Alexandre VII et Innocent XI. Enfin, que les plus indulgents d'entre eux se tiennent bien en-deçà de la plupart des auteurs immédiatement cités, c'est l'évidence même pour qui a jeté les yeux sur des apologies telles que l'*Opusculum* d'Amædeus Quimenius.

A cet égard, soit dit en passant, prendre comme base comparative les condamnations de l'*Index* risquerait de mener à des conclusions irréelles. Entre la *Théologie morale* de Caramuel, qui n'a jamais été condamnée, et le *Cursus theologicus* d'Amico, qui l'a été pour trois opinions contestables (Reusch, t. II, p. 315), la hardiesse d'indulgence n'est pourtant que chez le premier. On peut se demander lequel est le plus bénin de Bauny, l'ami du saint cardinal de La Rochefoucauld, condamné par décret du 26 octobre 1640, ou du dominicain Candido, dont les *Illustriores disquisitiones*, blâmées pour leur largeur par le général de l'Ordre. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 580, ne furent néanmoins l'objet d'aucune censure. A tort ou à raison, les jésuites se sont souvent plaints, depuis Delrio, † 1608, (cf. Amædeus Guimenius, *Opusculum, Tr. de fide*, prop. 14), jusqu'à Faure, † 1779, (cf. Reusch, t. I, p. 178; t. II, p. 444, 505), que l'influence prépondérante des frères prêcheurs au Saint-Office et à l'Index contribuât à attirer sur eux la sévérité de ces congrégations, si bien qu'en 1696, plusieurs émettaient le vœu suivant, bien significatif : *ut Congregatio* [*generalis*] *supplicaret summo Pontifici, ne in posterum esset penes Patres Dominicanos arbitrium approbandi vel reprobandi libros nostrorum auctorum.* Cf. Astrain, t. VI, p. 355.

Ces réserves faites, — et on notera que les historiens tendent de plus en plus à les faire : voir nommément H. Bœhmer, *Les jésuites*, trad. G. Monod, Paris, 1910, p. 236, et surtout l'introduction de Monod lui-même, p. XLIV, — il est hors de doute qu'un certain nombre de jésuites ont parfois incliné à l'excès vers l'indulgence, et donné ici ou là dans le défaut de la morale bénigne, à laquelle les disposait plus que d'autres la mentalité décrite au paragraphe précédent. Les plaintes répétées des généraux, dont il sera question plus loin, ne permettent aucune hésitation à ce sujet, même en y faisant la part de l'hyperbole parénétique. Voir Astrain, t. VI, p. 146; Al. Brou, t. I, p. 411. — Bauny,

Pellizzari, Fagundez, Tamburini, Gobat, Casalicchio, Benzi, sont ceux qu'il convient surtout d'ajouter à la liste de casuistes trop bénins signalés précédemment, en y joignant les apologistes Pirot, Moya et Mendo, souvent entraînés, dans leur réaction contre le jansénisme, à dépasser le juste milieu dans l'appréciation des opinions en conflit. Ce qu'il y a de plus fâcheux, chez ces auteurs, ce n'est pas encore le fait des erreurs particulières qui leur ont échappé et qu'on retrouve çà et là parmi les propositions condamnées sous Alexandre VII et Innocent XI. A qui se scandaliserait qu'un moraliste catholique pût se tromper dans la solution de problèmes aussi ardus que le sont certains cas de conscience, on redirait volontiers ces mots de Jean Azor : *Souvenez vous qu'en un domaine aussi vaste, en un tel dédale d'opinions diverses, l'homme ne peut prétendre éviter tout faux pas : je suis homme et c'est chose bien humaine que l'erreur. Instit. mor.*, Præf. Il n'est probablement aucun théologien qui, en morale comme ailleurs, n'ait payé son tribut à cette infirmité humaine. Saint Antonin lui-même, un maître pourtant, se trouve représenté dans la liste des propositions censurées par Alexandre VII. Bien plus regrettable est l'illusion fondamentale en vertu de laquelle les casuistes dont il s'agit, obsédés pour ainsi dire par l'idée de probabilité, et impuissants à discerner une limite pratique entre probabilité et certitude, victimes aussi d'un trop grand désir de « diminuer » les péchés, tendent à se contenter, pour maintenir aux consciences leur liberté, de raisons plus ingénieuses que solides et d'autorités insuffisantes. *Dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, prudenter agimus.* Cette thèse de Tamburini, *Explic. decal.*, l. I, c. III, § 3, n. 3, qui ne diffère que par un mot de la 3e proposition d'Innocent XI, prêterait, telle quelle, à de graves abus; et si son auteur, par une heureuse inconséquence de son sens moral, n'en tire pas dans le concret toutes les hardiesses qu'on lui a reprochées, il est sans excuse de livrer à d'autres comme règle d'action une formule aussi critiquable.

Pareil *bénignisme* n'est d'ailleurs le fait que d'une minorité d'auteurs jésuites. On s'en rendra compte en parcourant l'ouvrage où le P. Jean Pollenter indiquait les positions communes dans la Compagnie par rapport aux propositions condamnées : *Sexaginta quinque propositiones nuper a SS. D. N. Innocentio XI proscriptæ, a Societatis Jesu theologis diu ante... consensu communissimo rejectæ.* Louvain, 1689. Deux textes de saint Alphonse ont ici leur place. Le premier est emprunté à une lettre du 30 mars 1756, déjà mentionnée : « Les opinions des jésuites, écrivait le saint, ne sont ni larges ni rigides, mais dans le juste milieu. Et si je soutiens quelque opinion rigide contre tel ou tel écrivain jésuite, je le fais presque toujours en m'appuyant sur l'autorité d'autres écrivains de cette Compagnie. » *Lettres*, Lille, 1888-1898, *Correspondance spéciale*, t. I, l. 10. Le second est une liste de moralistes *classiques*, donnée par le saint docteur dans la 4e édition de sa *Théologie morale*, 1760, l. I, n. 87 : on y voit figurer Molina, Suarez, Valentia, Vasquez, Lessius, de Coninck, Lugo, Cardenas, Sa, Tolet, Azor, Sanchez, Layman, Castropalao, en tout 14 jésuites sur 26 auteurs postérieurs au concile de Trente.

Pour solidariser l'ordre entier avec ses casuistes les plus imprudents, les polémistes anciens faisaient volontiers valoir l'unité de doctrine prescrite par l'Institut de la Compagnie et assurée par la révision obligatoire de toutes les publications de ses membres. Déjà utilisé par Pascal (*cinquième* et *neuvième Provinciales*, *Œuvres*, t. IV, p. 299; t. v, p. 195, qui l'a trouvé dans les *Véritezacadémiques* d'Hermant, 1643, p. 108, 275), cet argument forme une des pièces maîtresses de l'échafaudage juridique dressé par les Parlements aux procès de 1762. Mais aucun historien ne le prendrait aujourd'hui au sérieux. Sans doute, pareillement à ce qui existe dans tous les groupements religieux, dans ceux-là mêmes qu'aucun lien d'école n'attache à la lettre de tel ou tel docteur (voir par exemple pour les lazaristes, S. Vincent de Paul, *Correspondance*, édit. Coste, t. III, p. 329; pour Saint-Sulpice, *Correspondance de M. Tronson*, t I, p. 247), les constitutions de saint Ignace prescrivent l'unité dans la doctrine : *Const.* III, I, 18, O ; IV, v, 4; XIV, 1 ; VIII, I, 8, K. Cf. *Regulæ provincialis*, 54, *Instit.*, t. II, p. 82; *Congreg.* V (1594), decr. 6, 50, *ibid.*, t. I, p. 545, 555; *Ratio* de 1599, *Regulæ communes professorum facultatum superiorum*, n. 6, Pachtler, t. II, p. 288; *Instit.*, t. II, p. 181, etc. — Mais cette prescription, dans la pensée du législateur, ne vise qu'à assurer l'orthodoxie de l'enseignement et l'union des religieux entre eux. Elle est donc compatible avec la liberté dans la mesure où celle-ci ne nuit pas aux deux buts cherchés. C'est ce qui ressort du catalogue de propositions libres annexé au *De delectu opinionum* d'Aquaviva, 1613, Pachtler, t. III, p. 31. — Quant à l'institution des réviseurs, *Const.* III, I, 18; *Regulæ revisorum generalium*, *Instit.*, t. II, p. 61; *Congreg.* X, d. 11, *ibid.*, t. I, p. 636, — garantie nécessaire et moralement suffisante contre des écarts de doctrine de la part des écrivains, ce serait manifestement lui attribuer une vertu chimérique, incompatible avec l'aléa humain, que d'y voir le contrôle minutieux et infaillible d'une sorte de crible automatique. Cf. Caussin, *Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1644, p. 107; Pallavicini, *Vindicationes societatis Jesu*, Rome, 1649, p. 195; Daniel, *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, II, dans *Recueil*, t. I, p. 329; *Réponse au livre intitulé Extraits des assertions*, t. III, p. 100-170; de Ravignan, *De l'existence et de l'Institut des Jésuites*, c. III; J. Brucker, art. IGNACE DE LOYOLA, t. VII, col. 730. En revanche elle permet d'apprécier l'importance attachée dans la Compagnie à la sûreté de la doctrine et renseigne ainsi sur un aspect peu connu de l'esprit de la morale des jésuites.

3° *Réaction des supérieurs de l'Ordre contre la tendance au bénignisme.* — Avant qu'aucun polémiste ait songé à exploiter le thème de la « morale relâchée », le général Aquaviva (1581-1615), dans l'*Instructio pro superioribus*, 1597, fait cette recommandation intéressante à l'adresse des confesseurs : *Dent operam ut pestiferas quasdam et nimis laxas opiniones penitus evellant...*, etc. *Instit.*, t. II, p. 299. A relever également les mesures prises par le même général touchant les thèses du tyrannicide et de la légèreté de matière *in sexto*. Il y aura lieu d'y revenir à la section suivante. D'autres documents d'Aquaviva et de ses prédécesseurs relatifs à la prudence à apporter dans le choix des opinions, ne visent pas spécialement la morale. Beaucoup plus remarquable, en raison de sa portée précise, est la circulaire de Vitelleschi (1615-1645) du 4 janvier 1617. En voici le passage essentiel : *Nonnullorum ex Societate sententiæ in rebus præsertim ad mores spectantibus plus nimio liberæ, non modo periculum est ne ipsam evertant, sed ne etiam Ecclesiæ Dei universæ insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio perficiant, ut qui docent scribuntve, minime hac regula et norma in delectu sententiarum utantur : « Tueri quis potest. — Probabilis est. — Authore non caret; » verum ad eas sententias accedant, quæ tutiores, quæ graviorum majorisque nominis doctorum suffragiis sunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere et prodesse valeant, non vastare, non perdere.* » *Corpus Institutorum S. J.*, Anvers, 1702, t. II, p. 749.

Sans insister sur l'*Ordonnance* de Piccolomini (1649-

1651) *pro studiis superioribus*, 1651, qui, dans un lot de propositions à proscrire de l'enseignement, en insère quelques-unes concernant la morale, *Instit.*, t. II, p. 235; Pachtler, t. III, p. 94, il convient de souligner, par contre, le geste très caractérisé de la *Congrégation* X (1652), réclamant à l'avance du général qu'elle a mission d'élire, l'efficace répression de la tendance au laxisme : cf. Astrain, t. VI, p. 145. Quelle satisfaction reçut ce vœu, on le voit par deux lettres de Nickel (1652-1664) qui fut élu : l'une adressée au provincial de la province de France le 22 juillet 1656, cf. *Réponse au livre intitulé : Extraits des assertions*, t. III, p. 173, l'autre, beaucoup plus importante, écrite le 29 mai 1657 pour toute la Compagnie, Pachtler, t. III, p. 102. Par allusion se trouve signalé dans cette dernière lettre un troisième document remontant au 4 juillet 1654, et spécialement destiné aux réviseurs. Comme la précédente, la *Congrégation* XI (1661), dans son décret 22e, se préocupe sérieusement de la question. *Instit.*, t. I, p. 642. (Rapprocher le document donné par Pachtler, t. III, p. 393). Oliva (1664-1681) de son côté y revient à quatre reprises différentes, 2 décembre 1662, 30 avril 1667, 16 janvier 1676, 10 août 1680, cf. Pachtler, t. III, p. 104, 108, 114, 118, — cherchant le juste milieu entre un bénignisme exagéré et l'excès inverse du probabiliorisme. Enfin, les *Congrégations* XII (1682) et XIV (1696), l'une dans son décret 28e, l'autre au décret 5e, *Instit.*, t. I, p. 655, 670, reprennent à leur compte la fermeté de leurs devancières, satisfaites d'ailleurs, et au delà, par l'attitude de Thyrse Gonzalez (1687-1705). — Après avoir rappelé, dans un de ses écrits, la même série de documents, Gabriel Daniel concluait : « On ne peut mieux connaître l'esprit d'un corps, surtout tel que celui des jésuites, où le gouvernement est monarchique, que par les ordonnances de ceux qui le gouvernent et par les règlements portés par les assemblées générales composées des supérieurs et des membres les plus considérables. » *Seconde lettre au P. Serry*, dans *Recueil*, t. II, p. 389.

V. Thèses caractéristiques. — Il suffit de parcourir la table des *Extraits des assertions* pour se faire une idée de la morale des jésuites telle que la décrivaient les plumes jansénistes dès le temps d'Arnauld. Tout y est groupé sous les chefs suivants : probabilisme, péché philosophique, ignorance invincible, simonie, blasphème, sacrilège, magie, astrologie, irréligion, idolâtrie, impudicité, parjure, prévarication, vol, compensation occulte, homicide, parricide, suicide, régicide. Moins hardies dans l'invraisemblance, du moins depuis le XIXe siècle, les publications protestantes ramènent volontiers les choses à trois points de repère : probabilisme, purification de l'intention, restriction mentale. Zöckler, dans *Realencyklopädie*, 3e édit., t. VIII (1900), p. 761. — De tout cela il n'y a guère à retenir, ainsi qu'on le verra plus loin, que les thèses relatives à l'ignorance invincible et au probabilisme. Touchant le rôle de l'*intention* dans la moralité, rien ne fonde les insinuations de la *Septième Provinciale* (Pascal, *Œuvres*, t. V, p. 85), rien ne distingue l'enseignement des jésuites de celui des autres moralistes catholiques. Cf. Maynard, t. I, p. 316; P. Bernard, *Études religieuses*, 1904, t. C, p. 357; Al. Brou, t. I, p. 376. Il en est de même pour ce qui concerne la *restriction mentale*. A ce vieux reproche anglican souvent renouvelé, le P. Daniel a finement répondu par une simple substitution, dans la *Neuvième Provinciale*, d'auteurs étrangers à la Compagnie aux jésuites cités par Pascal. *Seconde lettre au P. Serry*, dans *Recueil*, t. II, p. 385. Et quant au *tyrannicide*, outre qu'il faudrait n'avoir pas lu Mariana, *De rege et regis institutione*, Tolède, 1599, pour ignorer les nuances dont s'entoure sa pensée, faire de lui le porte-parole de son ordre, ce serait oublier qu'aucun de ses confrères ne l'a suivi dans la partie critiquable de sa doctrine, et que la Compagnie s'en est formellement désolidarisée par le décret du P. Aquaviva, du 1er août 1614. Pachtler, t. III, p. 47; *Instit.*,. t. II, p. 5. Voir Tyrannicide et ci-dessus col. 1062.

Il y a pourtant dans l'enseignement moral des jésuites quelques thèses caractéristiques : doctrines catholiques, d'une part, défendues avec une fermeté spéciale contre des penseurs hétérodoxes ou suspects; ou bien opinions libres particulièrement accentuées en raison de controverses d'écoles; ou encore positions imposées par l'autorité de l'Ordre. Les plus importantes sont relatives aux conditions de la responsabilité et à la formation de la conscience douteuse, deux points touchant au vif la vie morale et la pratique de la confession.

1° *Doctrine sur la responsabilité.* — Malgré l'état d'enfance où se trouve encore l'histoire ancienne de la théologie morale, on peut dire en gros que la scolastique avait tâtonné durant des siècles avant de réussir à élaborer une théorie intégrale et cohérente de la responsabilité. Héritière de conceptions morales augustiniennes et aristotéliciennes convergeant vers un amoindrissement des conditions subjectives de la moralité au profit de ses conditions objectives, il était impossible qu'elle ne cherchât pas, consciemment ou non, à s'en dégager. Mais cette lente et obscure épuration encore peu perceptible à l'époque de Gerson et de saint Antonin, achevait à peine de s'accomplir au milieu du XVIe siècle, grâce surtout à l'influence de la première génération des dominicains de Salamanque et à la nécessité de réagir contre certaines idées de Luther. Survenant à ce moment, libres par conséquent de tout lien d'école qui les enchaînât au passé, très en garde d'ailleurs contre le péril protestant et plus généralement contre l'esprit d archaïsme, les jésuites ne pouvaient que soutenir, sur cette question de la responsabilité, une doctrine opposée à celle des archaïsants. C'est pourquoi ils insistent particulièrement sur la nécessité de l'*advertence actuelle*. « Pour pécher et se rendre coupable devant Dieu, dit Bauny, il faut savoir que la chose que l'on veut faire ne vaut rien, ou au moins en douter, craindre, ou bien juger que Dieu ne prend plaisir à l'action en laquelle on s'occupe, qu'il la défend, et nonobstant la faire, franchir le saut et passer outre. » *Somme des péchés*, 4e édit., 1636, p. 906. Aux termes près, — Bauny n'est pas toujours heureux dans ses entassements de synonymes,— tous les jésuites admettent le fond de cette doctrine et exigent pour le péché la *plena advertentia et deliberatio* de saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. V, n. 53. On ne commet donc un péché actuel qu'autant qu'on croit pécher, et par conséquent la bonne foi est toujours par elle-même une excuse. C'était là ce que niaient ceux qui se disaient augustiniens. — Il faut citer ici un curieux document qu'on trouvera en entier dans Döllinger, t. II, p. 1 sq. C'est une lettre écrite par le jésuite français La Quintinye à son général, le P. Oliva, pour lui ouvrir les yeux sur les dangers de la morale de la Compagnie, 1er juillet 1666. Il a reconnu, dit-il, à la base de cette morale un faux axiome, auquel se doit imputer *quidquid fere est laxitatis et corruptelæ apud authores... Est axioma de* BONA FIDE, *quod sic se habet : bona fides operantis aliquid mali semper eum excusat a peccato.* C'est là la doctrine généralement admise autour de lui, doctrine dont on ne peut s'écarter sans se voir taxer de jansénisme. *En inquiunt, germana Societatis doctrina, ... quod nempe ibi numquam sit peccatum, ubi non sit actualis et præsens cognitio qua judicet operans se male operari.* D'où, par conséquent : *Tantum peccat quis quantum putat se peccare, et non magis.* A force d'entendre de tels propos il s'était résolu à en référer

au provincial. *At tantum abest ut ea improbarit, ut etiam miratus sit me eadem non sentire.* Dans ces conditions il recourt au général lui-même, sans rien lui cacher de sa propre pensée, qui est aussi celle des anciens : *Virtualem seu interpretativam cognitionem ego contendo sufficere (ad peccatum)*. Et voilà parfaitement caractérisée, dans son énoncé direct comme par sa contradictoire, une des thèses morales auxquelles tiennent le plus les jésuites.

2° *Le probabilisme.* — La thèse du *probabilisme* découle de la précédente. Qu'on suppose en effet le cas, fréquent en morale, où l'inévidence du sujet amène les auteurs à différer d'opinion sur la licéité d'un acte, ou, ce qui revient au même, sur l'existence d'une loi ; s'il est vrai qu'alors la violation matérielle de cette loi ne peut être imputée à celui qui, de bonne foi, n'en *sait* pas l'existence, comme le *savoir* ne commence que là où cesse l'incertitude, il faut bien avouer que dans la mesure où l'une des opinions en conflit rend incertaine l'existence de la loi, agir suivant cette opinion ne saurait passer pour mal faire. C'est ce que reconnaissait dès le milieu du XVIe siècle la célèbre école de Salamanque et avec elle les meilleurs théologiens de l'époque. Voir *Dictionnaire apologétique*, t. IV, col. 316. *Ex communi sententia theologorum*, constate Lainez, *quoties de aliquo contractu variæ sunt sententiæ gravissimorum doctorum, licet unicuique tuta conscientia accedere illi sententiæ quæ magis illi placet. De vectigalibus*, c. III, dans *Disp. Tridentinæ*, t. II, p. 399. Et c'est aussi ce qu'enseigneront la plupart et les plus représentatifs des moralistes jésuites. Jusqu'à la réaction antiprobabiliste du milieu du XVIIe siècle, on n'en connaît pas parmi eux, à part Rebello (1608), Comitoli (1609) et Bianchi (1642) qui ne tiennent expressément ou d'une manière équivalente la doctrine commune en ce temps. Gonzalez, *Fundamentum theologiæ moralis*, Introd., n. 11-15, et Concina, *Apparatus ad theologiam christianam*, t. II, édit. de 1773, p. 270, se trompent, lorsqu'ils font de Tolet, Molina et Bellarmin des adversaires du probabilisme. Tolet dans son cours inédit sur la I^a-II^æ, professé au Collège romain en 1567, q. XIX, a. 6 reflète à peu près la pensée de son maître, Dominique Soto. Ses formules sont celles des prédécesseurs immédiats de Médina. Molina ne traite nulle part la question mais se montre d'accord avec les probabilistes sur des points importants. Cf. A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, Inspruck, 1904, p. 105. Quant à Bellarmin, le passage souvent cité de l'*Admonitio* écrite pour son neveu, l'évêque de Teano, cf. Gonzalez, *loc. cit.*, demande seulement que dans les actes de l'administration épiscopale on suive toujours le parti le plus sûr, devoir tout à fait compatible avec la thèse probabiliste. — Le P. Ter Haar, *De systemate morali antiquorum probabilistarum*, Tournai, 1894, p. 20, est également dans l'erreur, lorsqu'il voit en Suarez, Valencia, de la Puente, Th. Raynaud des ancêtres de l'équiprobabilisme. Lire là-dessus A. Schmitt, *op. cit.*, p. 176. — Il faut attendre jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle, pour trouver dans la Compagnie un groupe, d'ailleurs assez peu important, d'antiprobabilistes. Pallavicini, de Aranda, Mamiani della Rovere, Rassler, Mayr, Biner, Mannhart représentent, avec des nuances diverses, la formule équiprobabiliste. Cf. Ter Haar, *loc. cit.* Elizalde, de Scildere, Gonzalez, Muniessa, Camargo, Antoine vont jusqu'au probabiliorisme. Malgré de très vifs efforts, ni les uns ni les autres n'ont fait école dans leur ordre, et, depuis le XIXe siècle, l'accord est redevenu complet pour le probabilisme.

Pareil ensemble chez les professeurs et écrivains commandait en quelque sorte l'attitude de l'autorité de l'ordre. Tant que le probabilisme fut unanimement reçu dans l'Église, la pensée ne pouvait venir de fermer la bouche à ces opposants qui ne se rencontraient qu'à l'état isolé. Aussi le P. Piccolomini se contente-t-il, dans son *Ordinatio pro studiis superioribus*, 1651, de mentionner la question du probabilisme parmi celles qu'il faut étudier. Pachtler, t. III, p. 239; *Instit.*, t. II, p. 229. Mais il n'en fut plus de même après le déclenchement des controverses issues du jansénisme. Dès lors, la grande majorité des théologiens de la Compagnie signalant, preuves à l'appui, une liaison étroite entre la réaction antiprobabiliste et le courant d'idées qui finirait par provoquer la bulle *Unigenitus*, il eût été surprenant que les supérieurs tolérassent l'enseignement du probabiliorisme ou permissent la publication d'ouvrages conçus dans ce sens. De là le cas Elizalde, cf. Döllinger, t. I, p. 51 ; le cas La Quintinye, cf. Döllinger, t. I, p. 57 ; t. II, p. 1 ; le cas Gonzalez, cf. J. Brucker, dans les *Études*, 1901, t. LXXXVI, p. 778; 1902, t. XCI, p. 831; P. Bernard, dans ce *Dictionnaire*, t. VI, col. 1493; A. Astrain, t. VI, p. 119-372, — et d'autres affaires encore. Voir une lettre significative du P. de Henao à Gonzalez dans R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, 1912, t. I, p. 193. — Vraisemblablement une mesure générale, demandée de différents côtés dans la Compagnie, serait venue couper court à tous ces essais de propagande probabilioriste, si le pape Innocent XI n'avait en 1680, sur une supplique de Gonzalez et grâce à certaines influences favorables au parti janséniste, prescrit au général Oliva de laisser libres la discussion du probabilisme et l'adoption du probabiliorisme. Denzinger-Bannwart, n. 1219. Cf. J. Brucker, *loc. cit.* G. Arendt, *De conciliationis tentamine*, Rome, 1902, p. 96 sq.; A. Astrain, t. VI, p. 204 sq. Plus encore, que cet ordre curieux, dont les circonstances et les suites ne sont pas parfaitement élucidées, l'intervention par laquelle Innocent XI faisait élire Gonzalez comme général en 1687, cf. A. Astrain, t. VI, p. 228, devait modifier profondément l'attitude de l'autorité de l'ordre à l'égard du probabilisme, comme on peut le voir au décret 18e voté par la Congrégation générale sur l'initiative du nouvel élu. *Instit.*, t. I, p. 667. C'est ainsi que malgré une longue résistance de ses assistants, Gonzalez parvint lui-même à faire paraître son *Fundamentum theologiæ moralis*, 1693, et qu'après lui purent se produire au grand jour quelques ouvrages probabilioristes, d'ailleurs bien oubliés aujourd'hui.

Vraiment homogène, malgré cela, dans son adhésion au probabilisme, la doctrine de la Compagnie de Jésus ne l'est pas autant, du moins avant le XIXe siècle, lorsqu'il s'agit de définir, d'établir et d'appliquer ce système. Dans les débuts surtout on rencontre parmi les jésuites, ainsi qu'il a été dit, col. 1081, des casuistes peu philosophes, aussi inhabiles que leurs contemporains à critiquer la thèse fameuse de Médina : *In omnibus negotiis, etiam magni momenti, et in maximam injuriam tertii, licitum est sequi opiniones probabiles; ergo et in materiis sacramentorum. Expositiones in S. Thomam*, I^a II^æ, q. XIX, a. 6, q. 5, concl. 3. Le texte du P. Vitelleschi, cité plus haut, col. 1082, accuse la nécessité de rappeler à certains, en 1617, que le probabilisme ne les dispense pas d'enseigner sur toutes choses, l'opinion la plus probable. Mais, par ailleurs, un Suarez, qui meurt précisément en cette année 1617, a vu dès longtemps la vraie portée, la preuve rationnelle et les limites pratiques du système. *De bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. XII, sect. 5 et 6. Et avec lui, avant lui, beaucoup d'autres ont leur part au travail de précision qui s'accomplit, relativement au probabilisme, de Médina à Laymann. Voir sur ce sujet l'excellente étude du P. A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, Inspruck, 1904, et l'art. PROBABILISME.

3° *Doctrine relative aux débuts de la vie morale.* — Outre ces deux thèses fondamentales et vraiment communes parmi les jésuites, on peut signaler encore, comme présentant un certain intérêt, leur doctrine relativement aux débuts de la vie morale. *An sit aliquod Dei præceptum quo unusquisque teneatur ad Deum converti, cum primum ad usum rationis pervenerit.* Sur cette question qu'ils rencontrent en expliquant la *Somme*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6, et à propos de laquelle le *De opinionum delectu* (1613) d'Aquaviva leur laisse toute liberté, Pachtler, t. III, p. 36, la majorité des jésuites se sépare de la célèbre mais difficile opinion de saint Thomas. Voir art. INFIDÈLES, t. VII, col. 1863, 1867. Pour eux non seulement rien ne s'oppose *a priori* à ce que la vie morale commence par un péché véniel, soit chez le baptisé, soit chez l'infidèle, mais l'expérience montre que les choses se passent ainsi d'ordinaire. Il n'y a plus dès lors aucune raison d'admettre que de soi l'éveil à la vie morale saisisse et engage l'âme à fond par une sorte de mise en demeure d'opter sans atermoiement pour ou contre la fin dernière. En cela, d'ailleurs, aucun désaccord essentiel avec la morale thomiste, aucune atteinte notamment au grand principe que c'est l'attitude prise à l'égard de la fin dernière qui spécifie la moralité, puisque dans le péché véniel comme dans le péché mortel, c'est bien toujours par rapport à la fin que se conçoit la malice morale.

4° *Doctrine sur la légèreté de matière en fait de luxure.* — Reste à dire un mot de la position des jésuites dans la question de savoir s'il peut y avoir *légèreté objective en matière de luxure.* C'était au XVIe siècle un point discuté entre moralistes, et ni d'un côté ni de l'autre on n'apportait d'arguments décisifs. De bons auteurs comme Fumo, D. Soto, Azpicuelta répondaient affirmativement. Quelques jésuites se rangèrent à cet avis. — Tel est le cas du célèbre Sanchez, † 1610. *De matrimonio*, 1602, l. IX, disp. XLVI, n. 9, 15, 16, 39. La rétractation posthume, que l'on trouve dans l'*Opus morale in præc. decal.*, 1613, l. V, c. VI, n. 12, est due vraisemblablement aux éditeurs, comme la correction, d'ailleurs incomplète, introduite dans les éditions ultérieures du *De matrimonio.* Voir le *Cursus theol. mor.* des Salmanticenses, tr. XXVI, c. III, n. 77. Salas, † 1612, suit ici Sanchez. *Disput. in Iam IIæ S. Th.*, t. II, 1609, tr. XIII, disp. VI, n. 149, 157. Lessius, † 1623, tout en préférant le parti contraire, estime la discussion possible. *De just. et jure*, 1605, l. IV, c. III, n. 59.

Jugeant cette opinion peu sûre, le P. Cl. Aquaviva, non content de l'avoir blâmée en 1606, relativement au cas particulier des *tactus et oscula*, Ramière, n. 361, interdit à tous les membres de la Compagnie sous les peines les plus sévères de l'enseigner ou de la soutenir de quelque manière que ce soit, 24 avril 1612. *Instit.*, t. II, p. 5. Cette mesure a été confirmée depuis, d'abord dans des réponses particulières, données par Aquaviva lui-même et Mutius Vitelleschi, Ramière, *ibid.*; ensuite dans des documents de portée générale par le P. Carrafa, 19 janv. 1647, cf. Lacroix, *Theol. mor.*, l. III, p. I, n. 911, et par la *Congrégation* IX (1649-1650) d. 24, *Instit.*, t. I, p. 628. Depuis lors la doctrine la plus généralement tenue par les théologiens jésuites distingue deux sortes de délectations : l'une purement sensible, l'autre *proprie venerea;* et restreint à la première la possibilité d'une légèreté de matière. Filliucci, *Morales questiones*, t. II, tr. XXX, c. 9, 10. Lacroix, *Theol. mor.*, l. III, p. I, n. 912. C'est là l'enseignement de Bauny, *Somme des péchés*, c. VIII, concl. 12; Escobar, *Theol. mor.*, tr. I, exam. VIII, n. 75; Tamburini, *Expl. decal.*, l. VII, c. VIII, § 1, n. 8-9.

L'opinion de Sanchez n'a pourtant pas été, semble-t-il, condamnée par l'Église. Viva fait justement remarquer qu'elle ne se confond pas avec la proposition XL censurée par Alexandre VII en 1666. *Damnatæ theses*, p. I, prop. XL, n. 1. Malgré l'effet produit par la décision d'Aquaviva en dehors même de la Compagnie, des auteurs tels qu'Araujo, Zanardi, Villalobos, J. Marchant la donnent encore comme probable. Voir Am. Guimenius [M. de Moya], *Opusculum*, tr. *de peccatis*, prop. XI; Mendo, *Statera opinionum*, diss. V, q. 1. C'est par égard pour cette probabilité extrinsèque et en vertu d'un principe incontesté entre catholiques, qu'aux termes d'une réponse du P. Nickel, 15 janvier 1659, les prêtres de la Compagnie peuvent, doivent même, absoudre au saint tribunal un pénitent sincèrement convaincu de la légèreté de sa faute et peu disposé à y renoncer. Ramière, n. 361. Cf. Platel, *Synopsis cursus theol.*, p. II, n. 252.

VI. PRINCIPAUX REPRÉSENTANTS. — Un double enseignement de morale, l'un plus théorique, l'autre plus pratique, s'est toujours donné, on l'a vu (col. 1073), dans la Compagnie. Il était naturel qu'il en résultât une double série d'ouvrages, ceux-ci d'allure plus scolastique, ceux-là visant davantage à l'utilité immédiate des confesseurs. C'est par rapport à ces deux genres, que sont établies les deux listes suivantes. Classification assez imparfaite, d'ailleurs, et qu'on se gardera de trop presser, puisqu'il s'agit d'auteurs chez qui spéculation et casuistique sont rarement sans se compénétrer.

1° *Pour l'exposé scolastique.* — Louis Molina, 1536-1600, le plus représentatif des écrivains de la Compagnie, psychologue et juriste autant que philosophe et théologien, plus remarquable encore peut-être par la « science étonnante » de son *De jure et justitia* (Molinier, t. II, p. 274) que par sa fameuse *Concordia.* François Suarez, 1548-1617, justement estimé comme moraliste, pour ses traités *De religione, De legibus, De sacramentis, De censuris.* Grégoire de Valentia, 1551-1603. Gabriel Vasquez, 1551-1604. Jean de Sales, 1553-1612. Léonard Lessius (Leys), 1554-1623, dont saint François de Sales appréciait hautement le *De justitia et jure* (lettre du 26 août 1618 : *Œuvres*, Annecy, t. XVIII, 1912, p. 272); ses *Cas de conscience*, publiés en 1645 dans *In D. Thomam... de beatitudine... prælectiones theologicæ*, t. I, p. 145 sont le fruit d'incessantes consultations. Louis de Torrès (Turrianus), 1562-1655. Jean Le Prévost (Præpositus), 1570-1634. Adam Tanner, 1571-1632. Gilles de Coninck, 1571-1633. Jacques Granados, 1572-1632. Nicolas Baldelli, 1573-1655. Gaspar Hurtado, 1575-1646. François Amico, 1578-1651 (le P. *L'Amy* de Pascal), chancelier de l'université de Gratz. Jean de Lugo, 1583-1660, cardinal depuis 1643, l'auteur préféré de saint Alphonse de Liguori, après saint Thomas *(Theol. mor.*, l. III, n. 552). Son *De justitia et jure* passe pour un modèle du genre. Jean de Dicastillo, 1585-1653. François de Oviedo, 1602-1651. Paul Rosner, 1605-1664. Martin de Esparza, 1606-1689, longtemps consulteur du Saint-Office et d'autres congrégations romaines, Sforza Pallavicini, 1607-1667, cardinal en 1657, esprit extrêmement subtil, plus porté à la spéculation qu'à la casuistique. Jacques Platel, 1608-1681, adversaire résolu du rigorisme janséniste, modéré dans le ton, du reste, et toujours intéressant à consulter. Christophe Haunold, 1610-1689. Jean de Cardenas, 1613-1684. Michel de Elizalde, 1616-1678, Antoine Terillus (Bonvill), 1623-1676 et Thyrse Gonzalez, 1624-1705, célèbres tous les trois par la part importante qu'ils prirent à la controverse probabiliste. Dominique Viva, 1648-1726, bien connu par ses *Damnatæ theses*, commentaire devenu classique des propositions condamnées par Alexandre VII, Innocent XI, Alexandre VIII. Jean Marin, 1654-1725. Christophe Rassler, 1654-1723, le père de l'équiprobabilisme. Antoine Mayr,

1673-1749. François Mannhart, 1696-1773. Enfin Thomas Holtzclau, 1716-1783, et Ignace Neubauer, 1726-1793, les deux collaborateurs, pour la partie morale, de la *Théologie de Wurzbourg*.

A ces noms de théologiens scolastiques du temps passé il convient de joindre, pour le XIXe siècle, les philosophes, à qui incombe de plus en plus exclusivement, ainsi qu'on l'a dit plus haut, col. 1076, le soin d'exposer les principes fondamentaux de la morale. Méritent une mention particulière : Louis Taparelli d'Azeglio, 1793-1862, Matthieu Liberatore, 1810-1892, Santo Schiffini, † 1906, Théodore Meyer, † 1913, Auguste Ferretti, † 1911.

2° *Pour l'enseignement casuistique.* — Jacques Lainez, 1512-1565, et Jean Polanco, 1516-1577, dont on a rappelé plus haut, col. 1069, les titres à figurer sur cette liste. Emmanuel Sa, 1530-1596. François Tolet (Toledo), 1532-1596, cardinal en 1594, auteur d'une *Summa casuum conscientiæ sive Instructio sacerdotum* souvent rééditée et recommandée par Bossuet à son clergé *(Ordonnance synodale* de 1691, n. 14 : *Œuvres*, édit. Migne, t. V, col. 1864); son *Commentaire de la IIa-IIæ*, publié pour la première fois en 1869, est un précieux témoin de l'enseignement scolastico-casuistique de la morale dans la seconde moitié du XVIe siècle. Henri Henriquez, 1536-1608. Jean Azor, † 1603, dont les *Institutiones morales*, fruit d'une longue carrière, sont également recommandées par Bossuet. Paul Comitoli, 1544-1626. Valère Regnault (Reginaldus), 1554-1623, si maltraité par Pascal malgré un réel mérite qui lui valut les éloges de saint François de Sales *(Avertissement aux confesseurs*, c. IX, a. 5). Ferdinand Rebello, 1546-1608. Étienne d'Avila, 1549-1601. Thomas Sanchez, 1550-1610, moraliste éminent, dont l'œuvre énorme peut çà et là prêter le flanc à la critique, mais reste néanmoins dans l'ensemble un beau monument de morale scientifique. Son *De matrimonio*, le plus discuté de ses ouvrages, est qualifié par saint Alphonse d'*egregium opus (Theol. mor.*, l. VI, n. 900); *nihil supra*, dit plus énergiquement encore le cardinal d'Annibale, *Summula*, t. I, proœm., note 31, 2e édit. 1881, p. 11. Jacques Gordon, 1553-1641. Martin de Funez, 1560-1611. Diego Alvarez, † 1618. Étienne Bauny, 1564-1649, la grande victime de Pascal. Vincent Filliucci, 1566-1622, longtemps professeur de morale au Collège romain, auteur de *Quæstiones morales* traitées avec une remarquable méthode. Paul Layman, 1574-1635 : *æque in theologia morali ac in jure canonico peritus, scripsit opera perspicuitate et soliditate insignia*, dit de lui le P. D. Prümmer, O. P., *Manuale theol. mor.*, Fribourg, 1915, t. I, p. XXVII, *Nulli aut fere nulli secundus*, au jugement de Muzzarelli. Cf. Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. II, *catalogus scriptorum de theol. pract.* Étienne Fagundez, 1577-1645. Ferdinand de Castropalao, 1581-1633. Charles Musart, 1582-1653. François Bardi, 1583-1661. Antoine de Escobar y Mendoza, 1589-1669, si diversement apprécié en Espagne et en France (Voir Pascal, *Œuvres*, t. V, p. 384, note). Thomas Tamburini, 1591-1675. François Pellizari, 1596-1651. Jean de Alloza, 1598-1566. Antoine de Quintanadueñas, 1599-1651. Hermann Busenbaum, 1600-1668, dont on a signalé déjà, col. 1076, la haute valeur de casuiste. Georges Gobat, 1600-1679. Emmanuel Mascarenhas, 1604-1654. Gabriel Beati, 1607-1673. Adam Burghaber, 1608-1687. Matthieu Stoz, 1614-1678. Richard Arsdekin (Archdeacon), 1620-1693. Jean Baptiste Taverne, 1622-1686. Charles Casalicchio, 1626-1700. Jacques Illsung, 1632-1695. Gaspar Biesman, 1639-1714. Jean Giuliani, 1640-1716. Claude Lacroix 1652-1714, l'un des auteurs les plus étudiés et les plus largement mis à profit par saint Alphonse *(Lettres*, Lille, 1888-1898, *Correspondance spéciale*, t. I, l. 9 : 15 fév. 1756). Joseph Vogler, 1661-1708. Nicolas Mazzotta, 1669-1737. Paul Zelt, 1679-1740. Gabriel Antoine, 1679-1743, théologien de nuance sévère, bien oublié aujourd'hui, mais très lu au XVIIIe siècle et au début du XIXe. Jean Reuter, 1680-1762. François Zech, 1692-1772, connu par d'intéressants travaux sur l'usure. Pierre Theubet, 1699-1745. Edmond Voit, 1707-1780. Louis Wagemann, 1713-1792. Jean-Pierre Gury, 1801-1866, le Busenbaum du XIXe siècle. Antoine Ballerini, 1805-1881, moraliste de grand talent, parfois desservi par son extrême subtilité, mais dont l'œuvre fait date. Maurice Matharan, † 1894. Edouard Génicot, † 1900. Janvier Bucceroni, † 1918. Augustin Lehmkuhl, † 1918. Jérôme Noldin, † 1922.

Tous ces écrivains n'ont évidemment ni la même importance, ni la même valeur. On risquerait de s'y tromper à l'aspect nivelé d'une nomenclature où s'alignent des noms pourtant aussi inégaux que ceux d'un Molina et d'un Hurtado, d'un Sanchez et d'un Bauny. Le lecteur averti corrigera facilement ce défaut de perspective. Il trouvera par ailleurs dans les articles de ce Dictionnaire consacrés à chacun des grands auteurs, autant d'études spéciales qui compléteront utilement le simple coup d'œil d'ensemble jeté ici sur l'œuvre de la Compagnie de Jésus dans la théologie morale. Se reporter également à la *Bibliothèque* de Sommervogel. Bonnes tables méthodiques au t. X, col. 189, 651, 779.

3° *Apologistes.* — Si c'est l'Espagne qui fournit, du moins jusqu'au milieu du XVIIe siècle, le contingent le plus fort et le plus remarquable de théologiens moralistes, comme d'ailleurs de théologiens scolastiques — fait remarqué déjà des contemporains et justement attribué par Cano au lustre de l'université de Salamanque, contrastant avec le triste état des études en Allemagne, en France et en Italie, *De locis*, l. XII, c. IV, § *Nulla theologicæ...* — en revanche, la lutte contre la morale des jésuites, s'étant développée surtout dans les pays plus ouverts à l'influence janséniste, France, Belgique, puis Italie, c'est là que se rencontrent le grand nombre des apologistes.

Les premiers en date sont les PP. Nicolas Caussin, 1583-1651, François Annat, 1590-1670, Jacques de la Haye, 1599-?, Pierre Le Moyne, 1602-1671 (celui de la *Neuvième Provinciale)*, et François Pinthereau, 1605-1664 (l'éditeur des lettres de Saint-Cyran), qui tous répondent à la *Théologie morale des jésuites* publiée en 1643 par Arnauld. Annat, polémiste fécond, reprend la plume contre Pascal et collabore avec Jacques Nouet, 1605-1680, aux *Réponses aux Lettres Provinciales*. Peu après se placent la fameuse *Apologie pour les casuistes* du P. Georges Pirot, 1599-1659, les ouvrages, visant spécialement le probabilisme, d'Étienne Dechamps, 1613-1701, et de Jean Ferrier, 1614-1674, et les apologies intéressantes d'Honoré Fabri, 1607-1688. L'émotion causée en Espagne par le *Teatro jesuitico* du dominicain Jean de Ribas provoque alors la retentissante riposte d'Amadæus Guimenius, (le P. Matthieu de Moya) 1611-1684, auquel s'ajoute un peu plus tard le P. André Mendo, 1608-1684. L'*Adversus quorumdam expostulationes... opusculum* de l'un, et la *Statera opinionum benignarum* de l'autre sont des documents de première valeur pour l'histoire de la morale au XVIIe siècle. Les années immédiatement suivantes marquent une courte trêve. Puis rentrent en scène Jean Pollenter, 1637-1695, dont l'important ouvrage a été signalé plus haut, col. 1081, Dominique Bouhours, 1628-1702, le célèbre humaniste, auteur des *Sentiments des jésuites sur le péché philosophique*, 1690, et surtout Gabriel Daniel, 1649-1728, le plus brillant de tous les défenseurs de la morale des jésuites. Ses *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* n'ont eu qu'un tort, celui de venir qua-

rante ans après les *Provinciales*. C'est en Italie que s'exerce alors surtout l'activité littéraire des apologistes, d'abord avec J.-B. de Benedictis, 1622-1706, Ch.-Ant. Casnedi, 1643-1725, et Balthasar Francolini, 1650-1709, puis, — dans l'âpre polémique, que déchaînent les ouvrages de Concina et de Patuzzi, — avec Jean Richelmi, 1679-1751, Nicolas Ghezzi, 1683-1766, Frédéric Sanvitale, 1704-1761, Gaspar Gagna, 1686-1755, Philibert Balla, 1703-1759, Joseph Gravina, 1702-1775, J.-B. Faure, 1702-1779, François Zaccaria, 1714-1795. Enfin, la campagne d'opinion extrêmement violente, qui prélude en France, en Portugal, en Espagne et en Italie à la suppression des jésuites, donne lieu du côté de ceux-ci à toute une littérature défensive où la morale tient une grande place et dont il convient surtout de retenir la monumentale *Réponse au livre intitulé Extraits des assertions*, 3 vol. in 4°, 1764, œuvre, précieuse à consulter, des PP. Henri Sauvage, 1704-1791 et Jean Nicolas Grou, 1731-1803. Depuis lors rien de ce genre n'a paru sous la signature d'un jésuite. Mais il convient de faire une place ici à deux importants ouvrages d'auteurs étrangers à la Compagnie de Jésus. Ce sont *Les Provinciales et leur réfutation*, Paris. 2 vol., 1851, du chanoine Maynard et du docteur K. Weiss, *P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheologe in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit*, Fribourg-en-B., 1911.

PRINCIPAUX OUVRAGES UTILISÉS DANS CET ARTICLE. — *Annales de la Société des soi-disans jésuites*, Paris, 5 vol., 1764-1771; A. Arnauld, *Œuvres*, Paris-Lausanne, 43 vol., 1775-1783; A. Astrain, S. J., *Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de España*, Madrid, 6 vol. parus, 1902-1920; T. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, Bruges, 3e édit., 1903, Introduction historique, p. 71-167; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, 6 vol. parus, 1916-1922; Al. Brou, S. J., *Les jésuites de la légende*, Paris, 2 vol., 1906; J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919; J. Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1844, 6 vol.; G. Daniel, S. J., *Recueil de divers ouvrages...*, Paris, 3 vol. 1724; A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France*, 1640-1649, Louvain, 1917; I. von Döllinger und Fr.-H. Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*, Nordlingen, 2 vol., 1889; B. Duhr, S. J., *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Fribourg-en-B., 3 vol. parus, 1907-1913; *Extraits des assertions... que les soi-disans Jésuites ont... soutenues*, Paris, 1762; H. Fouqueray, S. J., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression*, Paris, 3 vol. parus, 1910-1922; Amadæus Guimenius (Matthieu de Moya, S. J.), *Adversus quorumdam expostulationes... opusculum*, Palerme, 1657, Madrid, 1664; J. Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, 1919, t. IV; Th. Hugues, S. J., *History of the Society of Jesus in North America*, Londres, 3 vol. parus, 1908-1917; *Institutum Societatis Jesu*, Prague, 2 vol. 1757; A. Lehmkuhl, S. J., art. *Moral Theology*, dans *The catholic Encyclopedia*, New-York, 1912, t. XIV; A. Matignon, S. J., *Les doctrines de la Compagnie de Jésus sur la liberté*, dans *Études religieuses*, 1864-1867, 12 articles; M. Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, Paris, 2 vol. 1851; A. Mendo, S. J., *Statera opinionum benignarum*, Lyon, 1666; A. Molinier, *Les Provinciales de Blaise Pascal*, Paris, 2 vol., 1891; *Monumenta historica Societatis Jesu*, collection entreprise en 1894 par les jésuites espagnols et publiée à Madrid; M. de Moya, S. J., cf. Amadæus Guimenius; G.-M. Pachtler, S. J., *Ratio studiorum et Institutiones scholasticæ Societatis Jesu per Germaniam vigentes*, Berlin, 4 vol. 1887-1894, collection *Monumenta Germaniæ pædagogica;* Pascal, *Œuvres*, édit. L. Brunschvicg, F. Boutroux, P. Gazier, Paris, 14 vol. 1904-1914, collection *Les grands écrivains de la France;* Ramière, S. J., *Compendium Instituti Societatis Jesu*, Toulouse, 3e édit., 1896; *Réponse au livre intitulé Extraits des assertions*, Paris, 3 vol. 1763-1765, par les PP. Sauvage et Grou, S. J.; Fr.-H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 2 vol. 1883-1885; Th. Slater, S. J., *A short history of moral Theology*, New-York, 1909; C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles-Paris, 10 vol., 1890-1900; P. Tacchi-Venturi, S. J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Rome-Milan, 2 vol. parus, 1910-1922; D. Viva, S. J., *Damnatæ theses ab Alexandro VII, Innocentio XI, Alexandro VIII ad theologicam trutinam revocatæ*, Naples, 1708; Fr. Zaccaria, S. J., *Dissertatio prolegomena de casuisticæ theologiæ originibus, locis atque præstantia*, en tête de la *Théologie morale* de saint Alphonse de Liguori, de la 3e à la 8e édition inclusivement.

Jacques de BLIC.

IV. JÉSUITES (THÉOLOGIE ASCÉTIQUE OU SPIRITUALITÉ). — La spiritualité chrétienne est un ensemble de principes, de règles et de pratiques destinés à diriger l'âme vers la perfection, c'est-à-dire vers l'union à Dieu par la charité. Si dans sa substance cette spiritualité est immuable comme l'Évangile, dans ses formes elle est susceptible de modifications, d'adaptations et de perfectionnements. On peut reconnaître les mêmes principes et différer dans la manière de les envisager, de les exprimer et de les appliquer; on peut poursuivre le même but et différer dans le choix et le dosage des pratiques employées pour y parvenir, dans l'énoncé des règles adoptées pour assurer la marche et faciliter le travail. C'est ainsi qu'on a pu distinguer entre spiritualité et spiritualité : celle du chartreux n'est pas celle du franciscain; celle de saint François de Sales n'est pas celle de l'abbé de Rancé ; celle des carmélites n'est pas celles des Filles de la charité. A ce point de vue, la Compagnie de Jésus, comme du reste la plupart des grandes familles religieuses, doit avoir sa spiritualité spéciale.

Venue après quinze siècles de christianisme, elle a trouvé tout un trésor de doctrine et d'expérience depuis longtemps rassemblé par l'Église. C'est dans ce trésor qu'elle a puisé à pleines mains et qu'elle a pris les éléments de sa vie spirituelle. Mais, en les adaptant à sa vocation propre, elle leur a imprimé un cachet particulier qui donne à sa spiritualité une forme très caractérisée.

Pour donner une idée de cette spiritualité dans ce qu'elle a d'original et de substantiel, il nous suffira de considérer les principes qui la dominent, les procédés qu'elle emploie, les pratiques dont elle se sert. Après ce coup d'œil d'ensemble, nous indiquerons les caractères qui la distinguent, nous montrerons l'influence qu'elle a exercée et nous répondrons aux accusations qui lui ont été adressées. Nous terminerons par quelques mots sur la mystique dans cette école de spiritualité.

Ce travail d'exposition est relativement facile, car toute la spiritualité de la Compagnie de Jésus se trouve condensée dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace. C'est là que, sur la recommandation formelle du maître, les auteurs ascétiques et mystiques de l'ordre, sont venus, les uns après les autres, à quelques exceptions près, chercher leurs principales inspirations. Sans limiter notre étude aux *Exercices*, ce qui suffirait à la rigueur, c'est naturellement sur les *Exercices* que se portera surtout notre attention.

I. LES PRINCIPES. — Toute la spiritualité de saint Ignace repose sur deux principes, accompagnés chacun d'une conséquence féconde en applications.

De ces deux principes, l'un est fourni par la raison et l'autre par la foi; l'un découle de la nature même de l'homme, l'autre de son élévation à l'ordre surnaturel par Jésus-Christ; l'un s'appuie sur le fait de la création, l'autre sur le fait de l'incarnation.

1° Le premier principe est formulé dans la considération qui ouvre les *Exercices spirituels* : « L'homme

est créé pour glorifier, c'est-à-dire pour louer, honorer et servir Dieu, et par là sauver son âme.

« Tout le reste, sur la surface de la terre, est destiné à l'homme pour l'aider à atteindre cette fin. »

D'où cette conclusion que celui qui veut tendre à la perfection doit user ou s'abstenir de ces moyens dans la mesure où ils l'aident ou le gênent dans la poursuite de sa fin, et pour cela arriver à une telle indifférence par rapport à ces moyens qu'il ne veuille et ne choisisse que ceux qui le servent le mieux en vue de sa fin.

Cette fin étant d'abord la gloire de Dieu, c'est dire que celui qui tend à la perfection doit en tout et toujours viser à la plus grande gloire de Dieu : *Non volendo neque quærendo quidquam aliud nisi in omnibus et per omnia majorem laudem et gloriam Dei Domini nostri.* (*Exercitia*, 2ª hebd. in fine).

Cet objectif de la plus grande gloire de Dieu que saint Ignace avait constamment en vue, il le proposa dès l'origine à sa Compagnie. Tandis que les autres familles religieuses sont appliquées d'ordinaire à une forme déterminée de prière, de pénitence, de charité ou d'apostolat, il ne voulut appliquer la sienne à aucune œuvre spéciale, afin qu'elle pût, selon les circonstances, adopter celles dont on pourrait espérer le plus de gloire pour Dieu. Et ce principe qui guide le corps entier dans le choix des œuvres auxquelles il se consacre, doit guider aussi chacun de ses membres dans le choix des ministères qui s'offrent à son dévouement et à son zèle. *Ad majorem Dei gloriam!* ce sera tout ensemble leur devise, leur cri de guerre et leur programme.

2° Le second principe est également inscrit dans les *Exercices*, dont il domine les trois dernières parties. Dans l'état de rectitude primitive, l'indifférence au milieu des créatures pouvait nous suffire pour rechercher et procurer en tout la plus grande gloire de Dieu. Mais, depuis que le péché a tout bouleversé en nous et autour de nous; depuis que les créatures, au lieu de nous porter au bien, nous sollicitent au mal; depuis que notre nature dépouillée et blessée, au lieu d'aller spontanément au devoir, se sent attirée vers les jouissances défendues, ce n'est plus assez de l'indifférence, il faut l'abnégation. C'est la leçon que Jésus-Christ est venu donner au monde par son enseignement et surtout par ses exemples. Saint Ignace présente Jésus comme un roi guerrier et conquérant, qui combat pour rétablir et affermir l'autorité de Dieu sur la terre, et qui appelle tous les hommes à s'enrôler, sous son étendard, au service de la plus noble et de la plus grande des causes. La connaissance, l'amour et l'imitation de Jésus-Christ, voilà le second principe que proclame saint Ignace et dont il tire une conséquence capitale. Si tous les hommes sont tenus de répondre à l'appel de Jésus-Christ, ceux qui aspirent ardemment à la perfection voudront se distinguer dans cette glorieuse armée, et suivre leur divin chef d'aussi près que possible, dans cette voie royale de la croix, où il s'élance le premier, et où il invite les hommes de cœur à marcher sur ses pas. L'auteur des *Exercices* donne à cette conclusion une formule expressive, qu'il appelle le *troisième degré d'humilité* : « Dans l'hypothèse où il faudrait choisir entre la pauvreté et la richesse, entre les humiliations et les honneurs, et où l'on verrait également la gloire de Dieu de part et d'autre, la perfection consiste à préférer la pauvreté à la richesse, les humiliations aux honneurs, par amour pour Jésus-Christ, qui nous a donné cet exemple et à qui on veut ressembler. » C'est en somme l'*abneget semetipsum* de l'Évangile; c'est la pratique du conseil donné par Notre-Seigneur lui-même: *Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus... et veni, sequere me.*

On voit comment ces deux principes se correspondent. Le premier contient la thèse : en toute condition, la perfection consiste à choisir le mieux par rapport à la fin; le second applique la thèse à l'hypothèse de notre condition actuelle, où le mieux consiste à imiter Jésus-Christ, tel qu'il se présente à nous, volontairement pauvre et humilié.

II. Les Procédés. — Comme elle a ses principes, la spiritualité de la Compagnie de Jésus a ses procédés, procédés qu'on retrouve sans doute ailleurs, mais qui ont peut-être ici une forme plus accentuée ou qui sont d'une application plus intense.

1° C'est le but de toute spiritualité de procurer l'union aussi complète que possible avec Dieu par l'amour. Mais si le but est identique, les procédés employés pour l'atteindre ne sont pas toujours les mêmes.

Pour conduire à l'amour, saint Ignace recourt au procédé le plus naturel et le plus efficace. Il s'efforce de détruire dans l'âme tout ce qui s'y oppose. Pour la remplir de Dieu, il faut, en effet, commencer par la vider de tout et principalement d'elle-même. Pour qu'elle puisse se conformer à la volonté de Dieu, il faut qu'elle détruise ou qu'elle dompte d'abord, à force de lutte, toutes ses habitudes désordonnées. Tel est précisément le programme formulé dans le titre même des Exercices : *Exercitia spiritualia ut homo vincat seipsum et ordinet vitam suam quin se determinet ob ullam affectionem quæ inordinata sit.* Long et rude travail, qui occupe la plus grande partie de ces *Exercices*, qui aboutit au troisième degré d'humilité, et qui prépare de la façon la plus sûre la contemplation finale *ad amorem spiritualem.* Il n'est peut-être pas inutile de faire remarquer que le procédé de saint Ignace est absolument celui de saint Thomas, qui s'en exprime avec sa précision ordinaire : *Tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur quanto magis ab affectu temporalium revocatur.* S. Thomas, opusc. XVIII. *De perfect. vitæ spirit.*, c. 6.

Ce n'est pas que, dans la pensée de saint Thomas et de saint Ignace, il faille attendre à la dernière phase de la vie spirituelle pour faire des actes d'amour ou pour s'inspirer de l'amour, pas plus qu'arrivé sur les hauteurs de l'amour on ne renonce complètement à la pratique de la mortification et des autres vertus chrétiennes. Mais enfin pour s'unir pleinement à Dieu il faut d'abord se déprendre des créatures; et puisque chaque phase est caractérisée par le but immédiat qu'on y poursuit, avant de vivre d'une vie d'amour il faut vivre d'une vie de renoncement.

De nos jours, une école qui se croyait nouvelle a reproché à saint Ignace de ne pas commencer par l'amour. Elle préconisait une méthode toute différente, qu'elle intitulait « la Voie ». Au lieu d'aller par le renoncement à l'amour, c'est par l'amour qu'elle espérait arriver au renoncement. Cette tentative n'était en réalité que renouvelée. Saint Grégoire le Grand l'avait certainement rencontrée, pour signaler comme il le fait les illusions d'une pareille méthode. Il constate que, sous des apparences de dévotion fort vive, les passions qui n'ont pas été préalablement combattues gardent toute leur force et reparaissent avec violence à la première tentation : *Hi nonnumquam lacrymas in oratione percipiunt; sed cum post orationis tempora eorum mentem superbia pulsaverit, illico in fastu elationis intumescunt; cum avaritia instigat, mox per incendia avidæ cogitationis exæstuant. Moralia*, l. XXXIII, c. XXII, *P. L.*, t. LXXVI, 700. D'ailleurs la charité ne pourra que difficilement exercer son commandement royal sur les vertus qui dépendent d'elle, si ces vertus n'ont pas été d'avance fortifiées et disciplinées par un effort vigoureux et prolongé, qui suppose le renoncement à soi-même. Faute de cette préparation, Cajétan, traitant la question dans son Commentaire de la Somme théologique, IIª IIæ q. CLXXXII, a. 1, dit qu'on bâtit sur le sable : *Ob defectum hujus*,

multi non ambulantes sed saltantes in via Dei, postquam multum temporis vitæ suæ contemplationi dederunt, vacui virtutibus inveniuntur... sed super arenam fabricarunt.

2° Un autre procédé, qui trouve son application dans les exercices de piété comme dans les œuvres de zèle, c'est de ne compter sur le secours de Dieu qu'après avoir fait ce qui dépend de soi, sous l'influence de cette grâce initiale qui ne fait jamais défaut. On peut dire que toute la spiritualité de saint Ignace est dominée par ce principe : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam!* Qu'il s'agisse de combattre des habitudes mauvaises ou d'avancer dans la perfection, il prescrit avec insistance l'usage de l'examen particulier, ce moyen par excellence d'intensifier l'effort de l'homme en le concentrant et en le régularisant. A qui veut recevoir les lumières du ciel et les excitations de la grâce, il ne dit pas de se tenir dans une expectative béate, il ne conseille pas d'attendre Dieu, d'écouter Dieu, de laisser faire Dieu; il recommande de se disposer à cette intervention divine, en faisant tout ce qui dépend de lui, comme si Dieu ne devait rien faire; il rappelle que le meilleur moyen d'obtenir les grâces que nous voulons, c'est d'utiliser les grâces que nous avons. *Exercere se, disponere se, adjuvare se,* voilà les conseils qu'il donne au début des *Exercices.* Avec saint Augustin, il sait que Dieu n'aide d'ordinaire que ceux qui s'aident eux-mêmes, et il semble constamment nous jeter cette consigne du bon sens chrétien : Aide-toi et le ciel t'aidera. Mais quand Dieu daigne récompenser des efforts généreux et persévérants, soit en faisant briller quelque lumière devant l'intelligence, soit en accordant quelque consolation au cœur, soit en excitant quelque bon mouvement dans la volonté, saint Ignace veut qu'on s'arrête pour recueillir ces lumières et savourer ces consolations aussi longtemps qu'elles dureront. C'est en ce sens, mais uniquement en ce sens, qu'il faut écouter Dieu et laisser faire Dieu dans la prière.

3° Un troisième procédé, plus important et non moins caractéristique que les précédents, c'est de ramener tout le travail de la perfection à l'imitation de Jésus-Christ. On sait que dans les *Exercices* saint Ignace ne procède ni par dissertations ni par exhortations; immédiatement après les purifications du début, il conduit son disciple à l'école de Jésus-Christ, pour ne plus l'en laisser sortir. Il lui indique le moyen le plus simple, le plus pénétrant et le plus fructueux de contempler et d'étudier ce divin exemplaire, mais il se garde bien de faire lui-même cette étude à sa place, il se conforme le premier au conseil qu'il donne à tout directeur d'âmes, de ne pas s'interposer entre le Créateur et la créature. Il l'arrête successivement devant chacun des grands mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur; il lui conseille de contempler les personnes, d'écouter les paroles, de considérer les actions, puis de s'appliquer à lui-même les réflexions qu'il fera ou que l'Esprit Saint lui suggérera, de s'arrêter le plus possible aux sentiments que lui inspirera cette considération, enfin de tirer de tout cela quelque fruit pour son avancement spirituel. *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est,* semble-t-il lui dire; puis il le laisse à son initiative et à sa générosité, il l'abandonne en toute confiance à l'action de la grâce.

On s'est demandé si, au lieu de faire contempler ainsi les scènes évangéliques, il ne serait pas préférable de faire contempler ce qu'on a appelé l'Intérieur de Notre-Seigneur, c'est-à-dire évidemment le principe qui le fait agir et les sentiments qui l'animent vis-à-vis de son Père, vis-à-vis des hommes et de toutes les créatures. Autant que personne, saint Ignace était persuadé que la vraie contemplation doit aller jusqu'à l'intime de Notre-Seigneur et pénétrer jusqu'à son divin Cœur; il fait demander constamment *cognitionem intimam Domini qui pro me factus est homo*; mais il a pensé que rien ne nous révèle l'Intérieur de Jésus comme les mystères de sa vie, et que c'est précisément pour nous aider à découvrir les sentiments de son âme que Jésus a voulu pratiquer en quelque sorte sous nos yeux, toutes ces vertus qui en sont la manifestation sensible. Nous ne sommes pas des anges, et c'est par les sens que s'alimente régulièrement notre vie intellectuelle.

III. Les Pratiques. — Aux pratiques de piété déjà en usage dans l'Église, la Compagnie de Jésus en ajouta un certain nombre d'autres, dont quelques-unes, avant surtout d'être universellement répandues, ont donné à sa spiritualité une physionomie spéciale.

Au premier rang de ces pratiques, il faut placer l'oraison mentale, l'examen de conscience et la retraite spirituelle, qui sont regardés à bon droit comme des éléments essentiels dans la spiritualité de la Compagnie. On s'accorde même à reconnaître que si ces exercices ont été adoptés de toutes parts, au cours de ces derniers siècles, l'influence de la Compagnie n'y est pas étrangère. Nous dirons bientôt un mot de cette influence.

Ce qui est certain c'est que saint Ignace a été le premier à tracer des règles précises et complètes pour faciliter l'usage et assurer le succès de ce triple exercice, et que depuis longtemps c'est à cette triple source que ses disciples vont régulièrement puiser de quoi entretenir leur vie spirituelle.

Pour être moins répandue, c'est cependant sur le même plan que ces trois pratiques spirituelles qu'il faut mettre celle de l'élection, à laquelle saint Ignace attachait une importance de premier ordre, et autour de laquelle il a tout fait converger dans son livre des *Exercices.* Il savait, en effet, qu'en maintes circonstances où le devoir ne s'impose pas d'une manière évidente, nous avons à prendre des déterminations et parfois des déterminations fort importantes, qu'il s'agisse de nos intérêts personnels ou des intérêts de ceux dont nous avons la charge. Mais, pour se déterminer d'une façon raisonnable et surnaturelle, il faut délibérer, recourir aux lumières de la foi, aux lumières de la raison et aux lumières de l'expérience. C'est pour diriger cette délibération que l'ascète de Manrèse a tracé ces règles d'élection, qui permettent de suivre en toute confiance le parti auquel on s'est arrêté, avec la persuasion fondée d'être dans la voie voulue par la Providence.

L'histoire ne permet pas de passer ici sous silence la place considérable qu'occupe dans la spiritualité de la Compagnie de Jésus, le zèle qu'elle a déployé et pour la pratique de la communion et pour le culte du Sacré-Cœur. C'est ce zèle qui lui a valu tant de haine et tant d'attaques de la part du jansénisme. Depuis le P. Salmeron, un des premiers compagnons de saint Ignace, qui développa dans ses commentaires sur l'Évangile toutes les raisons qu'on peut alléguer en faveur de la fréquente communion, jusqu'aux jésuites qui de nos jours ont préparé ou défendu les décrets de Pie X sur la communion fréquente des fidèles et la communion des enfants arrivés à l'âge de discrétion, on peut dire que la Compagnie, par ses écrivains et par ses apôtres, n'a jamais cessé de réagir contre le rigorisme qui s'opposait à l'accès de la Table sainte.

Quant au culte du Sacré-Cœur, les jésuites ont reçu, par l'intermédiaire de la sainte visitandine de Paray, la mission de le propager, et il faut reconnaître qu'ils s'y sont vaillamment employés. Par la plume, par la parole, ils ont exposé, expliqué, défendu ce culte réservé à ces derniers siècles. C'est à cette dévotion qu'ils ont, semble-t-il, consacré la meilleure part et

dans leur vie religieuse et dans leurs œuvres spirituelles.

Enfin il faut rappeler au moins d'un mot ces Congrégations de la très sainte Vierge qui, dans les collèges et dans le monde, ont groupé tant d'hommes et de jeunes gens sous l'étendard de Marie. Elles ont été sans contredit l'un des moyens d'apostolat les plus fructueux entre les mains de la Compagnie.

IV. Les Caractères. — Après ce que nous venons de dire sur les principes, les procédés et les pratiques de la spiritualité de saint Ignace, il reste à signaler quelques-uns des caractères qui la distinguent.

1° Le premier caractère à remarquer, c'est la *précision* plus ou moins didactique de cette spiritualité. On peut dire qu'on y trouve classés et ordonnés tous les conseils donnés jusque-là par les auteurs spirituels. Saint Ignace et ses disciples ont tracé la marche à suivre pour sortir du péché et parvenir d'étape en étape jusqu'au sommet de la perfection; ils ont indiqué tous les obstacles qui se dressent sur cette route, toutes les ressources qui s'y rencontrent et dont on peut se servir avec profit. La remarque en a été faite par l'historien Janssen, à propos des *Exercices :* « Ce qui donne au petit livre son caractère, son originalité, sa valeur intrinsèque, c'est, outre l'admirable concision de la forme, la mise en œuvre psychologique de tout ce qu'avait conseillé jusque-là l'ascétisme chrétien de tous les siècles. Les *Exercices* en effet, résument avec génie l'expérience des saints : ils nous offrent un système pratique, on pourrait dire un plan de campagne plein d'unité et de logique, un manuel complet de tactique spirituelle pour parvenir à la conquête de soi-même. » *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., t. IV, p. 403. Mgr Freppel voit dans le livre des *Exercices* un manuel du soldat chrétien : « Réduire en art la lutte avec l'enfer et le monde, voilà le but de cette stratégie spirituelle, étudiée d'après nature et prise sur le fait. Rien n'est oublié dans ce manuel du soldat chrétien, les moyens et les obstacles, les périls comme les secours... Toute la science de la milice chrétienne se trouve ramassée dans ce livre merveilleux. » *Panégyrique de saint Ignace*, 1868.

Et cette précision, qui frappe dans l'ordonnance de l'ensemble, n'éclate pas moins dans chacune des parties. Il est difficile de trouver quelque chose de plus concis et en même temps de plus complet et de plus clair que les prescriptions relatives à l'oraison mentale, à l'examen de conscience et à la retraite spirituelle, que les règles de l'élection, de l'orthodoxie et du discernement des esprits.

2° Ce qui distingue encore la spiritualité de saint Ignace, c'est la *largeur d'esprit* avec laquelle il la conçoit et il l'applique. Il commence par déclarer que « vouloir conduire toutes les âmes à la perfection par la même voie, c'est une méthode pleine de dangers; » il recommande expressément d'adapter ses prescriptions aux dispositions de chacun, et de n'imposer jamais à qui que ce soit plus que ses forces ne comportent; il ne propose rien sans ajouter habituellement des notes comme celles-ci : « A moins que les dispositions ou les circonstances n'exigent autre chose; à moins qu'on ne trouve mieux; ceci pour l'ordinaire; sauf exception, etc. » L'un des principaux commentateurs des *Exercices* demande dans quelles parties de ce code il convient d'apporter des modifications selon les dispositions du retraitant, et, s'inspirant de la pensée de l'auteur, il répond sans hésiter : « absolument dans toutes, » *Facile respondetur : in omnibus*. Gagliardi, *Commentarii in Exercitia*, Præf. On ne peut vraiment porter plus loin la condescendance.

Pour entrer dans quelques détails, s'agit-il de l'oraison mentale, saint Ignace sait que la même méthode ne conviendrait pas à toutes les âmes, aussi ce n'est pas une méthode, c'est toute une série de méthodes qu'il propose à ceux qui veulent se livrer à cet exercice : prière vocale méditée, réflexion en forme d'examen, simple considération, méditation proprement dite, contemplation, application des sens, répétition. Parmi ces méthodes chacun peut choisir suivant ses aptitudes, ses attraits, ses dispositions et suivant la nature du sujet sur lequel il veut réfléchir. Dans une lettre à saint François de Borgia, saint Ignace dit expressément que « pour chacun la meilleure méthode d'oraison est celle par laquelle Dieu se communique davantage à lui »; et il ajoute que le plus pratique est de tâtonner, en essayant tantôt une méthode tantôt une autre, jusqu'à ce qu'on ait trouvé celle qui convient le mieux. *Lettres de S. Ignace*, mars 1548. Le P. Gagliardi, dans son étude sur l'Institut, reproduit la même pensée : « C'est le caractère de notre oraison, dit-il, de ne pas dépendre d'une règle déterminée et invariable, car cela est le propre des commençants; mais l'habitude de la prière doit conduire chacun de nous à la forme d'oraison qui lui convient le mieux et lui apprendre au besoin à la changer. » *De plena cognitione Instituti S. J.*, p. II, s. I, c. 2, a. 3, § 4, n. 7.

D'ailleurs quelle que soit celle des méthodes qu'on emploie, il semble que la préoccupation du maître soit avant tout de respecter les attraits de la grâce et de sauvegarder la liberté du disciple. C'est ainsi qu'il évite habituellement de suggérer les réflexions à faire, les sentiments à exciter, les actes à produire, les demandes à adresser, les résolutions à prendre. Tout cela, en effet, doit correspondre à la disposition de l'âme et à l'inspiration de l'Esprit Saint. S'il donne quelques indications, il a bien soin d'ajouter qu'il faut les appliquer dans la mesure où elles seront utiles. Il n'y a pas jusqu'à la position qu'il abandonne au choix de chacun, en se contentant de conseiller celle qui favorise le plus la dévotion.

Cette largeur qu'il montre par rapport à l'oraison, on la retrouve sur tous les autres points de la vie spirituelle. En fait de pénitence, il ne demande et surtout il n'exige rien, il se contente d'indiquer les formes et les avantages de la mortification corporelle, et, tout en défendant de franchir les limites de la prudence, il donne cette règle, qui est une excitation discrète : *quo plus eo melius*.

En fait de perfection, il montre le sommet et la voie; mais il laisse à l'âme le soin de s'élancer, en se fixant elle-même le point qu'elle se propose d'atteindre.

En fait de vocation, il trace des règles qui permettent de reconnaître la volonté de Dieu, il donne des conseils pour aider à découvrir et à déjouer les suggestions du tentateur, à dissiper les illusions et à surmonter les faiblesses de la nature; mais il se garde bien de peser en quoi que ce soit sur la décision finale, et d'intervenir dans cette affaire intime qui doit se traiter entre l'âme et Dieu.

Pour peu qu'on connaisse cette spiritualité d'une conception si large et d'une application si souple, il est difficile de voir autre chose qu'une caricature dans ce prétendu tableau qu'on traçait récemment et que Michelet aurait signé avec un malin plaisir : « Par ses Exercices, saint Ignace institue une méthode militaire, qui fait marcher l'âme et les différentes facutés au commandement, acte par acte, modalité par modalité. »

3° Un autre caractère de la spiritualité de saint Ignace, c'est qu'elle est *éminemment pratique :* pratique dans le genre d'exposition qu'elle adopte, pratique dans le but qu'elle poursuit, pratique dans sa facilité d'adaptation, pratique dans l'utilisation de tous les moyens dont l'homme dispose.

1. Dans le genre d'*exposition* qu'elle adopte. Il y a en effet deux genres d'exposition pour la spiritualité : il y a l'exposition directive, qui trace les règles à suivre et les conseils à observer pour acquérir les

différentes vertus et pour avancer dans la perfection, et il y a l'exposition descriptive qui représente d'une façon plus ou moins brillante et plus ou moins sentimentale, soit les vertus d'une âme qui vit de la vie surnaturelle, soit les rapports de cette âme avec Dieu, soit la vie idéale de l'Homme-Dieu. Ces deux genres d'exposition ne s'opposent pas, ils se complètent, ils peuvent même se compénétrer. Mais tandis que certains auteurs se contentent de décrire ces splendeurs de l'ordre surnaturel, soit dans l'âme chrétienne, soit dans le Christ, saint Ignace vise surtout à diriger l'âme vers le dégagement d'elle-même et l'union à Dieu qui en résulte. D'où le caractère didactique et merveilleusement pratique de son enseignement. Parmi ses disciples un grand nombre sont restés dans la ligne du maître; d'autres ont préféré le genre descriptif sans omettre toutefois, d'ordinaire, de dégager eux-mêmes ou du moins d'insinuer des conclusions pour la direction de la vie.

2. Cette spiritualité n'est pas moins pratique dans le *but* qu'elle poursuit. Saint Ignace avait en vue des hommes apostoliques; or le repos dans l'oraison, la consolation de goûter et de savourer Dieu dans la solitude peuvent suffire à des contemplatifs, mais ne sauraient suffire à des apôtres destinés au rude et incessant travail de l'évangélisation. Pour ces apôtres ce n'est pas assez de connaître et d'aimer Dieu, d'estimer et de souhaiter sa gloire, il faut que cette connaissance et cet amour, cette estime et ces vœux les déterminent à l'action, en leur mettant au cœur le zèle du salut des âmes. Aussi toute la spiritualité ignatienne a-t-elle pour but de préparer des ouvriers évangéliques et d'en faire des instruments de plus en plus souples entre les mains de Dieu. L'oraison dans la Compagnie, n'éloigne pas du travail, elle y dispose et elle y entraîne.

3. La spiritualité de saint Ignace est encore pratique en ce sens qu'elle *convient à toutes les âmes*, depuis celles qu'il faut arracher à une vie coupable jusqu'à celles qui sont déjà parvenues aux cimes de la perfection. Elle est d'une souplesse qui permet de l'adapter de la façon la plus naturelle aux dispositions les plus diverses. Saint Ignace a prévu ces adaptations indéfiniment variées, et il a laissé des indications pour l'emploi gradué de sa méthode, dont l'application doit se modifier selon les circonstances, si on veut lui faire produire tout son effet. Ce caractère a parfois échappé à certains directeurs qui ont cru que cette méthode ne convenait qu'à des âmes fortement trempées, à des tempéraments vigoureux et presque militaires. Il est vraisemblable que ces directeurs n'avaient vu la spiritualité des *Exercices* qu'à travers une application déterminée, sans se douter qu'elle se prêtait à bien d'autres adaptations.

4. Enfin la spiritualité de saint Ignace est une spiritualité pratique par la manière dont elle *tire parti de toutes les ressources* qui sont à la disposition de l'homme. Il ne lui suffit pas d'avoir recours à la prière et aux sacrements, à la raison elle emprunte ses lumières, qui lui permettent d'arriver, de déduction en déduction, à cette règle de très haute perfection qu'en toutes circonstances il faut choisir ce qui nous sert le mieux en vue de notre fin; à l'Évangile elle prend le récit de la vie et de la passion de Notre-Seigneur avec ses enseignements qui conduisent jusqu'à l'entière abnégation de soi-même ; à la direction elle demande les conseils de l'expérience et la sanction de l'autorité; puis elle met à contribution toutes les facultés de l'âme, sans en excepter l'imagination appelée à prêter son concours, soit dans la composition de lieu au début de chaque méditation, soit dans la contemplation des mystères de Notre Seigneur; elle va même jusqu'à utiliser les conditions extérieures qui ont leur influence sur le travail intérieur : la solitude aussi complète que possible, la lumière ou les ténèbres selon les sentiments qu'on veut favoriser, le plus ou moins de nourriture, etc. On peut dire que saint Ignace prend l'homme tel qu'il est, pour le rendre tel qu'il doit être.

4° Le dernier caractère qu'il paraît utile de signaler c'est la *sûreté* de la spiritualité ignatienne. Elle a pour elle en effet la double garantie de l'autorité et de l'expérience; l'Église elle-même en fait la remarque, dans le Bréviaire romain, où elle appelle les *Exercices admirabilem librum Sedis apostolicæ judicio et omnium utilitate comprobatum.*

C'est ce caractère que proclamait Mgr d'Hulst, quand il montrait dans saint Ignace le maître « à l'autorité duquel il faut toujours revenir comme au plus sûr interprète de la tradition catholique en matière de spiritualité. » *Conférences de N.-D.*, 1896, p. 249.

Dès qu'elle a été formulée dans le livre des *Exercices*, cette spiritualité a été couverte et en quelque sorte consacrée par l'autorité du Saint-Siège. C'est en tête de la première édition (1548) qu'on trouve la bulle où Paul III déclare que, de science certaine, il approuve, loue et confirme de son autorité apostolique les *Exercices spirituels*, dans leur ensemble et dans toutes leurs parties : *Documenta et Exercitia, ac omnia et singula in eis contenta, auctoritate prædicta tenore præsentium, ex certa scientia Nostra, approbamus, collaudamus, ac præsentis scripti patrocinio communimus.* Non seulement Paul III approuve les *Exercices*, mais il les déclare remplis de piété et de sainteté, très propres à procurer l'édification, et le progrès des fidèles : *Documenta et Exercitia... pietate ac sanctitate plena, ad ædificationem et spiritualem profectum fidelium valde utilia et salubria esse et fore comperimus.* Pour conclure, il exhorte vivement tous les fidèles de l'un et l'autre sexe à utiliser ce moyen de sanctification : *Hortantes plurimum in Domino omnes et singulos utriusque sexus Christi fideles ubilibet constitutos ut tam piis documentis et Exercitiis uti et illis instrui devote velint.* Comme le dit Pie XI dans sa constitution apostolique *Summorum Pontificum* du 25 juillet 1922, les pontifes romains ont tenu les uns après les autres à renouveler cette approbation et cette exhortation : *Romani Pontifices hunc parvæ quidem molis sed « admirabilem librum » cum jam inde a prima ejus editione solemniter approbarint, laudibus extulerint, Apostolica auctoritate communierint, deinceps ejus usum, tum sanctis indulgentiarum muneribus cumulando, tum novis subinde præconiis honestando, suadere non destiterunt.*

Mais aujourd'hui, avec l'autorité de Paul III et de ses successeurs, c'est l'expérience de trois siècles et plus qui atteste la sûreté de la spiritualité ignatienne. Elle a été mise en pratique sur une vaste échelle, et elle n'a jamais manqué de produire abondamment des fruits de salut. « Nous savons, disait Léon XIII, à quel point les *Exercices* de saint Ignace peuvent être utiles au bien éternel des âmes, et par l'expérience de trois siècles et par le témoignage de tous ceux qui durant ce temps se sont distingués soit par leur science ascétique soit par la sainteté de leur vie » (1er février 1900). En réalité, la doctrine des *Exercices* a été maintes fois passée au crible de la critique; amis et ennemis l'ont examinée et scrutée dans tous les sens; elle est sortie victorieuse de cette épreuve et au XXe siècle elle reçoit les mêmes approbations qu'au XVIe.

V. Influence. — Depuis quatre siècles, il est certain que la spiritualité de la Compagnie de Jésus a exercé une influence sur la spiritualité chrétienne. Cette influence est assez complexe, il suffira d'en indiquer ici les traits les plus saillants.

1° Une première influence a été signalée par le cardinal Parocchi, dans une circulaire du 24 janvier 1881 au clergé de Rome. C'est l'influence qui s'est

fait sentir sur la *forme même* de la littérature spirituelle. « Quand on écrira l'histoire de l'ascétisme, disait le cardinal-vicaire, on signalera les *Exercices* comme la source de cette précision géométrique qui, depuis saint François de Sales jusqu'à nos jours, a distingué le plus noble des arts moraux. » En parlant de la précision qui caractérise la spiritualité de saint Ignace, nous avons dit avec quelle méthode il avait exposé soit l'ensemble de ses conseils, soit les différentes pratiques dont il recommandait l'usage. Il s'était beaucoup inspiré de l'*Imitation* de Jésus-Christ, mais au lieu de cette forme un peu libre qu'avait adoptée l'auteur de l'Imitation, il employa une forme plutôt didactique. C'est cette forme régulière et didactique que lui ont empruntée les nombreux auteurs qui appartiennent à l'école des *Exercices*, et qu'ont imitée après eux la plupart des écrivains ascétiques de ces derniers siècles.

2° Mais c'est surtout sur les *pratiques* de la piété chrétienne que l'influence de la spiritualité ignatienne s'est fait sentir.

Entre tous les exercices de la piété chrétienne telle que nous la voyons comprise et pratiquée de nos jours, il n'est personne qui ne place aux premiers rangs et qui ne regarde comme substantiels, la méditation quotidienne, l'examen de conscience et la retraite annuelle. Ces exercices entrent actuellement comme articles organiques dans toutes les constitutions religieuses; ils sont adoptés par tous les prêtres; ils forment pour ainsi dire la base du règlement spirituel de tous nos séminaires; enfin ce sont ces exercices que conseille d'abord un directeur éclairé à toute âme qui lui manifeste le désir d'avancer dans les voies de la perfection. Or, si l'on remonte au delà des quatre derniers siècles, on ne trouve ces pratiques, organisées et généralisées comme elles le sont de nos jours, ni dans le cloître, ni dans le sanctuaire, ni dans le monde. Je dis organisées et généralisées comme elles le sont de nos jours, car, sous une forme ou sous une autre, dans une mesure ou dans une autre, il est incontestable qu'elles sont aussi anciennes que la religion elle-même.

Pour ce qui est de l'oraison mentale, par exemple, autre chose est de se livrer à la réflexion et à la contemplation quand on en sent le goût ou l'inspiration, autre chose est de prendre chaque jour un temps déterminé, d'ordinaire à heure fixe, pour s'appliquer à la méditation. C'est de l'oraison mentale ainsi entendue qu'on a dit et répété que, sauf pour des cas individuels et relativement rares, il n'en est fait mention, avant le XVIe siècle, ni dans l'histoire ni dans les auteurs de spiritualité. Il semble que si elle avait existé quelque part, ç'eut été dans les monastères, mais les constitutions religieuses antérieures à cette époque n'en parlent pas davantage.

Au XVIIe siècle, D. Martène, commentant la règle de saint Benoît, écrivait : « Dans aucune des anciennes règles monastiques, on ne trouve un temps déterminé pour l'oraison mentale. » Thomassin faisait la même constatation : « Aucune des plus anciennes règles monastiques n'en fait en quelque endroit mention; même silence au moyen âge. » Il y a quelques années le Père chartreux qui a écrit le livre de la *Vie intérieure simplifiée*, éditée par le P. Tissot, le redisait encore : « Les règles des ordres monastiques en font foi, (jadis) il n'y avait pas de temps affecté à la méditation. »

La remarque que nous venons de faire sur la pratique de l'oraison mentale, nous pouvons la faire plus facilement encore au sujet des retraites spirituelles entendues au sens universellement accepté. Quand l'évêque de Vannes, Mgr de Rosmadec, voulut en introduire l'usage dans son diocèse, il disait dans un mandement daté du 9 janvier 1664 : « Dieu les a inspirées à son Église, dans ces derniers siècles, comme un moyen très efficace pour la conversion des pécheurs et la persévérance des justes. »

On ne peut pas dire la même chose de l'examen de conscience, que la plupart des maîtres spirituels ont toujours recommandé. Mais aucun n'en avait tracé une méthode complète; aucun législateur de la vie religieuse n'en avait fait une règle. C'est l'observation que faisait Orlandini, à la fin du XVIe siècle : *Nemo enim quod legerim, in suis Regulis ac Constitutionibus de quotidiana sui pectoris discussione præcepit. Tractatus seu Commentarii*, opusc. X, de *Examine*, § 3.

Ainsi c'est à la même époque, on pourrait presque dire à la même heure, qu'apparaissent et commencent à pénétrer dans la vie chrétienne ces trois pratiques de piété. Coïncidence vraiment singulière, car ces pratiques sont indépendantes entre elles et aucune des trois n'entraîne nécessairement les deux autres. Ne serait-ce pas plutôt que ces trois courants dérivent d'une même source qui, à un moment donné, aura jailli providentiellement dans l'Église ? On l'a généralement pensé. En réalité, s'il faut proclamer avant tout l'action de l'Esprit-Saint qui peut seule expliquer un changement aussi profond, aussi général et aussi durable dans les formes de la piété chrétienne, il faut reconnaître également que les *Exercices* de saint Ignace furent l'instrument principal dont l'Esprit Saint a voulu se servir pour opérer cette transformation. La plupart des auteurs n'hésitent pas à constater cette origine. « L'honneur d'avoir introduit dans la vie chrétienne la pratique de l'examen particulier revient surtout à saint Ignace », écrit M. Ribet dans son *Ascétique chrétienne*. Benoît XIV, dans son bref *Quantum secessus* du 29 mars 1753, dit à propos de la retraite spirituelle : *Postquam S. Ignatius... admirabilem illum composuit Exercitiorum librum... nulla certe religiosorum ordinum familia fuit quæ salutare hujusmudi institutum non fuerit amplexa.* « Méthode sainte, avait dit saint François de Sales, en parlant lui aussi de la retraite, dans son *Traité de l'amour de Dieu*, l. XII, ch. VIII, méthode sainte, familière aux anciens chrétiens, mais depuis presque tout à fait délaissée, jusqu'à ce que le grand serviteur de Dieu, Ignace de Loyola, la remit en honneur du temps de nos pères. »

Pour l'oraison mentale, non seulement on reconnaît que l'usage en a été répandu sous l'influence des *Exercices*, mais on a fait à l'auteur des *Exercices* le reproche d'avoir inauguré « une méthode de méditation qui tranche absolument sur les modes antiques traditionnels de l'oraison privée. » L'Église a montré ce qu'elle pensait de ce reproche, en louant la pratique de l'oraison mentale, en l'encourageant par ses indulgences, en la recommandant dans sa législation à tous les clercs et en l'imposant à tous les religieux. Mais si le reproche tombe, la constatation subsiste. Un siècle ne s'était pas écoulé depuis la retraite de Manrèse qu'une véritable transformation s'était opérée dans les habitudes de la vie chrétienne.

3° En approuvant les *Exercices*, Paul III exprimait l'espérance qu'ils seraient toujours très utiles pour « l'édification et l'avancement spirituel des fidèles. » L'histoire atteste que cette espérance n'a pas été déçue. Pour le constater, Léon XIII en appelait à « l'expérience de trois siècles et au témoignage de tous ceux qui, durant ce temps, se sont distingués soit par leur science ascétique soit par la sainteté de leur vie. » (8 février 1900.) L'historien Janssen affirme spécialement pour l'Allemagne l'action sanctifiante des *Exercices* : « Ce petit livre, dit-il, a été pour le peuple allemand, pour l'histoire de sa foi et de sa civilisation, l'un des écrits les plus importants des temps modernes... Il a exercé une influence si extraordinaire sur les âmes qu'aucun ouvrage ascétique ne peut lui être comparé. » *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., t. IV, p. 402,

405. Le cardinal Parocchi généralisait cette remarque « Quiconque, disait-il, remontera dans l'histoire des âmes jusqu'à trois siècles en arrière, se convaincra aisément qu'une infinité de conversions doivent être attribuées à la pratique des *Exercices*, et que pas un peut-être de ceux qui ont atteint les sommets de l'héroïsme n'a manqué de donner aux *Exercices* une part de reconnaissance. » 24 janvier 1881. Enfin Mgr Freppel disait du livre des *Exercices* : « Livre merveilleux qui, avec l'*Imitation de Jésus-Christ*, est peut-être de tous les livres faits de main d'homme celui qui a conquis le plus d'âmes à Dieu. » *Panégyrique de saint Ignace*, 1868.

A propos de cette influence sanctifiante de la spiritualité ignatienne, il faut au moins mentionner les missions paroissiales dont le plan a été le plus souvent inspiré par les *Exercices*, les innombrables recueils de méditations qui ne sont que le développement du cadre tracé par saint Ignace, enfin les maisons affectées aux retraites fermées qui s'ouvrent actuellement de toutes parts en si grand nombre, font un bien considérable et sont encouragées chaleureusement par les souverains pontifes.

4° Une influence encore fort remarquable de la spiritualité de saint Ignace, c'est celle qu'elle a exercée sur les *formes de la vie religieuse*.

Avant le XVI[e] siècle, la récitation conventuelle de l'office divin était regardée comme une partie essentielle de toutes les constitutions régulières. On ne concevait pas la vie religieuse sans cette participation commune et prolongée à toutes les prières liturgiques. Plusieurs même, pendant un certain temps, s'obstinèrent à ne pas considérer comme véritables religieux ceux qui vivaient sous une règle où cette obligation n'était pas inscrite. Après la mort de saint Ignace ses premiers disciples durent soutenir une longue lutte pour maintenir dans sa Compagnie cette suppression du chœur.

A la réflexion cependant, on n'eut pas de peine à comprendre que l'office conventuel n'appartient pas à l'essence de la vie religieuse, et que, si respectable qu'il fût à tous égards, il n'en interdisait pas moins aux ordres qui s'y trouvaient astreints des œuvres fort importantes dont le besoin se faisait réellement de plus en plus sentir. Du moment, au contraire, où l'oraison mentale quotidienne, l'examen de conscience une ou deux fois chaque jour et la retraite annuelle passèrent en usage, on dut se dire qu'il y avait là, pour la vie religieuse, non pas une mesure de prière suffisante, car, selon la recommandation de Notre-Seigneur, la prière doit être continuelle, mais un moyen suffisant pour y entretenir et y renouveler l'esprit de prière. Dès lors la nécessité du chœur apparut moins rigoureuse, et l'on ne tarda pas à voir apparaître toute une floraison d'instituts qui, organisés sur un plan nouveau, se consacrèrent plus librement à l'apostolat de l'éducation, de la prédication et de la charité.

C'est ainsi qu'un renouvellement dans les pratiques de la vie chrétienne facilita certainement et détermina peut-être une transformation dans l'organisation et même dans la conception de la vie religieuse.

VI. ACCUSATIONS PORTÉES CONTRE LA SPIRITUALITÉ IGNATIENNE. — Une spiritualité qui sortait ainsi des voies battues, qui rompait avec des habitudes plusieurs fois séculaires et qui exerçait une influence réelle dans l'Église, ne pouvait manquer de susciter des contradictions et même des accusations. Elles se produisirent, en effet, elles vinrent parfois du côté le moins attendu et elles prirent à certains moments un caractère de violence inouïe.

Le livre des *Exercices* n'était pas encore imprimé que déjà il était dénoncé à l'Inquisition et déféré au jugement des universités en Espagne et en France. Les copies en étaient saisies et soumises à l'examen le plus rigoureux. On croyait y découvrir des idées subversives et même des hérésies.

En vain ceux qui avaient fait loyalement l'essai des *Exercices* étaient-ils unanimes à proclamer qu'ils y avaient trouvé d'incomparables lumières, avec des énergies inespérées pour le bien; en vain les divers tribunaux ecclésiastiques appelés à se prononcer déclaraient-ils qu'ils ne voyaient dans ce livre aucune syllabe à reprendre, la tempête ne s'apaisa que lorsqu'en 1548 Paul III, après un long et mûr examen, l'approuva et le recommanda solennellement.

Sans nous attarder aux attaques dirigées par les jansénistes contre la spiritualité de la Compagnie, rappelons seulement les accusations qu'on a pu lire ou entendre de nos jours, en dépit des approbations que ne cessent de renouveler les souverains pontifes. A cette spiritualité on a reproché d'être formaliste, d'être antiliturgiste, d'être individualiste et d'être novatrice.

1° Au reproche de *formalisme* nous avons déjà amplement répondu, en disant de quel esprit de largeur s'inspire toute cette spiritualité, assez souple pour s'adapter à tous les attraits, à toutes les forces, à toutes les circonstances, et assez condescendante pour n'imposer jamais que ce qu'on peut allègrement porter.

2° Quand on a accusé la spiritualité de saint Ignace d'être *antiliturgiste*, je crois qu'il y a eu surtout confusion. Ce fut une conception hardie que celle d'organiser la vie religieuse sans y introduire l'office conventuel. Si saint Ignace réalisa ce plan ce n'est pas faute d'estime pour la liturgie. Il avait au contraire un goût très prononcé pour les cérémonies de l'Église, et il lui en coûta pour en faire le sacrifice. Deux ans avant sa mort, le lundi saint de l'année 1554, il disait au P. Ribadeneira : « Si j'écoutais mon goût personnel et si je suivais mon inclination, j'établirais le chœur et le chant dans la Compagnie; mais ne je ne le ferai pas, car je sens que ce n'est pas la volonté de Dieu et que telle n'est pas la vocation de notre Institut. » *Monumenta hist. S. J., Mon. Ignatiana, Ser. IV, Scripta de S. Ignatio*, t. I, p. 348. Il se rendait compte, en effet, que le genre de vie qu'il imposait à son ordre ne pouvait s'accorder avec la régularité des offices liturgiques. Une grande partie de ses religieux devaient être employés à l'œuvre de l'éducation. Comment concilier les fonctions absorbantes de l'enseignement et de la surveillance avec l'assistance régulière au chœur ? Ceux qui seraient appliqués aux œuvres de l'apostolat, soit dans les pays catholiques, soit parmi les hérétiques ou les infidèles, n'allaient pas d'ordinaire se trouver réunis assez nombreux pour suffire aux exigences de la liturgie.

Manifestement il lui fallait sacrifier toutes ces œuvres, ou renoncer à organiser dans les maisons de son ordre la vie liturgique avec sa régularité et son ampleur. C'est à ce dernier parti qu'il s'arrêta. Il dut se dire, comme jadis saint Thomas d'Aquin, que s'il est bon de chanter les louanges de Dieu, il est meilleur de gagner des âmes à Dieu par l'enseignement et la prédication : *Melior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam et prædicationem quam per cantus*, et que ceux qui sont employés aux ministères apostoliques ne doivent pas s'adonner au chant pour ne pas être détournés par là de fonctions plus importantes : *Non debent cantibus insistere ne per hoc a majoribus retrahantur. Sum. theol.*, II[a]-II[æ], q. XCI, a. 2. Il dut surtout s'inspirer des exemples de Notre-Seigneur et de ses recommandations à ses apôtres. Quoi qu'il en soit, l'Église l'approuva et renouvela à plusieurs reprises son approbation. Voici en quels termes Grégoire XIII renouvelait, le 28 février 1573, l'approbation déjà accordée par Paul III, le 27 septembre 1540 : *Nos considerantes Religionem prædictam uberrimos fructus, ad Dei laudem et sanctæ fidei catholicæ*

propagationem per universum orbem, dedisse, meritoque in suis piis institutis confovendam esse; motu proprio et ex certa Nostra scientia, sociis prædictis, ut horas canonicas, singuli et privatim, juxta usum romanæ Ecclesiæ, non autem communiter seu in choro, recitare teneantur... auctoritate apostolica de novo concedimus.

Mais si saint Ignace, ne crut pas devoir adopter pour son ordre les exercices liturgiques solennels, il tint à inspirer et à entretenir, autant qu'il dépendait de lui, l'estime et le respect de la liturgie. Quand il traça dans les *Exercices* des règles pour sauvegarder et développer l'esprit catholique, il eut soin d'en consacrer une, la troisième, à la liturgie, recommandant de « louer l'assistance fréquente à la messe, ainsi que les chants, les psaumes, les longues prières dans l'église et ailleurs ; de même encore la détermination de certains temps pour les offices divins, les prières et les heures canoniales. » C'est de cet esprit que se sont inspirés les disciples de saint Ignace. Pour mettre la méditation en relation avec la liturgie, le principal confident du saint, le P. Nadal, compose un recueil de sujets d'oraison, disposés d'après le cycle de l'année ecclésiastique, qu'il intitule : *Annotationes et meditationes in Evangelia.* Dans les notes spirituelles laissées par le même P. Nadal, on lit : « Il faut s'associer aux dévotions de l'Église dans ses offices. Car l'Esprit se fait sentir davantage quand toute l'Église s'abandonne à cet Esprit. » *Monum. hist. S. J., Epistol. P. Nadal*, t. IV, p. 691. A la même époque, saint François de Borgia composait également un recueil de méditations, en tête duquel il écrivait : « Les sujets d'oraison ne sont pas laissés au choix de chacun. Le plus sûr est de prendre les sujets que l'Église romaine, épouse de Jésus-Christ, a choisis elle-même, en nous proposant des évangiles les dimanches et les jours de fêtes... Aussi ne trouvera-t-on pas ici d'autres méditations que celles-là. » Après le P. Nadal et S. François de Borgia, on ne compte plus les recueils de méditations composés par les jésuites. A très peu d'exceptions près, tous ont proposé comme sujets d'oraison, les mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur. Plusieurs ont suivi l'ordre chronologique, mais un grand nombre ont tenu à suivre l'ordre liturgique. Parmi ceux qui ont été le plus souvent utilisés, je cite seulement Busée (1567-1611), dont l'*Enchiridion*, traduit par M. Portail, sur l'ordre de saint Vincent de Paul, devint et reste encore le manuel ordinaire des Prêtres de la Mission, Hayneuve (1588-1663), Avancin (1612-1686), Médaille (1638-1709) et plus près de nous Chaignon (1791-1883). Plus encore que ces recueils de de méditations, il faut rappeler l'*Année chrétienne* du P. Croiset, publiée pour la première fois en neuf volumes (1712-1720), sous ce titre : « *Exercices de piété pour tous les jours de l'année*, contenant l'explication du Mystère, ou la Vie du saint de chaque jour, avec des réflexions sur l'épître et une méditation sur l'Évangile de la messe, et quelques pratiques de piété propres à toutes sortes de personnes. » L'ouvrage fut immédiatement traduit dans les principales langues de l'Europe, et, après un siècle et demi quand il céda la place à l'*Année liturgique* de D. Guéranger, il avait atteint plus de soixante éditions. C'était une assez belle contribution à la cause de la liturgie.

3° De tous les reproches adressés à la spiritualité de saint Ignace, le plus invraisemblable est bien celui d'être *individualiste*. N'a-t-on pas écrit, que « le futur fondateur de la Compagnie de Jésus, profondément individualiste quand il arrive à Manrèse, l'y devient davantage encore ;... qu'il s'efforcera avant tout de donner aux âmes qu'il emploie une formation énergiquement individualiste. »

Comme il s'agit du fondateur d'ordre qui a organisé la vie religieuse de la façon la plus sociale, le reproche ne peut viser que les formes de la prière. Mais alors on ne voit pas comment saint Ignace « profondément individualiste quand il arrive à Manrèse, l'y devient davantage encore, » car, pendant son séjour à Manrèse, il assiste régulièrement aux offices qui se célèbrent, et jusqu'à la fin de sa vie il garde le goût des cérémonies liturgiques. Quand aux prières qui se font dans la Compagnie, on pourrait d'abord faire observer que tous les jours les prêtres célèbrent la sainte messe et récitent l'office divin, qui sont bien des prières publiques, faites au nom de l'Église universelle ; pour d'autres prières, pour l'oraison mentale notamment, que chaque jésuite fait, à une heure réglementaire, en son particulier, cet usage n'est que la mise en pratique du conseil de Notre-Seigneur : *Cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et, clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito.* Matth., VI, 6. S'il faut voir là de l'individualisme, c'est de l'individualisme évangélique.

4° Enfin on a fait un grief à la spiritualité de saint Ignace d'être *novatrice*, de sortir des voies de la tradition, et d'introduire dans le courant de la piété chrétienne des exercices que les générations précédentes n'avaient pas connus.

Nous avons montré qu'en effet cette spiritualité avait exercé une réelle influence tant sur les pratiques de la piété chrétienne que sur les formes de la vie religieuse. Mais, il faut distinguer entre innovations téméraires et subversives et innovations salutaires et bienfaisantes. Quand des transformations répondent à à une aspiration générale ou à un besoin universel, quand surtout elles ont l'approbation formelle de l'Église qui les appuie de son autorité ou les favorise de ses encouragements, il est difficile de ne pas les attribuer à quelque inspiration de l'Esprit Saint. Car c'est lui qui anime et dirige constamment l'Église, c'est à lui qu'elle doit ce sens merveilleux de l'opportunité dont elle fait preuve chaque jour dans le gouvernement des âmes. Et alors c'est mal raisonner que de dédaigner des pratiques ainsi introduites dans les usages du peuple chrétien ou dans les habitudes de la vie religieuse, sous prétexte qu'elles ont été plus ou moins inconnues et inusitées pendant des siècles. La plupart de nos dévotions les plus légitimes et aujourd'hui les plus chères aux âmes chrétiennes, dans le cloître et dans le monde, ne tiendraient pas devant ce raisonnement, s'il était tant soit peu fondé. Ainsi d'ailleurs l'a-t-on généralement compris, et l'Église n'avait pas encore imposé à tous les religieux, comme elle vient de le faire dans son *Codex*, l'oraison mentale quotidienne et la retraite annuelle, que déjà le P. Denifle O. P. pouvait écrire, en parlant spécialement de la retraite : « C'est ainsi que les anciens jésuites ont été formés, et c'est ainsi que le sont les jésuites modernes. Tous les autres ordres leur ont pris cette méthode, sans pour cela changer un iota à leurs anciens statuts. » *Luther et le luthéranisme*, trad. franç., t. I, p. 308.

VII. La mystique dans la spiritualité ignatienne. — Pour saint Ignace, comme pour tous les maîtres de la vie spirituelle, la contemplation mystique occupe le premier rang entre les grâces d'oraison. Il en avait lui-même suffisamment l'expérience, et il avait eu l'occasion de l'admirer assez souvent dans plusieurs de ceux qui l'entouraient, pour l'apprécier à sa haute valeur et pour la souhaiter à ses disciples. Mais, au lieu de proposer cette contemplation, comme un but à poursuivre, il n'y fait que de rares allusions. On pourrait presque dire qu'il y pense toujours mais qu'il n'en parle jamais. En réalité, il prépare constamment les âmes, plus ou moins à leur insu, à recevoir les visites de Dieu, si elles en sont favorisées. Sage réserve qui prévient bien des illusions.

Dans son célèbre commentaire des *Exercices*, parlant des formes supérieures de la prière, le P. Gagliardi († 1607) écrivait : « Que celui qui s'adonne à l'oraison

sache bien que personne au monde ne saurait donner une règle pour assurer la réception de ces grâces sublimes, car elles ne dépendent que de Dieu et elles sont conférées directement par Dieu. Le plus sûr est de s'en remettre à Dieu avec une paix complète et une soumission entière, en se regardant comme très indigne de ces faveurs célestes, en ne recherchant et en ne demandant que la conformité à sa sainte volonté. » On ne pouvait mieux exprimer les sentiments du maître sur ce sujet délicat.

Mais, si on ne peut tracer des règles infaillibles pour se procurer ces grâces mystiques, que Dieu se réserve d'accorder à qui il veut, quand il veut, dans la mesure qu'il veut, on peut donner des règles pour aider les âmes à se disposer de plus en plus aux communications divines, et c'est précisément ce que font les *Exercices spirituels*.

C'est par ce moyen des *Exercices* que saint Ignace s'était disposé lui-même, quand Dieu daigna l'élever jusqu'aux sommets de la contemplation. La remarque est du P. Nadal. Après cette expérience, il ne voulut d'autre méthode ni pour lui ni pour les autres, dit encore le P. Nadal, car il savait que les *Exercices* suffisent pour conduire à l'oraison la plus parfaite et, si l'on veut, la plus sublime : *His Exercitiis quoad vixit, ab initio suæ conversionis usus est pro se et pro aliis... Neque aliam methodum voluit unquam orationis dare vel permittere... (Hinc) enim sciebat principia accipi et vim unde ad omnem orationis perfectionem et, si velis, sublimitatem evadere possimus. Monum. hist. S. J., Epistolæ P. Nadal*, t. IV, p. 666, 669.

En réalité, rien ne manque aux *Exercices* pour mettre les âmes dans la disposition prochaine aux grâces mystiques. La purification active, dont parle longuement saint Jean de la Croix, ne saurait être plus complète que dans l'observation de cette consigne du Règne : *Agere contra suam propriam sensualitatem et contra suum amorem carnalem et mundanum*, ou dans la pratique du *troisième degré d'humilité;* toutes les indications sont données, dans les *Règles du discernement des esprits*, pour faire reconnaître et pour faire traverser fructueusement les purifications passives; la prière est réglée de façon à devenir de plus en plus affective et à se simplifier de plus en plus, grâce à ces répétitions et à cette application des sens qui reviennent chaque jour; si l'on ajoute la recommandation de s'arrêter pour goûter et savourer à loisir les communications divines dès qu'on aperçoit quelque lumière ou qu'on ressent quelque consolation; si l'on remarque enfin que les sujets proposés pour la méditation sont toujours présentés d'une façon concrète, sous une forme en quelque sorte visible et tangible qui attire et retient l'attention, on reconnaîtra que rien n'est omis de ce qui peut préparer l'âme à la contemplation. L'effort de l'homme ne peut aller plus loin; le reste n'appartient qu'à Dieu. Suarez le dit avec raison : *Contentus est (S. Ignatius) ponendo sapientes in via, nam quod reliquum est magis ad magisterium Spiritus Sancti quam hominis spectat. De religione*, tr. X, l. IX, c. VI, n. 9. Mais si après cela Dieu, dont l'Esprit souffle où il veut, daigne couronner cet effort et récompenser cette préparation par des grâces mystiques, les *Règles du discernement des esprits* contiennent en substance toutes les indications nécessaires pour se diriger prudemment sur ce terrain où il est facile de s'égarer.

En somme, ce ne sont pas seulement tous les principes de la théologie ascétique, ce sont tous les principes de la théologie mystique qui ont été condensés dans le livre des *Exercices*. La remarque en a été faite par Suarez dans son étude sur les pages de saint Ignace : *Nihil ad spiritualem instructionem necessarium in eis (Exercitiis) desideratur quantum per brevem methodum tradi poterat. De religione*, S. J., l. IX, c. VI, n. 11. Avant Suarez, le P. Gagliardi faisait la même observation : *Liber Exercitiorum spiritualium B. Patris Ignatii plene præscribit quidquid ad interiorem animarum cultum pertinet... Principia fere omnia ac dogmata totius interioris disciplinæ tradit. Commentarii in Exercitia spirit. S. P. Ignatii*, Procœm., § 1, 2.

En ce qui concerne spécialement la mystique, le P. Diertins disait au XVIIe siècle : *Per hanc methodum obtinetur facile illa animi præparatio quam ad sublimiorem contemplationem Deus prærequirere solet*, et il ajoute : *Ultra autem hanc præparationem velle conniti ad contemplationem illam extraordinariam antequam Deus illam concedat, temeritate plenum est. Historia Exercitiorum spirit.*, Præfatio. Un sage commentateur des *Exercices* au XVIIIe siècle, le P. Ferrusola, après avoir recommandé la lecture de quelques ouvrages de théologie mystique, en particulier ceux du P. du Pont, ajoutait : *Verum ut aperte dicam quod sentio, neque in eo neque in aliis, vix quidquam reperies, nisi fortasse vocabula, quod in Exercitiorum libro non contineatur. Commentaria in librum Exercitiorum*, P. I, s. II, c. 5.

C'est dans la voie ouverte et frayée par saint Ignace que sont entrés généralement ceux de ses disciples qui se sont occupés des questions mystiques. A part quelques exceptions, ils ont préféré le genre directif au genre descriptif, même ceux qui ont été favorisés de grâces d'oraison extraordinaires. Un demi-siècle après la publication des *Exercices*, la Compagnie de Jésus comptait un certain nombre d'auteurs qui avaient écrit sur la théologie mystique. Dans ses luttes contre le quiétisme, Bossuet en appelait à leur autorité, et il citait avec éloge le P. Balthazar Alvarez, « une des gloires de sa Compagnie et qui a été parmi les confesseurs de sainte Thérèse un de ceux dont elle a vu de plus grandes choses; » le P. Louis du Pont, « un des plus grands spirituels de sa Compagnie et de son siècle; » le P. Alvarez de Paz « savant jésuite qui a traité plus amplement que tous les autres la théologie mystique; » le P. Suarez « en qui on entend toute l'École. »

On ne peut s'attendre à trouver ici la bibliographie ascétique des jésuites. Cette bibliographie a été dressée par le P. Bliard dans la table qui forme le dixième volume de la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* par le P. Sommervogel. Les seuls noms relevés dans cette table et rangés sous le titre de *Théologie ascétique* remplissent plus de 220 colonnes (342-563). Nous ne pouvons que renvoyer à cet excellent répertoire.

Pierre BOUVIER, S. J.

JÉSUS-CHRIST.—Dans cet article, ainsi qu'on l'a indiqué à INCARNATION, t. VII, col. 1445, on se propose d'étudier, au point de vue de la théologie catholique, le sujet concret, Dieu et homme, résultant de l'union hypostatique de la nature humaine à la personne du Verbe, qui est apparu sur la terre, a vécu parmi les hommes et a conversé avec eux, et dont les ennemis de la foi chrétienne ont essayé de nier, tour à tour, la divinité ou l'humanité. L'objet de notre étude est donc moins la personne que le personnage même du Verbe incarné.

Ce personnage, dont l'existence est historiquement établie, est né d'une vierge de la race de David. Mais, chose admirable, son histoire n'a pas pour point de départ sa naissance selon la chair : on doit la faire remonter plus haut. C'est pour ainsi dire dès l'origine de notre race que la figure de Jésus-Christ commence à se dessiner dans l'avenir. Dans beaucoup de livres, de l'Ancien Testament, se rencontrent déjà un certain nombre de traits, projetés par avance sur le personnage du Messie futur et que le croyant se plaît à retrouver en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Au point de vue de l'existence de l'Homme-Dieu, ces traits ne sont donc pas à négliger : ils font pressentir cette exis-

tence et constituent un élément solide de sa démonstration. C'est à ce point de vue qu'ils entrent dans la théologie de Jésus-Christ. La théologie juive des temps qui précédèrent immédiatement la venue du Sauveur, bien que se développant sous des influences purement humaines, n'est pas à négliger par le théologien et par l'apologiste catholique : sa connaissance, en effet, est utile d'une part pour mettre en un meilleur relief les idées du peuple juif sur le Messie à venir, d'autre part, pour rappeler les conditions du milieu dans lequel devait naître, vivre, enseigner, en un mot, se manifester le Verbe fait chair. Enfin, les écrits immédiatement postérieurs à Jésus-Christ, écrits principalement dus à la plume des apôtres et des disciples, témoignent de la réalité de la venue du Sauveur; ils nous fixent définitivement sur la physionomie réelle de l'Homme-Dieu; ils nous en retracent la naissance, les premières années, la vie publique, la passion, la mort, la résurrection, l'ascension; ils nous rappellent ses œuvres, sa prédication, ses miracles, la fondation de l'Église, la mission conférée aux apôtres. Et déjà, dans ces premiers écrits qui nous donnent pour ainsi dire un portrait contemporain de Jésus, s'affirme le double élément qui constitue le personnage du Sauveur des hommes, l'élément divin et l'élément humain. Les générations chrétiennes s'efforceront ensuite de dégager de plus en plus les traits authentiques de ce portrait, tandis que des influences diverses tendront à lui faire subir des altérations plus ou moins profondes. Maintenir la tradition dans la voie de la vérité sera le but poursuivi par l'Église naissante, chargée déjà par Dieu de veiller à l'intégrité de la foi. Sans doute, les traits qui appartiennent à l'objet de la foi ne sont pas tous explicitement contenus dans le portrait de l'Évangile. Aussi bien la foi porte-t-elle avant tout sur des vérités qui échappent aux constatations humaines. Mais l'expérience des apôtres et des disciples suffit néanmoins à justifier la foi des premières générations, et c'est à cette expérience que l'Église recourra sans cesse pour effacer les retouches maladroites ou mensongères que la dévotion mal entendue, l'ignorance ou l'impiété auraient voulu faire au portrait du divin Maître, pour restituer à ce portrait les traits que le mysticisme exagéré, le naturalisme ou le rationalisme de tous les âges en auraient voulu retrancher. Ainsi, peu à peu, le dogme de Jésus-Christ, Homme-Dieu, se précisera, s'affermira dans l'enseignement chrétien. Mais ce n'est pas tout : la piété chrétienne s'efforcera d'ajouter au portrait tracé par l'évangile pour l'embellir, sans le défigurer. Et cette prétention est pleinement justifiée, car c'est, à vrai dire, le propre de la théologie de tirer des prémisses révélées les conclusions qu'elles renferment en puissance, vérités certaines ou simples opinions probables. D'ailleurs les traits qu'ajoutera la théologie catholique au portrait évangélique ne sont pas des additions contraires ou étrangères à la vérité : la piété ne saurait se nourrir du mensonge. Ils ne sont qu'une restitution à l'original des nuances que l'expérience des apôtres n'avait pu découvrir complètement, mais que, par delà cette expérience, la foi et la théologie ont le droit de retrouver dans le personnage de l'Homme-Dieu.

La théologie de Jésus-Christ, à proprement parler, s'arrête là. Elle ne peut cependant ignorer les critiques qui lui ont été adressés au cours des siècles. Recenser à grands traits ces critiques, indiquer la position de l'apologétique catholique à leur endroit, tel doit être le travail subsidiaire qu'il convient d'ajouter à l'exposé théologique de la question doctrinale relative à Jésus-Christ. De plus, il nous faudra dire un mot, pour terminer, des principales vies catholiques du fondateur du christianisme en indiquant le point de vue plus particulier auquel leurs auteurs se sont placés. Ainsi donc nous étudierons successivement : I. Jésus-Christ préparé et prédit. II. Jésus-Christ et les documents de l'âge apostolique (col. 1131). III. Jésus-Christ et le dogme catholique (col. 1247). IV. Jésus-Christ et la théologie catholique (col. 1271). V. Jésus-Christ et la critique avec, en appendice, une étude des principales vies catholiques de Jésus-Christ (col. 1362).

I. JÉSUS-CHRIST PRÉPARÉ ET PRÉDIT.

Sous trois rubriques successives nous étudierons : I. Jésus-Christ et les prophéties messianiques. — II. Jésus-Christ et les livres sapientaux (col. 1124). — III. Jésus-Christ et la théologie juive (col. 1126).

I. Jésus-Christ et les prophéties messianiques. — 1° *Délimitation du sujet.* — Notre dessein n'est pas d'étudier les prophéties messianiques de l'Ancien Testament quant à leur authenticité, leur ordre chronologique, et d'en déterminer le sens dans ce qu'elles peuvent présenter d'obscur et d'incertain. Tous ces points relèvent, à vrai dire, de l'étude exégétique de l'Ancien Testament. On ne veut ici que relever les traits déjà nettement esquissés par ceux des prophètes qui ont entrevu d'avance d'une façon plus distincte le personnage du Christ et l'ont fait pressentir au peuple de Dieu. Ces traits, on les reportera sur Jésus lui-même et l'on établira par eux que, déjà entrevu comme le Messie choisi par Dieu pour consoler son peuple et le sauver, Jésus est aussi, dans la partie supérieure de son être, transcendant à notre humanité et comme une émanation de la divinité elle-même. Bien plus, certaines prophéties particulières, par une détermination plus précise des circonstances de temps, de lieux ou de personnes, forment un argument de grande valeur pour démontrer qu'il ne saurait être question d'appliquer les traits relevés par les prophètes à un autre personnage qu'à ce Jésus qui a vécu au début de notre ère et qui est le fondateur du christianisme.

Sans doute, le théologien ne saurait, dans ses conclusions, négliger la *crédibilité* qui ressort de l'accomplissement des prophéties en Jésus-Christ : mais c'est là un aspect proprement apologétique qu'il ne doit envisager qu'en second lieu. L'usage principal que la théologie doit faire des prophéties messianiques est de *déterminer avec leur aide les traits caractéristiques de la figure de Jésus-Christ et de les reporter sur Jésus au cours de sa vie mortelle, au fur et à mesure de la réalisation des prophéties.* Et le point délicat de ce travail théologique consiste à n'exagérer en rien le sens des vérités que les écrivains antérieurs au Christ n'ont fait qu'entrevoir sans pouvoir les définir en toute exactitude. Et, pour mieux faire comprendre la délicatesse de ce travail, il convient, avant toute chose, de préciser ici cet usage.

2° *Usage que l'on doit faire des prophéties relatives au Christ.* — 1. Nous supposons démontrée l'existence de prophéties dans l'Ancien Testament relativement à Jésus-Christ. A l'article Messie, on prouvera, en effet, que l'attente messianique, toute liée qu'elle soit, et précisément parce que liée au sort du monothéisme chez les Hébreux, ne peut s'expliquer ni par des causes fortuites, ni par une évolution naturelle, mais qu'elle suppose une intervention de Dieu par les prophètes, ainsi que l'enseignent Jésus et les écrivains inspirés du Nouveau Testament. Voir dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, l'article *Juif (Peuple)* de M. Touzard, t. II, col. 1614-1651. Cet enseignement, Jésus le formule d'une manière explicite en ce qui concerne les prophéties relatives à sa propre personne, par exemple, Matth., XXVI, 54; Luc. XXII, 37; XXIV, 27, 44-47; Joa., V, 39-47; XVII, 12, etc. Et les apôtres le reprennent également, par exemple Matth., II, 5; XIII, 35; XXVII, 9, 35; Luc., I, 70; Marc,

xv, 28; Joa., I, 45; XII, 38, 40; XIX, 24, 28, 36, 37; Act., III, 18; VIII, 30; II Pet., I, 19, etc.

2. Kuenen et d'autres critiques ont fait observer que, parmi les prophéties messianiques, un certain nombre ne se sont pas réalisées. Et, partant de cette « constatation », ils prétendent ébranler la valeur de l'argument prophétique en niant l'origine divine des prophéties de l'Ancien Testament. *The Prophets and Prophecy in Israël*, trad. anglaise, Londres, 1877, c. V-VII. Nous n'avons pas à discuter ici cette assertion, mais simplement à déclarer qu'il ne saurait être question, dans cette étude théologique, d'utiliser les sens spirituels ou accommodatices par lesquels certains textes des prophètes, littéralement irréalisés, peuvent être entendus et ont été, de fait, entendus par Jésus et par les apôtres. Voir, par exemple, Matth., II, 15, 18. Nous omettons de plus systématiquement ce qui concerne tout ce qu'on est convenu d'appeler les *figures* de Jésus-Christ, soit personnages, soit choses, dans l'Ancien Testament. Il est incontestable d'ailleurs que l'emploi de l'exégèse allégorique a contribué à multiplier outre mesure, ces *figures*, et que cet abus risque fort d'infirmer pour les exégètes plus circonspects la valeur et la signification des arguments que l'on a pu en tirer. Nous retenons enfin, comme résolvant bien des difficultés, l'opportune distinction, mise en relief par M. Touzard, entre les éléments *essentiels* et les éléments *accessoires* des prédictions. *L'argument prophétique*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, t. VII, p. 92. Sur les premiers, « les hommes de Dieu insistent dès le début; ils reviennent et renchérissent à qui mieux mieux, fournissant les uns après les autres leur apport de progrès et de développement, tout en sauvegardant une parfaite continuité de direction. » Parmi ces prédictions essentielles, il faut nommer celle du règne universel de Jahvé dans la religion, la justice et la paix; celle du jugement qui devait préluder à l'inauguration de ce règne; celle du royaume qui devait grouper tous les individus de tous les temps et de tous les lieux, en qui et par qui s'établirait le règne de Dieu; celle du roi messianique, futur représentant de Jahvé, à la tête de la nouvelle société, appelé à ce titre à présider à son inauguration et à son développement, et, pour être digne de cette mission, revêtu par une influence très spéciale de l'Esprit de Dieu, de toutes les vertus morales et religieuses qui doivent fleurir dans le royaume. Telle encore l'annonce de la continuité qui doit régner entre les diverses interventions de Dieu dans le monde, son intervention dans le royaume d'Israël et de Juda, son intervention dans le royaume messianique, continuité telle que le royaume futur aura des Juifs pour premier noyau et point de départ, que le roi futur sera de race davidique. » Les autres éléments, « tout en occupant une place importante dans les prédictions messianiques, n'occupent pourtant, à raison de leur caractère même, qu'un rang secondaire, une place accessoire. Ils constituent comme les enveloppes, la gaine qui devait renfermer, entourer, les éléments essentiels, pour les présenter sous une forme acceptable aux premiers destinataires des prophéties; mais leur sort était de se rompre, de se déchirer, et finalement de disparaître le jour où le fruit en serait venu à sa pleine maturité. » Et le savant auteur mentionne, comme exemples d'éléments accessoires, « tout ce qui tend à restreindre le royaume de Dieu au profit d'Israël : reconstitution du pouvoir terrestre d'Israël autrement que comme fait préparatoire aux événements futurs, conquêtes terrestres d'Israël, extension terrestre de sa domination, prospérité physique, etc. ». Nous passons d'autres exemples moins immédiatement utiles à l'intelligence de notre position. Mais on comprendra que des prédictions relatives à Jésus-Christ, nous ne retenions que celles qui ont trait à l'*essentiel* de la prophétie messianique, et très particulièrement que les prédictions dont le roi messianique futur, sa transcendance, ses qualités et quelques faits précis de sa vie terrestre sont l'objet.

3. Enfin, nous devons nous souvenir que les prophéties messianiques relatives au personnage de Jésus-Christ peuvent être exposées de deux manières, qui, loin de s'exclure, se superposent et se complètent. On peut tout d'abord simplement relever *le sens général* des prédictions; on peut ensuite descendre dans *les détails particuliers*, propres à chaque prophétie, et par lesquels on essaie de fixer déjà par avance les traits de l'envoyé de Dieu.

Le sens général des prophéties relatives au Christ futur a été mis en relief par M. Touzard, dans les articles publiés dans la *Revue pratique d'Apologétique*, t. VI, p. 906-933; t. VII, p. 81-116; 731-750, sous le titre : *L'argument prophétique*. Le même auteur a repris, en la résumant, cette thèse dans son opuscule : *Comment utiliser l'argument prophétique ?* Paris, 1911 (collection *Science et Religion)*. Voir également le P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 553, et surtout *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1907, p. 258 sq.

L'exposé des détails, dont la réalisation s'est faite en Jésus-Christ, est la thèse classique et traditionnelle, celle qu'on retrouve dans toutes les théologies fondamentales, celle qu'a esquissée saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, IIa IIae, q. CLXXIV, a. 6, et utilisée Bossuet, *Élévations sur les mystères*, Xe semaine, *Élévations sur les Prophéties*. Ainsi que l'a fort justement rappelé le R. P. Lagrange, *Revue biblique*, 1917, p. 594, la méthode des « grandes lignes » ne doit pas faire oublier celle des « précisions détaillées ». Il convient donc, pour ne pas risquer de retracer d'une façon trop vague et trop imprécise le portrait du Christ, d'étudier non seulement le sens général des prophéties le concernant, mais encore de rechercher avec soin les détails successivement ajoutés par les prophètes, détails qui accentuent de plus en plus les traits du Sauveur à mesure que l'on approche de sa venue sur la terre. C'est cette double méthode qu'on entend suivre ici.

3° *Sens général des prophéties relatives à Jésus-Christ.* — Ce sens général a été bien marqué par M. Touzard, *Comment utiliser l'argument prophétique ?* p. 37 : « Il s'agit de montrer que, dans le plan divin, la religion d'Israël a eu pour principale raison d'être de préparer le christianisme; que, par contre, la religion chrétienne apparaît comme le complément que, de par la disposition divine elle-même, le judaïsme postulait. » Jésus-Christ se trouve ainsi le point central et culminant vers lequel convergent tous les efforts des prophètes pour prêcher, maintenir, affermir, restaurer le monothéisme des Hébreux et duquel rayonnera plus tard le royaume futur de Jahvé. C'est même en fonction de ce royaume dont il sera le monarque visible que Jésus-Christ sera annoncé par les prophètes. Le monothéisme et la loi promulguée au nom du vrai Dieu préparent l'avènement d'un royaume universel, spirituel et intérieur, dont le roi sera Jésus-Christ, représentant de Dieu dont il est comme une émanation. C'est sous cet aspect que s'affirme le sens général des prophéties relatives à Jésus-Christ.

1. *La prédication du monothéisme* est la préoccupation fondamentale des prophètes. Sans entrer dans l'histoire du monothéisme en Israël, Cf. *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, article *Juif (Peuple)* de M. Touzard, t. II, col. 1577-1614, il nous faut immédiatement signaler le trait qui appartient directement à notre sujet, à savoir que, dans l'intention prophétique, le monothéisme dépasse les limites du peuple juif et entend devenir, par delà l'individualisme du

peuple élu, la religion universelle. « Tantôt les prophètes nous montrent les nations affluant vers Israël ; elles se joignent à lui pour former avec lui le royaume de Jahvé, Is., xix, 23-25; elles accourent offrir des présents et des tributs en sa capitale qui est la demeure par excellence du vrai Dieu, Is., xviii, 7; xxiii, 15-18; elles y viennent, avides d'en rapporter des directions, une connaissance plus parfaite de la loi qui doit les régir Is., ii, 1-4. Et de Jérusalem, devenue la métropole du monde, Jahvé étend son sceptre sur tous les peuples, les jugeant, faisant disparaître les conflits et assurant à jamais la paix. D'autres fois, c'est le Dieu d'Israël qui va au devant des nations et marche à leur conquête. Aux yeux des plus grandes, il procure avec une telle force la délivrance de son peuple en exil qu'elles ne peuvent manquer de reconnaître sa puissance, Is., xlv, 18-25, et d'entraîner à leur suite des multitudes d'adorateurs. Is., xliv, 1-5; xlv, 14. Mais Jahvé peut aussi se décharger sur Israël d'une part de cette action conquérante; il le charge d'être l'intermédiaire d'une alliance avec les nations; il l'appelle à devenir la lumière du monde. Bien plus, il choisit en son sein, et quelquefois contre son gré, des apôtres qui doivent aller au loin porter la bonne nouvelle de la conversion et du salut. » Tel Jonas. Touzard, *op. cit.*, p. 51-52.

Est-il besoin d'ajouter que ce monothéisme universel, prêché par les prophètes ne peut trouver son explication dans les conditions naturelles du peuple juif? Déjà, en effet, le monothéisme juif lui-même n'est pas d'importation étrangère. Voir Idolatrie, t. vii, col. 609-614, et *Dictionnaire apologétique*, art. *Juif (Peuple)*, t. ii, col. 1611. Mais, de plus, il n'est pas sorti d'Israël en raison des propensions spéciales, des aptitudes de ce peuple : « il doit sa naissance et ses développements à l'action d'un certain nombre de personnalités qui réussirent à faire admettre leurs idées. » Rien de semblable dans les autres religions. Le monothéisme hébreu est transcendant à la fois par son contenu et par son origine. Donc, le caractère d'universalité que lui attribuent les prophéties dans l'avenir marque mieux encore sa divine transcendance, en face du particularisme des autres religions. Ce monothéisme universel ne saurait être le fruit des spéculations philosophiques; il s'affirme comme le résultat d'une intervention divine, surnaturelle.

2. Ce monothéisme universel, prêché par les prophètes, est aussi annoncé comme une religion *spirituelle et intérieure*. Sans doute, ce qui est essentiel dans ces prédictions est souvent revêtu, comme d'une espèce d'enveloppe, de promesses matérielles, les seules qui, à l'époque où parlaient les prophètes, pussent rendre accessibles et acceptables aux intelligences les prophéties messianiques. Le triomphe du royaume de Jahvé apparaît comme le triomphe du royaume d'Israël, la restauration messianique semble liée à une restauration temporelle, celle que désiraient ardemment, au jour de la captivité, les Juifs malheureux. C'est pourquoi l'ère messianique est représentée assez souvent comme une époque d'abondance, de gloire et de paix. Osée, ii, 23; Joel., ii, 19 sq.; Amos, ix, 13; Mich., iv, 3-5; Soph., iii, 13-20; Zach., ix, 9 sq.; Is., iv, 2; ix, 1-4; xi, 11-16; xxix, 17; xxx, 23-26; xxxii, 15, 20, etc. Toutefois le caractère de ces promesses matérielles apparaît bien vite. Sans doute encore, les prophètes n'en avaient eux-mêmes aucune conscience; mais c'est Dieu lui-même qui a pris soin de l'indiquer d'une façon très suffisante : « La grande preuve que les perspectives matérielles sont secondaires dans la grande vision messianique, c'est que parfois elle en est débarrassée; elles font presque complètement défaut, par exemple, dans les passages fameux du *Serviteur de Jahvé*, Is., xlii, 1-4; xlix, 1-6; l, 4-9; lii, 13-liii, 12. Accessoires, ces éléments sont encore caducs de leur nature. A mesure que la révélation se poursuit, on entrevoit que certains éléments essentiels doivent aboutir à les éliminer. Si quelque chose est fondamental dans la prédiction prophétique, c'est l'idée de cette religion universelle qui doit grouper l'univers entier autour du Dieu d'Israël; or, plus que tout autre, cette idée est incompatible avec les descriptions qui donnent tant d'importance au particularisme juif, comme avec un programme de culte trop étroitement rivé au sanctuaire de Jérusalem. » Touzard, *op. cit.*, p. 47. Le point de vue spirituel abonde dans Isaïe : « L'épreuve débarassera Jérusalem de ses impuretés, Is., i, 25; iv, 4; xxix, 20, 21; elle en fera la ville de la justice, la cité fidèle, i, 26. Résidant au milieu d'elle, la couvrant de sa protection, iv, 5, 6, Jahvé exaucera ceux qui espéreront en lui, xxx, 18, 19, prendra soin des humbles et des pauvres, xxix, 19, donnera la sagesse à ceux qui en manquent, xxix, 24; xxxii, 5-8, la lumière à ceux qui en ont besoin, xxix, 18; xxx, 20, 21; xxxii, 3, 4; le peuple retrouvera sa fierté et mettra son bonheur à glorifier son Dieu, xxix, 22, 23; ce sera le temps de la justice et de la paix, xxxii, 16-18. » Touzard, *Juif (Peuple)*, col. 1619.

C'est donc uniquement au caractère *spirituel* du royaume de Jahvé, annoncé par les prophètes, que le théologien catholique devra accorder son attention en vue d'établir le cadre réel dans lequel doit paraître le Messie. Il convient de dégager les prophéties concernant le royaume messianique des enveloppes matérielles et caduques dont les avait revêtues l'esprit des prophètes, et notamment du triomphe temporel d'Israël sur les autres nations. Mais, de plus, dans le tableau tracé par les prophètes, on devra dégager les perspectives plus ou moins éloignées que les prophètes avaient annoncées simultanément, les entrevoyant sur un plan unique, et notamment rejeter à la fin des temps les bouleversements considérables qui doivent mettre terme à l'ordre actuel du monde et préluder à la restauration des nouveaux cieux et d'une nouvelle terre dans un ordre de choses entièrement nouveau. Is., li, 16; lxv, 17; lxvi, 22. Voir le commentaire du P. Knabenbauer, *In Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. ii, p. 490-492; 520. Sur les perspectives eschatologiques des prophéties messianiques, voir l'art. Jugement. Dieu lui-même a veillé à ce que ces visions eschatologiques, si chères aux apocalypses, fussent facilement séparées de la prévision du royaume messianique : « Pour bien montrer que tous ces points de vue ne se confondaient pas, il n'en a souvent manifesté qu'un seul à ses divers interprètes; plus d'une vision messianique est indépendante de toute perspective de restauration nationale; au plus grand nombre des prophètes, Dieu n'a rien révélé des perspectives eschatologiques. En d'autres cas, il a fait entrevoir d'une façon précise les deux actes principaux de l'œuvre divine : celui de l'inauguration du triomphe et celui de sa consommation. Cf. Ez., xxxviii, xxxix. Nous sommes donc fondés à traiter d'imparfaites ces vues qui confondent les diverses interventions divines, puis à les dégager les unes des autres pour préciser en quelle manière elles devaient se réaliser. » *Id.*, p. 49-50.

Les prophètes ne se contentent pas d'annoncer un royaume spirituel, dont l'envoyé de Dieu sera roi, mais ils stipulent encore que ce royaume sera *intérieur*. L'appartenance à Jahvé ne sera pas un titre tout extrinsèque; elle ne saurait se manifester par des signes purement extérieurs. Souvent les prophètes reprochèrent à Israël d'être un peuple infidèle, d'honorer Dieu du bout des lèvres et de tenir son cœur éloigné de lui, Is., xxix, 13; i, 10-17. Amos, v, 21-24. Dans le futur royaume il n'en saurait être de même.

Israël doit être entièrement transformé. Et, dans cette transformation, il faut faire la part de Dieu et la part de l'homme. « C'était Dieu lui-même qui, poussé par son amour, Os., xi, 8, 9, prenait pitié de son peuple et, désireux de lui faire miséricorde, Is., xxx, 18, se mettait à sa recherche et allait au-devant de lui. Os., ii, 6; xiv, 2. Israël, de son côté, renonçait à ses égarements, se tournant vers son Dieu; il confessait ses erreurs passées et se décidait à mettre pour toujours sa confiance en son créateur. Os., ii, 7; xiv, 3, 4. A ces conditions, Jahvé oubliait les iniquités passées, faisait trêve à sa colère. Os., xiv, 5. Il se mettait en devoir de guérir la maladie de son peuple. *Id.* Bien plus, il voulait reprendre par la base l'œuvre de sa reconstitution. Os., ii, 14, 15. Elle comportait tout d'abord un travail de purification. Jahvé faisait l'aspersion d'eaux pures et lavait Israël de ses souillures; il lui donnait un cœur nouveau, entièrement docile à ses exigences. Ez., xi, 19, 20; xxxvi, 25, 26; cf. Is., iv, 4. Il lui envoyait son esprit afin que ces merveilleuses transformations fussent accomplies d'une manière plus complète à la fois et plus durable. Is., iv, 4; Ez., xxxvi, 27. Alors Dieu se plaisait à habiter au milieu des siens, à les protéger, Is., iv, 5, 6; à les combler de ses faveurs, à les exaucer dans leurs prières, à les consoler dans leurs tristesses, à les préserver pour l'avenir de tout retour en arrière. Is., xxx, 19-20. Dans plus d'un prophète, ces perspectives étaient développées en faveur du peuple considéré comme un tout moral (c'est ce qui arrive, en général, avec les oracles prophétiques du viiie siècle, ceux d'Osée et d'Isaïe par exemple); mais les prédictions de Jérémie, xxxi, 29, 30, et d'Ézéchiel, xviii, xxxiii, 1-20 (voir Ézéchiel, t. v, col. 2039-2040), prirent un caractère nettement individualiste : détaché des limites du royaume ancien, le royaume futur apparaissait déjà comme ouvert aux seules âmes sincèrement désireuses de suivre la loi divine. Le terme de tout ce travail, dans lequel se compénétraient l'effort de l'homme et l'action de Dieu, était en de sublimes épousailles fondées sur la justice, la grâce, la tendresse et une éternelle félicité. Os., ii, 19-20. C'était une alliance, non plus telle que l'alliance ancienne dans laquelle Dieu traitait d'une façon tout extérieure avec le peuple entier, mais une alliance tout intime de Dieu avec l'âme au dedans de laquelle il écrivait sa loi. » Jer., xxxi, 31-34; cf. xxxvii, 26; xxxiv, 25; xvi, 60, 62. Touzard, *op. cit.*, p. 53-55. La prophétie d'une nouvelle alliance se retrouve chez Os., ii, 20; Zach., ix, 11; Malach., iii, 1. Le royaume messianique aura ainsi comme marque la catholicité, il comportera la conversion des nations païennes, Mich., iv, 1 sq.; Habac., ii, 14; Soph., ii, 11; iii, 9; Agg., ii, 7; Zach., ii, 15; viii, 22-23; xiv, 16. Nous touchons ici de très près à la prédication du royaume intérieur et spirituel telle que Jésus et ses disciples la feront entendre à l'aube du christianisme.

3. Mais quel sera *le monarque* du royaume? Dans les prophéties messianiques, le plus souvent Dieu est représenté comme agissant en souverain. Amos, ix, 8 15; Os., ii; xiv; Is., ii, 2-4; iv, 2-6, etc. Mais des oracles très caractéristiques font entrevoir, entre Dieu et le royaume futur, l'intermédiaire d'un représentant dont le rôle sera d'extérioriser Dieu lui-même. Et c'est ici que nous aboutissons, dans le contenu des prophéties messianiques, à la figure bénie de Jésus-Christ. De ce souverain futur, les prophètes se plaisent à décrire les origines, les titres, les qualités, les fonctions. C'est lui qui inaugurera l'ordre nouveau et méritera d'être appelé le père des âges à venir. Is., ix, 5. Avec lui commencera le règne de la justice et de la paix, dépeint par Isaïe en termes magnifiques. xi, 6-9; cf. ii, 4.

C'est vers ce souverain que convergeront toutes les attentes de l'âge messianique. Rien d'étonnant donc que les prophètes aient entrevu et prédit les détails de cette figure majestueuse et souveraine.

4° *Les détails relatifs à la figure de Jésus-Christ.* — S'en tenir au sens général des prophéties messianiques serait demeurer en deçà de la vérité entrevue et prédite par les prophètes. On ne saurait négliger les traits particuliers dont sont émaillées les prophéties et qui, de plus en plus expressifs à mesure qu'on approche du terme de la réalisation des prédictions, marquent plus parfaitement la physionomie du sauveur futur. Conformément au plan qu'on s'est fixé plus haut, on n'a ici ni à faire la démonstration du messianisme des prophéties, ni à faire la critique des textes, mais simplement à relever, en suivant le sens littéral des prophéties, les traits caractéristiques que renferment les prédictions relatives au Messie. Ce relevé est celui que les penseurs chrétiens, Pères, théologiens, apologistes, ont cru pouvoir établir au cours des âges, quoi qu'il en soit de l'exactitude de bon nombre de ses détails. On procédera en suivant, dans ses grandes lignes, l'ordre chronologique, tel qu'il est fourni par la disposition actuelle des livres de l'Ancien Testament.

1. *Période patriarcale.* — Le récit de la chute se clôt par la promesse du rédempteur, qui naîtra de la femme. Gen., iii, 15. Ce premier trait se complète par la bénédiction accordée à Sem, Gen., ix, 26-27, bénédiction qui implique que le rédempteur naîtra de sa race; par les promesses faites à Abraham, Isaac et Jacob, Gen., xii, 2; xiii, 6; xv, 5; xvii, 4-6; xxvi, 4; xxviii, 14; enfin, par la bénédiction toute spéciale accordée à Juda par Jacob, au cours de laquelle se trouve intercalée une première précision relative au temps où apparaîtra le Messie : « Le sceptre ne sera point ôté de Juda, ni le prince de sa postérité jusqu'à ce que soit venu celui qui doit être envoyé; et c'est lui qui sera l'attente des nations. » Gen., xlix, 10. On trouvera à Abraham, t. i, col. 106-111, et à Genèse, t. vi, col. 1208-1221, l'exposé critique de ces prophéties. Les oracles de Balaam, Num., xxii, 2-xxiv, 25, à certaines indications d'ordre général (place de choix faite à Israël, xxiii, 9-10; triomphe d'Israël sur les nations qui lui feront la guerre, xxiv, 7-8), joignent une prédiction plus spéciale relative à « l'étoile qui sortira de Jacob », au « sceptre qui s'élèvera d'Israël », au « dominateur qui sort de Jacob ». Il n'entre pas dans l'objet de cet article de discuter les opinions qui se sont fait jour parmi les exégètes catholiques sur le sens à accorder à la prophétie de Balaam. Le caractère messianique du quatrième oracle de Balaam, Num., xxiv, 15-19, a été admis sans contestation grave par l'exégèse traditionnelle. Le roi, le vainqueur annoncé par Balaam, aussi bien pour la tradition juive de basse époque que pour la constante tradition de l'exégèse catholique, c'est le Messie. Sur le sens traditionnel de cet oracle de Balaam voir art. *Balaam*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 1396; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments*, Münster, 1855, t. iv, p. 198 sq.; Meignan, *Prophéties messianiques*, 2e édit., Paris, 1878, p. 458-598; F. Himpel, *Die messianischen Prophetien in Pentateuch*, dans *Theol. Quartalschrift*, Tubingue, 1860, p. 668 sq.; von Hummelauer, *Cursus Scripturæ sacræ, Numeri*, Paris, 1899, p. 301-303. Quelle que soit d'ailleurs la portée accordée à la prédiction messianique, il n'en reste pas moins exact d'affirmer que le quatrième oracle de Balaam complète, aux yeux des commentateurs traditionnels, la prédiction de Jacob, Gen., xlix, 8-10.

A la période patriarcale, nous pouvons encore rapporter la prédiction faite par Moïse lui-même, législateur et libérateur d'Israël, annonçant une autre pro-

phète : « le Seigneur votre Dieu vous suscitera un Prophète comme moi, de votre nation et d'entre vos frères... Et le Seigneur me dit... je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à toi ; je lui mettrait mes paroles dans la bouche et il dira tout ce que je lui ordonnerai. Si quelqu'un ne veut pas entendre les paroles que ce prophète prononcera en mon nom, c'est moi qui en ferai vengeance. » Deut., XVIII, 15-18. La suite du texte sacré met en opposition avec le vrai prophète les faux prophètes, ce qui pourrait laisser croire à un sens collectif du mot « prophète ». Mais un sens purement collectif ne serait acceptable ni au regard de la tradition, ni surtout au regard des interprétations inspirées de ce passage du Deutéronome, interprétations qu'on va rappeler incessamment. Tout au plus peut-on dire avec Origène, Théodoret, Menochius, Tirin, le cardinal Meignan, Cornely, Reinke, de Hummelauer, et plusieurs autres, que l'oracle désignerait tout à la fois l'ordre entier des prophètes et le Messie, leur chef, le premier d'entre eux. Mais un sens individuel et une application unique et immédiate à Jésus-Christ semblent à d'autres préférables. C'est l'opinion de Cajétan, d'Estius, de Malvenda, du P. Patrizi, de M. Fillion et de la plupart des Pères qui ont interprété ce texte. On trouvera les références et la discussion du problème dans de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 370-377. Quoi qu'il en soit de cette discussion, saint Pierre, Act., III, 22 et saint Étienne, Act., VII, 35 ont fait de la prophétie de Moïse une application directe à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Jésus lui-même l'a expliquée de sa propre personne, en affirmant que Moïse avait écrit à son sujet. Joa., V, 45-47. La masse du peuple juif croyait aussi que le prophète annoncé par Moïse n'était autre que le Messie, et beaucoup pensaient que le Messie c'était Jésus. Cf. Matth., XXI, 11; Joa., I, 45; VI, 14; VII, 40, etc. Les Samaritains eux-mêmes, qui ne reconnaissaient aucun livre inspiré en dehors du Pentateuque, admettaient, d'après ces versets du Deutéronome, le Messie et son rôle prophétique. Joa., IV, 25.

En résumé, à l'époque patriarcale, les prophéties messianiques annoncent *le Sauveur de toutes les nations, lequel naîtra de la race d'Abraham, Isaac, Jacob et Juda. Il sera le prophète par excellence, suscité par Dieu pour instruire le peuple.*

2. *Période des Rois.* — Les prophètes de cette époque apportent des précisions sur la *royauté* et la *puissance* du *Christ* futur, sur ses *relations d'origine* vis-à-vis de Dieu, sur son *sacerdoce*, sur ses *souffrances* et sur sa *résurrection*.

Dans son cantique, Anne, mère de Samuel, annonce « que le Seigneur jugera les confins de la terre, donnera l'empire à son roi et élèvera la puissance de son *oint.* » I Reg., II, 10. On entend d'ordinaire ici par roi et oint (Christ) non seulement David, mais encore le Messie futur, qui doit être un descendant de la maison de David, laquelle par lui sera à jamais affermie sur son trône. II Reg., VII, 12-17; cf. III Reg., II, 3, 4. Ces textes supposent évidemment que David, tout en réalisant la gloire du peuple de Dieu, est la figure d'un autre personnage, né de sa race, et destiné à consolider cette gloire dans l'éternité. Du même ordre est la prophétie de Nathan à David : « Lorsque tes jours seront accomplis et que tu iras auprès de tes pères, j'élèverai ta postérité après toi, l'un de tes fils, et j'établirai son règne. Ce sera lui qui me bâtira une maison et j'affermirai son trône à jamais. Je serai son père, et il sera mon fils. » I Par., XVII, 11-13. Cf. XXII, 10; XXVIII, 6; Ps., LXXXVIII, 21, 27. Sur l'interprétation de ces textes, voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2360. Il va de soi qu'au sens littéral la promesse de Nathan vise d'abord Salomon; mais en prenant les choses de plus haut, l'exégèse traditionnelle aimait à voir ici la race de David continuant celle d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, de Juda. I Par., XXVIII, 1. A cause de cette filiation davidique et en vue de son rôle futur, le Sauveur à venir est désormais appelé dans les textes prophétiques le *roi*, chef du royaume universel prophétisé, Ps. LXXI (Vulg.), 1, 2; II, 6, CIX, 2; ou, de son nom propre, le *Messie* ou le *Christ*. Ps. II, 2; XLIV, 8. Bien plus, il est le *Seigneur*, Ps., CIX, 1; engendré du sein de Dieu devant l'aurore, *id.*, 3, du moins selon la traduction qu'ont popularisée les Septante et la Vulgate. Dieu l'appelle son fils. Ps. II, 7. Il sera *prêtre éternel, de l'ordre de Melchisédech*, Ps., CIX, 4; s'il est prêtre, c'est en vertu d'une institution divine, confirmée par un serment divin. *'Attah-Kôhên!* toi prêtre, dit énergiquement le texte hébreu : « Notre-Seigneur n'est pas de la tribu de Lévi, mais de celle de Juda. Son sacerdoce ne se rattache donc pas à celui d'Aaron. Il est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire à la manière de ce « roi de justice » et « roi de paix », dont l'Écriture n'indique pas la généalogie, mais auquel Abraham, père de toute la race lévitique, rend lui-même hommage et donne la dîme. Le sacerdoce de Jésus-Christ ne dérive donc pas de celui d'Aaron; il a sur lui une supériorité figurée déjà par les devoirs d'Abraham rendus à Melchisédech. Heb., VII, 1-7. Le sacerdoce aaronique a été établi sans serment, Dieu ne lui ayant jamais promis l'exercice perpétuel de ses fonctions; aussi les prêtres se succédaient-ils les uns aux autres parce que la mort les arrêtait. Le sacerdoce de Jésus-Christ a été établi avec serment : « Le Seigneur l'a juré, il ne se repentira pas : Tu es prêtre pour toujours. » De plus, il demeure éternellement et ne se transmet point, parce que celui qui le possède est toujours vivant. » Heb., VII, 20-25. H. Lesêtre, art. *Prêtre*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. V, col. 660. Prêtre, le Messie sera aussi *victime volontaire* pour le péché. Ps., XXXIX, 7-9. Les *douleurs de son sacrifice* ne sont pas passées sous silence. Le psaume XXI constitue, comme l'a écrit le cardinal Meignan, « le programme de la divine tragédie, dont l'Évangile raconte l'histoire. » Sans doute, le fond du psaume peut être appliqué à David : mais tous les traits qu'on y relève ne sauraient convenir à ce roi. Le psaume est nettement, certains n'hésitent pas à dire exclusivement, messianique; il décrit, en des accents d'un lyrisme déchirant, l'abandon du Sauveur, ℣. 2, devenu comme un ver, l'opprobre des hommes et le rebut du peuple. Les animaux sauvages, figurant ses bourreaux, se sont précipités sur lui, 13-14; et leur fureur fait contraste avec la langueur de la victime dont les os eux-mêmes se déchirent. 15-16. Troupe immonde et cruelle, comme des chiens affamés qu'on rencontre si souvent errants dans l'Orient, une bande de scélérats l'ont assiégé, et *ont percé ses mains et ses pieds et compté tous ses os.* (Sur la légitimité de la traduction *foderunt* de la Vulgate, voir les commentateurs.) *Ils se sont partagés ses vêtements et ont jeté le sort sur sa tunique.* ℣. 19.

Ce sont encore les persécutions que le Messie aura à subir de la part de ses ennemis, que retrace le Ps. LXVIII. Bien que le psaume soit moins directement messianique, il peut être appliqué aux souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa passion à peu près au même titre que le Ps. XXI. Aussi est-il, avec ce dernier, celui qui est le plus fréquemment cité dans le Nouveau Testament. Les ennemis du Sauveur le haïssent sans motif, ℣. 5 (Joa., XV, 25). Jésus est dévoré du zèle de la maison de Dieu, ℣. 10 (Joa., II, 17); il supporte volontairement les opprobres, ℣. 10 (Rom., XV, 3). La malédiction prononcée, ℣. 26 s'accomplit dans la personne de Judas Iscariote, Act. I, 20, ainsi que sur Israël, la réprobation des ℣. 28-29

Quant au trait particulier : « ils m'ont donné du fiel pour nourriture et dans ma soif m'ont abreuvé de vinaigre, » ỷ. 22, les commentateurs anciens et modernes le tiennent comme représentant très bien le vin mêlé de myrrhe que l'on offrit au divin crucifié. Matth., xxvii, 34; Marc., xv, 23. Le fait du vinaigre mélangé d'eau s'est littéralement réalisé au calvaire. Matth., xxvii, 48; Marc., xv, 37; Joa., xix, 29.

Mais le Messie, mis à mort par ses ennemis, devra ressusciter. Dieu, en effet, n'abandonnera pas son âme dans le schéol et ne laissera pas son « saint » voir la corruption. Ps., xv, 10. Le saint ici, c'est le bien-aimé de Dieu par excellence, *hasîd*, qui ne doit point connaître la corruption du tombeau. Le nom hébreu *sahat* a souvent le sens de fosse, tombeau; mais il n'a pas moins fréquemment, et c'est ici le cas, le sens de destruction, de corruption; cf. Job., ix, 31; xvii, 14; xxxiii, 18, 22; Ps., ix, 16; xxix, 10; xxxv, 7; lxviii, 10; Is., li, 14; Ez., xix, 4; xxviii, 8, etc. Cf. Lesêtre, *op. cit.*, p. 61; Knabenbauer, *op. cit.*, p. 66-67; P. Lagrange, *Le messianisme dans les psaumes, Revue biblique*, 1905, p. 192. On sait le beau commentaire qu'a fait de ce verset saint Pierre dans son discours des Actes, ii, 25-36. Enfin, la dernière partie du Ps. xxi retrace les résultats glorieux de l'humiliation et des souffrances du Messie; c'est son règne sur l'univers entier, avec une allusion assez claire à un banquet qui procure aux hommes la vie éternelle et dépasse par conséquent les rites juifs. ỷ. 23-32.

3. *Période des prophètes.* — L'ordre chronologique dans lequel se sont succédé les prophètes a souvent été discuté et remis en question. Nous n'avons pas ici à entrer dans le détail de ces discussions, ni même à exposer les raisons pour lesquelles nous nous arrêtons à l'ordre suivant : Amos, Osée, Isaïe (Ie part.) et Michée, Jérémie, Sophonie, Nahum, Habacuc, Ézéchiel, Isaïe (IIe part.), Aggée, Zacharie, Malachie, Jonas, Joël, Daniel. Ici, ce n'est qu'une question d'ordre et de méthode. Nous n'avons pas, non plus, à reprendre les prophéties relatives au royaume messianique; on doit s'attacher ici, uniquement, à relever les traits préfigurant le roi messianique, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ.

a) Amos, prophétisant le règne messianique, ix, 10-15, sous des figures de prospérité temporelle, annonce que cette restauration se fera par le relèvement de la hutte, c'est-à-dire, de la maison de David, tombée dans un état de faiblesse extrême, 7-11 : trait bien imprécis encore sans doute, mais où se trouve marquée la race royale dont descendra le futur roi messianique. Knabenbauer, *Prophetæ minores*, Paris, 1886, p. 332 sq.; Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, Giessen, 1861, t. iii, p. 184-208; Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 280 sq.

b) Osée, en plusieurs endroits de sa prophétie, marque l'avènement futur du *roi davidique :* « Les enfants de Juda et les enfants d'Israel se réuniront ensemble, et ils se donneront *un chef unique*, et ils déborderont hors du territoire. » ii, 2; « les enfants d'Israel se convertiront et ils rechercheront Jahvé leur Dieu et *David leur roi.* » iii, 5. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 32-38.

c) Dans Isaïe, non seulement l'espérance messianique est plus nettement affirmée, mais la figure du Messie est déjà caractérisée. Le prophète prédit sa naissance d'une vierge et son nom Emmanuel. vii, 14; cf. viii, 8, 10. Voir Emmanuel, t. iv, col. 2430-2440, et Isaïe, t. viii, col. 50-62. Cf. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 59-73. Il lui reconnaît la dignité royale et lui accorde des noms presque divins. ix, 6-7. Voir Isaïe, col. 62-64. Le Messie futur a sur son épaule la souveraineté royale, cf. xvi, 5; xxiv-xxvii, et il est l'admirable conseil, le Dieu *(El)* héros, père de l'avenir, prince de la paix. L'épithète *El* signifie tout au moins qu'il sera pénétré d'influences toutes divines. « La réalité, dit le P. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 123, devait remplir à la lettre ces promesses magnifiques; mais les contemporains du prophète n'en saisissaient pas toute la grandeur. » On sait la mutilation faite au texte d'Isaïe par les LXX qui, déconcertés par les expressions d'Isaïe, n'osèrent pas en reproduire la hardiesse, et supprimèrent tous les titres accordés au Messie dans le texte original pour les remplacer par : « l'ange du grand conseil », καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Voir Condamin, *op. cit.*, p. 58. Sur la valeur en soi des expressions d'Isaïe, voir Fils de Dieu, t. vi, col. 2363-2364. Le roi messianique sera de la race de David, xi, 1; on le voit régner avec justice entouré de princes qui gouvernent avec droiture, xxxii, 1; le but de ses efforts est d'assurer le triomphe de la justice et de la paix. xi, 3-9. Il donnera un nouvel éclat, à jamais durable, au trône de David. ix, 6. Un rapport étroit entre l'Esprit de Dieu et le Messie est explicitement affirmé et fortement accentué chez Isaïe. On lit déjà au chapitre xi, 1, 2 : « Un rameau sortira de la tige de Jessé, un rejeton poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit de Jahvé, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de connaissance et de crainte de Jahvé. » On retrouvera les mêmes promesses dans la deuxième partie d'Isaïe, xlii, 1 sq. Voir plus loin. Mais, particularité notable, le Messie ne doit pas recevoir seul ces dons de l'Esprit : l'époque de son avènement est prédite comme une ère d'effusion et de largesses divines : « l'Esprit d'En-haut sera répandu sur Israël, le désert sera changé en verger, et le verger en forêt; et dans le désert le droit habitera, et la justice dans le verger. » xxxii, 15; cf. xliv, 1 sq.

d) Michée, après avoir rappelé le caractère universel du futur royaume messianique, les peuples devant affluer à Jérusalem pour y rendre hommage au vrai Dieu et se faire instruire de sa loi, iv, 1-3; cf. Is., ii, 2-4, désigne expressément le lieu d'origine du futur roi, v, 1 : « Mais toi, Bethléem d'Ephratha, petit quant à ton rang parmi les clans de Juda, de toi me [proviendra [un prince], qui soit souverain en Israël », et, faisant allusion à son origine davidique, il relève « ses origines de l'âge antique, des jours du lointain passé. » Ces derniers mots marquent-ils une origine divine : « dès les jours de l'éternité »? Cf. Prov., viii, 22, 23. Voir Fils de Dieu, col. 2365. Puis, au verset suivant, 2, le prophète, faisant allusion à Is., vii, 13, parle du temps « où celle qui doit enfanter » enfantera : prédiction qui ne peut se rapporter qu'à l'incarnation. Sur ce sens messianique, de la prophétie de Michée, admis même par les Juifs, on consultera Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 346; 388-392; *La prophétie relative à la naissance d'Emmanu-El*, dans *Revue biblique*, 1904, p. 231 sq.; Lagrange, *La Vierge et l'Emmanuel*, dans *Revue biblique*, 1892, p. 481.

e) Jérémie, tout en renouvelant les prédictions générales relatives au royaume messianique, accorde moins d'attention au roi lui-même. Toutefois, ce prophète mentionne expressément que le roi appartient à la race davidique, xxxiii, 15-16; cf. xxiii, 5, qu'il pratiquera l'équité et la justice, *id.;* qu'il sortira du peuple et sera très attentif à s'approcher de Jahvé. xxx, 21. Bien plus, à côté de sa royauté éternelle sera institué un nouveau sacerdoce, mais qui ne sera plus choisi d'une manière exclusive dans la tribu de Lévi, cf. Is., lxvi, 21, dont le sacerdoce doit disparaître. iii, 16; xxxiii, 18. Jérémie persécuté semble être le type du Christ, doux comme un agneau, qu'on conduit à la boucherie, xi, 19. Sur la prophétie que bien des commentateurs ont cru trouver dans Jerem., xxxi, 22, cf. *supra*, col. 882.

f) Ézéchiel, dans ses prédictions relatives au salut d'Israël, voir ÉZÉCHIEL, t. v, col. 2038, introduit « un état politique idéal, où l'unité ne sera plus brisée, comme elle l'avait été auparavant, entre les deux royaumes, XXXVII, 15-22, état au sommet duquel trône « pour toujours » un « prince », un « roi », David, serviteur de Jahvé, vice-gérant du nouveau royaume, représentant du pasteur divin qui a pris désormais en mains propres le gouvernement de son troupeau, XXXIV, 10-12, 14, 15-16, 23-24; XXXVII, 24, 25*b*, « rameau » de l'antique arbre royal replanté en son lieu, XVII, 22-24, « corne » puissante qui « poussera » à la « maison d'Israel », XXXI, 21 (héb.), « prétendant, de droit au diadème qui a été enlevé au « méchant prince » rejeté, XXI, 30-32. Pour tous les commentateurs, le *David redivivus* de XXXIV, 23-24 et de XXXVII, 24-25 est le Messie, soit le Christ lui-même dont David fut le type figuratif, cf. Knabenbauer, *Commentarius in Ezechielem prophetam*, Paris, 1890, p. 356 sq., p. 383 sq., soit un davidide, le premier d'une nouvelle série de rois, tenant le royaume comme un autre David. ÉZÉCHIEL, t. v, col. 2038.

g) La deuxième partie d'Isaïe est tout aussi riche que la première en prophéties messianiques, où se trouvent déjà fortement marqués les traits du Messie futur. Ces traits se trouvent réunis sur le « Serviteur de Jahvé » véritable missionnaire de Dieu au milieu des nations. Is., XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-11; LII, 13-LIII, 12. Le « serviteur de Jahvé », pour certains, personnifie le peuple d'Israël, XLIX, 3-6, dont il emprunte le nom, mais dont il se distingue comme le rédempteur se distingue du peuple qu'il rachète. Voir Knabenbauer, *In Isaïam*, Paris, 1887, t. II, p. 231-232 et *appendix de servo Domini*, p. 325-338; Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 325-344. Pour d'autres, qui ne retiennent qu'un sens individuel, il désigne uniquement le Messie, voir ISAÏE, col. 67-75, et Touzard, *Juif (Peuple)*, col. 1627. Le ministère du serviteur de Jahvé est double : c'est le ministère d'un *docteur*; c'est le ministère d'un *sauveur* : « Ce serviteur nous apparaît, écrit M. Touzard, *loc. cit.*, col. 1626, comme un élu de Jahvé qui le soutient et se complaît en lui, met sur lui son esprit, Is., XLII, lui communique la docilité d'un disciple, L, 4, 5. Prédestiné dès le sein de sa mère pour remplir cette noble tâche, XLIX, 1, 3, 5, tenu en réserve comme une flèche aiguë et un glaive tranchant, XLIX, 2, il doit être l'alliance du peuple, XLII, 6; XLIX, 8, c'est-à-dire médiateur pour l'alliance nouvelle que Jahvé va conclure avec le peuple. A ce titre, il a son rôle dans la restauration d'Israel, XLII, 7; XLIX, 5, 6, 8 et sans doute 9-26. Mais, en outre, Jahvé le fera lumière des nations pour porter son salut jusqu'aux extrémités du monde. XLIX, 6*b*. Il sera, dans toute la force du terme, le missionnaire de Jahvé; il exposera la loi aux peuples, XLII, 1*d*, 3*c*; il se montrera plein de douceur, plein de condescendance envers les faibles, se gardant de briser le roseau froissé, d'éteindre la mèche qui fume encore, XLII, 2, 3 *ab;* mais son ardeur sera indomptable jusqu'à ce qu'il ait atteint son but, XLII, 4. Aux heures de découragement, il se rappellera que sa récompense est aux mains de son Dieu, XLIX, 4. » Son ministère est aussi un ministère de sauveur et de rédempteur. Sur la volonté de Dieu, L, 4, 5, il abandonne son corps à ceux qui le frappent et ne dérobe pas ses joues ni sa face aux ignominies et aux crachats, L, 6; fort du secours divin, il brave tous ceux qui l'attaquent, L, 7-9; il est objet de mépris et d'horreur, esclave des souverains, XLIX, 7. Le c. LIII tout entier retrace par avance les souffrances et la mort du Sauveur : « Il n'a ni éclat, ni beauté; et nous l'avons vu, et il n'avait pas un aspect [agréable] et nous [ne] l'avons pas désiré; méprisé et le dernier des hommes, homme de douleur et connaissant l'infirmité; son visage était comme caché, et méprisé et nous l'avons compté pour rien. Il a vraiment pris lui-même nos langueurs [sur lui] et il a lui-même porté nos douleurs et nous l'avons considéré comme un lépreux, frappé de Dieu et humilié. Mais lui-même, il a été blessé à cause de nos iniquités, il a été brisé à cause de nos crimes; le châtiment [prix] de notre paix [est tombé] sur lui, et par ses meurtrissures nous avons été guéris. Nous tous, comme des brebis, nous avons erré; chacun suivait son propre chemin, et le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous. Il a été maltraité et il s'est soumis et il n'a pas ouvert la bouche ; comme une brebis, il sera conduit à la tuerie et comme un agneau devant celui qui le tond, il sera muet et il n'ouvrira pas la bouche. Il a été enlevé par l'angoisse et par le jugement; et parmi [ceux de] sa génération, qui pensera qu'il a été enlevé de la terre des vivants et qu'il a été frappé pour le péché de mon peuple? On a mis son sépulcre avec les impies; mais (il a été) avec le riche après sa mort, parce qu'il n'avait point commis de violence et qu'il n'y avait pas de fraude dans sa bouche. » 1-9. La fin du chapitre, ℣. 10-12, indique nettement que le fruit de ses souffrances sera la réconciliation du monde pécheur; et c'est au prix de ces souffrances que seront assurées le fondation de l'Église, la conversion des peuples et la victoire définitive du Messie. LIV-LV; LX-LXI; LXIII; LXV-LXVI : « Dans ce magnifique poème, Jérusalem est représentée comme le centre d'un royaume *universel*, s'étendant à toutes les nations, LIV, 3; LV, 4-5; LX, 3, 11, 16; LXI, 6; *religieux*, où tout converge vers le culte de Jahvé, LX, 7, 13; LXI, 6; *composé de justes et de saints*, LX, 21; LXII, 12; *éternel*, LV, 3; LX, 15, 19, 20. Les théologiens ont raison de voir la réalisation de ces promesses dans l'Église fondée par Jésus-Christ, puisque le *Serviteur de Jahve* est Jésus-Christ, et que la postérité nombreuse du Serviteur, les multitudes d'hommes qui lui sont données pour prix de ses souffrances et de sa mort doivent peupler la nouvelle Jérusalem. LIII, 10-12; LIV, 1-3. » Condamin, *op. cit.*, p. 361

h) Des deux prophéties messianiques d'Aggée, II, 1-10; II, 21-24, la première concerne le royaume messianique, avec les perspectives eschatologiques habituelles, mais non pas le Messie lui-même, comme on pourrait le croire en lisant la Vulgate : *veniet desideratus cunctis gentibus*, voir AGGÉE, t. I, col. 566-573; Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 563; la seconde, la seule qui nous intéresse ici directement, concerne Zorobabel, à qui Dieu promet son appui et sa faveur. Mais il est évident que le prophète n'a pu vouloir attribuer personnellement à Zorobabel les titres messianiques énumérés ici : par delà la personne de Zorobabel, c'est le Messie lui-même qui est prévu, prédit et annoncé, comme l'élu de Jahvé, et qui sera « l'anneau à cachet », c'est-à-dire l'objet précieux dont on ne se sépare jamais. Voir E. Philippe, *Aggée*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 270; Knabenbauer, *Prophetæ minores*, Paris, 1886, p. 206 sq.; Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 575.

i) Le livre de Zacharie, tout entier messianique, peut-on dire, parce qu'il annonce que la nation sainte ne périra pas, mais sera reconstituée sur de nouvelles bases et durera éternellement, contient un assez grand nombre de traits qui éclairent la figure du Sauveur futur. En dehors de la promesse relative au serviteur de Jahvé, qui est appelé *Germe*, *Oriens*, Zach., III, 8, promesse dont l'interprétation est passablement laborieuse, le Roi Messie, est mis en scène, c. IX, 9-10, entrant dans sa capitale pour inaugurer son règne pacifique après la conquête du territoire; « Voici que ton roi vient à toi! Il est juste, et victorieux, il est humble, *monté sur l'âne et sur l'ânon né de l'ânesse.* »

Cf. Matth., XXI, 5; Marc., XI, 7; Joa., XII, 14, 15. Faut-il voir une prophétie de l'incarnation, de la passion et de la transfixion de Jésus-Christ dans XII, 10 : « Je répandrai... un esprit de grâce et de supplication et ils regarderont *vers moi qu'ils auront* transpercé? » Cf. Joa., XIX, 37; Luc., XXIII, 18; Act., II, 37. Voir FILS DE DIEU, t. VI, col. 2365-2366 et les auteurs cités à propos de la discussion de ce texte.

j) Malachie annonce le précurseur qui doit suivre à plus de quatre cents ans de distance, III, 1-4: ce précurseur est Élie, IV, 1-5 (III, 19-23); cf. Luc., I, 17; Matth., XI, 10; 14; XVII, 11-12. Annonce-t-il, avec l' « ange de l'alliance », III, 1, le Messie, c'est-à-dire Dieu lui-même venant dans son temple? voir FILS DE DIEU, t. VI, col. 2366. Mais ce prophète est surtout célèbre par l'annonce du sacrifice de la loi nouvelle, l'Eucharistie. I, 10-11.

k) La prophétie de Joël, relativement à l'effusion du Saint-Esprit, apporte une précision nouvelle touchant la première manifestation de l'Esprit Saint dans l'Église catholique au jour de la Pentecôte. II, 28-32; cf. Act., II, 17-21. Ce trait, bien que ne se rapportant pas à la figure du Messie, est trop important dans l'œuvre de Jésus-Christ, pour être négligé ici. Mais Joël nous intéresse encore par sa prophétie du « docteur de la justice. » II, 23; cf. Is., LV, 4. Le docteur de la justice est-il directement Jésus-Christ, ou la suite des prophètes symbolisant Jésus-Christ? Voir Knabenbauer, *Prophetæ minores*, t. I, p. 229.

l) Le livre de Daniel nous offre plus de traits encore destinés à éclairer la figure du Messie. Daniel prophétise tout d'abord le futur royaume éternel du Messie. II, 34-44. La nature, sinon divine, tout au moins transcendante du Messie et sa préexistence sont marquées par sa « venue sur les nuées du ciel ». VII, 13. Sur la signification de « nuées », comparer Ex., XL, 34; Ps., XVII, 17; XCVI, 2; CIII, 3, où Jahvé lui-même s'avance sur les nuages, symbole de sa majesté. « Semblable au Fils de l'homme »..., le Messie « a la puissance, l'honneur et le royaume; et tous les peuples, les tribus et les langues le serviront; sa puissance est une puissance éternelle qui ne lui sera point ôtée, et son royaume ne sera jamais détruit. » VII, 14. La mission divine du Messie est indiquée par son caractère d' « oint », IX, 26; l'objet de cette mission se définit par la rémission des péchés, la justification des âmes, la fondation de l'Église, IX, 24; et la manière dont elle sera réalisée est indiquée dans la mort du « Christ ». IX, 26. Nous trouvons aussi dans Daniel des traits se rapportant à l'eschatologie et retraçant le rôle que le Messie futur doit jouer dans les derniers temps. Il est précieux de relever ces traits que Jésus lui-même accentuera en les reprenant pour son propre compte. A la prophétie de l'Antéchrist, VII, 20-25; XI, 21, 28-36, que le Nouveau Testament précisera, voir ANTÉCHRIST, t. I, col. 1361, se superpose en Daniel l'œuvre eschatologique du Messie, son second avènement « sur les nuées du ciel », en vue du jugement, VII, 13-14, sur l'enseignement touchant la résurrection des morts, bons ou méchants, XII, 2, et la séparation des uns et des autres, la vie éternelle, la récompense des fidèles et des « docteurs en justice » par la lumière céleste, XII, 2-3; la damnation et le châtiment des pervers par la honte et l'opprobre éternels. XII, 2. L'expression « Fils de l'homme » sera reprise par Jésus-Christ, pour se désigner lui-même comme le Messie; voir plus loin. Chez Daniel, elle n'a pas encore le sens ferme et plein que lui donnera Jésus dans la dernière période de sa vie publique; mais c'est déjà le Messie qu'on entrevoit et un Messie céleste, c'est-à-dire transcendant par rapport à l'humanité.

La prophétie de Daniel est surtout célèbre à cause de l'annonce de l'époque de la venue du Messie, IX, 24-27. Sur le sens et l'interprétation des soixante-dix semaines, voir DANIEL *(Les soixante-dix semaines du prophète)*, t. IV, col. 75-102. Quelle que soit l'interprétation adoptée, à l'égard des soixante-dix semaines, Daniel « garde dans son objet direct le sens messianique que lui a reconnu ou attribué la tradition chrétienne depuis l'origine jusqu'à nos jours. » *Loc. cit.*, col. 102.

5° *Conclusion.* — Les prophéties messianiques, considérées soit dans leur sens général, soit dans les détails qu'elles comportent, relativement au personnage du Sauveur, ne suffisent certainement pas à mettre en pleine lumière la figure à la fois divine et humaine du Christ. Le mystère de l'incarnation ne s'y trouve pas dévoilé : la divinité du Messie n'y est pas clairement exprimée. Cependant il s'y trouve des expressions fréquentes ayant une valeur surhumaine et transcendante, qui attendent leur explication. Quant à l'humanité du Sauveur, nous en connaissons mieux les prérogatives messianiques; mais nous ignorons encore les qualités résultant de l'incarnation du Verbe. L'explication des prophéties ne sera pleinement fournie que par l'Évangile : « C'est l'Évangile qui leur donne toute leur valeur, en les éclairant de la lumière du Christ; en lui tous les traits s'accusent et s'unissent; il est le Fils de Dieu, Dieu fort, né de toute éternité, assis à la droite du Père, de même qu'il est le roi d'Israël, le rédempteur du peuple, le serviteur de Jahvé. Ainsi, comme les Pères aiment à le constater, il interprète, par sa seule manifestation, les prophéties jusque-là méconnues. » J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., Paris, 1919, p. 124.

Ouvrages généraux sur les prophéties messianiques : L. Reinke, *Die messianischen Weissagungen bei den Propheten*, 5 vol., Giessen, 1859-1862; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, 2 vol., Gand, 1884, t. I, p. 347-529; Card. Meignan, *Les prophéties messianiques*, 6 vol., Paris, 1856-1894; Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, Paris, 1897, p. 329-380; P. Lagrange, Divers articles sur *les prophéties messianiques* dans la *Revue biblique*, octobre 1904; janvier et avril 1905; janvier et octobre 1906; J. Dœller, *Die Messiaserwartung im Alten Testament*, Vienne, 1911; J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, Paris, 1914, c. I ; Mgr Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, Paris, 1902, t. II, p. 153-179; Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, part. I, sect. I, c. III : J. Touzard, *l'Espérance messianique*, deuxième partie de l'art. *Juif (Peuple)*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 1614-1648; Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1922, t. I, c. II, p. 197-210; et, parmi les théologiens dogmatiques, Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912, th. LVII; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1915, t. I, prop. XIX; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. IX, dissert. II.

On pourra consulter aussi, parmi les auteurs protestants : Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig, 1890; E. Böhl, *Christologie des Alten Testaments, oder Auslegung der wichtigsten messianischen Weissagungen*, Vienne, 1882; C. A. Briggs, *Messianic Prophety...*, New-York, 1887.

II. JÉSUS-CHRIST ET LES LIVRES SAPIENTIAUX. — Les livres sapientiaux n'offrent que quelques rares traits généraux relatifs à l'espérance messianique. En revanche, la doctrine de la « Sagesse » et de la « Parole » de Dieu y préparent déjà la théologie néotestamentaire du Verbe, en entrant plus avant dans les réalités divines. Les prophéties messianiques préparent la venue de l'envoyé de Dieu, mais laissent plus ou moins dans l'ombre sa divinité; les livres sapientiaux, au contraire, nous font entrevoir, dans un demi-jour mystérieux, le Verbe de Dieu qui doit se faire homme et devenir le Messie.

La théologie de la Sagesse et de la Parole, l'étude des relations entre la Sagesse, la Parole, le Fils de Dieu, le Messie et l'ange de Jahvé, ont été exposées à l'art.

Fils de Dieu, col. 2367-2372. Il suffira de s'y reporter : nous devons nous contenter ici d'en résumer brièvement les conclusions générales.

1° Les descriptions de la *Sagesse divine*, avec des allures de personnification purement métaphorique, se rencontrent dans Job, xv, 7-8; xxviii, 12-28 et dans Baruch, iii, 9-iv, 9. Cf. Prov., iii, 13-22; Eccli., i, 1-27; xv, 1-10; xlii, 21 sq.; Sap., vi, 12-vii, 21; viii-ix. Mais au cœur de ces trois derniers livres, nous avons trois discours qui nous élèvent jusqu'à la conception d'une réalité divine, d'allure personnelle. Dans les Prov., viii, 1-36, la Sagesse nous apparaît comme la pensée même de Dieu, distincte à la fois et identique; lire surtout les versets 22-31, relatifs à son origine divine. Au ℣. 22 le mot ἔκτισε des Septante a pu faire supposer à nombre de Pères et d'interprètes qu'il s'agissait ici d'une Sagesse divine créée, c'est-à-dire du Verbe incarné. Mais cette traduction doit être abandonnée ou tout au moins entendue dans le sens plus vague et plus général de « former », « engendrer ». Voir Incarnation, t. vii, col. 1484. La même doctrine, avec plus d'insistance sur le rôle joué par la Sagesse dans le monde physique et religieux, se retrouve dans l'Ecclésiastique, xxiv, 1-27. Dans ce chapitre la Sagesse nous apparaît également comme une réalité d'apparence personnelle, créée, c'est-à-dire engendrée par Dieu de toute éternité. Mais c'est surtout dans le livre de la Sagesse de Salomon, vii, 21-29, que la personnification de la Sagesse nous apparaît en réalité comme une hypostase. La Sagesse, en effet, y est décrite comme « le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant;... le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu, et l'image de sa bonté. » L'épître aux Hébreux, pour décrire l'origine éternelle du Fils de Dieu, ne trouvera rien de mieux que de citer Sap., vii, 26, *cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus*. Dans ces passages, la Sagesse sans doute se distingue de Dieu; mais elle n'a peut-être pas encore tout le relief d'une personnalité vivante. Cependant c'est là que nous trouvons le pressentiment le plus net du dogme chrétien du Verbe, et l'interprétation authentique de l'auteur de l'épître aux Hébreux y fera apparaître en pleine lumière la théologie du Verbe que l'on n'y peut distinguer qu'obscurément.

2° La doctrine de la *Parole divine* est moins nettement accusée que celle de la Sagesse. Souvent la parole divine n'est qu'une métaphore pour exprimer l'efficacité de la volonté divine relativement aux effets de la création. Gen., i, 3; Ps., xxxii, 6-9; cxlviii, 8; Os., vi, 5; Ez., xxxvii, 4; Eccli., xlii, 15; xliii, 26; lxviii, 3; Sap., ix, 1. Souvent aussi la parole divine est représentée (toujours métaphoriquement) comme le messager des ordres divins. Is., ix, 7; Ps., cvi, 20; cxlvii, 15, 18; Zach., v, 1-4, et surtout Is., lv, 11; Sap., xviii, 15-16. Mais c'est surtout dans Sap., ix, 1; xviii, 14, que s'accuse la personnification de la Parole, en regard de la Sagesse elle-même à laquelle la Parole est intimement reliée. « On ne peut nier ici un enchaînement remarquable de textes : Prov., viii, en parlant des origines de la Sagesse, se référait à la parole créatrice de la Genèse; à sa suite, de plus en plus clairement, l'Ecclésiastique et la Sagesse, développent cette orientation que reprendra saint Jean exposant sa théorie du Logos, les yeux fixés lui aussi sur la première page de la Genèse. » Fils de Dieu, col. 2371.

3° Ni la Sagesse, ni la parole n'ont été dans l'Ancien Testament rapprochées du Messie; et leur théologie n'a pas enrichi le messianisme. D'après les textes pris dans leur sens formel, nous suivons « deux voies et au terme de chacune d'elles se trouve un Fils de Dieu unique par le rang, le Messie et le Logos; mais l'Ancien Testament ne nous a pas fourni le point de jonction. » C'est l'apparition de Jésus-Christ qui fera la lumière et nous conduira à cet aboutissant où courent toutes les voies de l'alliance préparatoire. *Id.*, col. 2372.

III. Jésus-Christ et la théologie juive. — Les livres de l'Ancien Testament ont pour le théologien de Jésus-Christ une importance de premier ordre : nous y avons trouvé, en effet, déjà esquissé le portrait du futur Messie et déjà préparée la notion du Verbe de Dieu. Si nous n'y rencontrions pas encore le dogme de l'incarnation, du moins nous y découvrions, comme dans leurs sources, bien des traits de la figure du Christ, bien des doctrines que l'incarnation mettra en pleine lumière. Les livres postérieurs de la théologie juive, palestinienne et alexandrine, de l'époque immédiatement antérieure à notre ère ou contemporaine de ses débuts, ne peuvent être étudiés comme des sources de notre foi. On ne doit cependant pas les passer sous silence, car, d'une part, ils nous permettent de mieux saisir la vraie direction de la tradition juive, qui prend sa source dans la révélation mais s'en détourne sur plus d'un point; d'autre part, ils nous font connaître les idées courantes du milieu dans lequel est apparu Jésus-Christ. L'étude de la théologie juive, dans ses affirmations relatives au Messie et au Verbe, doit nécessairement faire mieux saisir le caractère transcendant de la révélation chrétienne et la réalité même du mystère du Verbe incarné. Toutefois, il ne faut se servir de ces documents qu'avec une extrême circonspection, à cause des interpolations d'origine chrétienne qui, en un grand nombre d'entre eux, ont pu y être introduites à des dates diverses. Nous aurons même recours à certains documents, de date très postérieure à l'apparition de Jésus sur la terre (par exemple les targums), mais dont la doctrine reproduit bien la tradition juive contemporaine du Christ. D'ailleurs nous devrons nous en tenir aux traits les plus caractéristiques, et relevés dans les textes d'une authenticité reconnue, les questions relatives à la théologie juive au temps de Jésus-Christ devant faire l'objet d'un article spécial dans le *supplément* du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux.

I. LE MESSIE. — 1° *Le précurseur.* — Au temps de Jésus, l'avènement d'Élie, comme précurseur du Messie, était accepté par tous les esprits. Jésus dut expliquer que Jean Baptiste avait rempli le rôle d'Élie. Matth., xi, 14; xvii, 11-12. Ce rôle d'Élie précurseur avait été annoncé et décrit par Malachie; voir col. 1123. Dans l'Ecclésiastique, xlviii, 10-11, inspiré de Malachie et d'Isaïe, xlix, 6, Élie devait avoir, le rôle non seulement de précurseur, mais encore de restaurateur d'Israël, qu'Isaïe attribue au serviteur de Jahvé, non moins qu'une fonction dans la résurrection future des corps. De ces textes, le rabbinisme déduit les trois rôles attribués à Élie, précurseur du Messie. — 1. *Rôle de restaurateur d'Israël.* Éliminer d'Israël ceux qui n'avaient pas droit au salut; réintégrer dans leur droit les familles exclues à tort; faire la paix dans le monde, tel apparaît le rôle d'Élie chez les rabbins de Judée. M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 211. Mais précisément, cette paix qu'il s'agit de restaurer suppose le trouble et le bouleversement dans le monde : Guerres entre les diverses nations, désordres dans la société, trouble dans les familles, perturbations dans la nature, tremblements de terre, phénomènes célestes, incendies et famines; telles sont, d'après la doctrine des rabbins, comme « les douleurs de l'enfantement » qui précéderont la révélation messianique. » Lepin, *op. cit.*, p. 24. On réservait à Élie de donner la solution à certains cas douteux et de résoudre les questions laissées pendantes par la disparition de l'esprit prophétique en Israël. On trouve un exemple de cet état

d'esprit dans I Mach., IV, 46. — 2. *Rôle de précurseur du Messie.* Le Messie devait être oint par Élie, chargé de le révéler au monde. Telle est la tradition juive dont Tryphon, S. Justin, *Dialog.*, c. XLIX, *P. G.*, t. VI, col. 581 sq., nous atteste encore l'existence au IIe siècle. Ce thème était fécond en développement : nous en rencontrerons plus loin quelques-uns. — 3. *Rôle par rapport à la résurrection des morts.* Dans certains textes de la Michna, on lit même que la résurrection aura lieu par le ministère d'Élie, *Michna, Sota*, IX, 15; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 182, 212. Mais il n'est plus alors question de messianisme.

2° *Les noms du Messie.* — Messie, *oint*, χριστός, s'entend, dans l'Ancien Testament, du prêtre, Lev., IV, 3, 5, et surtout du roi, l' « oint de Jahvé ». Il est appliqué à Saül, I Reg., XII, 3, 5; XXIV, 7, 11; XXVI, 9, 11, 16, 23; II Reg., I, 14, 16; XIX, 21; à David, II Reg., XXIII, 1. Mais toute personne, choisie par Dieu pour être l'instrument de ses œuvres, était aussi dite l'oint de Jahvé : Cyrus, Is., XLV, 1; les patriarches, Ps., CV, 15; I Par., XVI, 22; et même, semble-t-il, le peuple entier d'Israël. Hab., III, 13. Le terme d'oint de Jahvé paraissait donc admirablement choisi pour désigner le libérateur futur, celui qui devait, par la vertu de Jahvé, sauver son peuple, et, de fait, il se trouve au moins dans deux passages parfaitement clairs, Ps., II, 2; I Reg., II, 10. Cf. Dhorme, *Le cantique d'Anne*, *Revue biblique*, 1907, p. 386-397. C'est de là que l'expression a passé aux écrits de l'école pharisaïque, *Hénoch*, XLVIII, 10; LII, 4; *Psaumes de Salomon*, XVIII, 6; cf. XVII, 36; XVIII, 8 et *Apocalypse de Baruch*, XXXIX, 7; XL, 1; LXXII, 2; cf. XXIX, 3; XXX, 1; XL, 9; cf. *Berachoth*, I, 5; *Sota*, IX, 15. Depuis Daniel surtout, IX, 25-26, pour désigner le Sauveur attendu, on emploiera le nom de Messie, Targ. Is., IV, 2; XXVIII, 5; Targ. Hab., III, 18; Targ. Zach., IV, 7; X, 4, etc., avec une tendance à relever le caractère royal du Messie, qui devint ainsi, non plus l' « oint de Jahvé », mais l' « oint d'Israël ». Targ. Is., XVI, 5; Mich., IV, 8, et apparaît de plus en plus comme un sauveur puissant qui viendra restaurer le trône de David et rebâtir Jérusalem. Voir plus loin. Le Messie est aussi l' « oint de la justice », Targ. Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15; *Pesiqta rabbathi*, 161*b*, 162 *a*, 162 *b*, 163 *a*, 164 *a;* Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 239-241. — Parce que le Messie devait appartenir à la maison de David, il était aussi nommé fort communément « Fils de David ». Les exemples sont trop nombreux pour être cités; cf. *Ps. Salom.*, XVII, 5, 23; Targ. Is., XI, 1; Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15; *Shemonéh Esréh*, 15e *Berakâh*. Les noms donnés par Isaïe au Messie futur, voir col. 1110, n'eurent pas beaucoup d'écho dans la tradition juive; après l'ère chrétienne, on évita même de citer ce passage, à cause des chrétiens qui reconnaissaient dans l'Emmanuel le Fils de la Vierge. A plus forte raison évita-t-on d'employer le terme « Fils de Dieu », suggéré cependant par Ps., II, 7, terme qu'on trouve cependant dans IV Esd., VII, 28, 29; XIII, 32, 37, 52 et peut-être dans *Orac. sibyll*, III, 775, mais que les chrétiens entendaient au sens propre.

3° *Nature du Messie; sa préexistence.* — Pour les pharisiens, le Messie est un roi, un descendant de David, *Ps. Salom.*, XVII, 5, 23; *Shemonéh Esréh*, *passim*, distingué par des dons extraordinaires de Dieu; mais ce n'est ni Dieu, ni un ange; c'est un homme. En vertu de cette tradition ferme, le judaïsme devait refuser de reconnaître la divinité de Jésus; et c'est parce qu'ils refusèrent de reconnaître la divinité de Jésus, que les Juifs méconnurent, pour la plupart, sa messianité. « Nous attendons tous que le Christ sera un homme, descendu des hommes », dit le juif Tryphon. Justin, *Dialog.*, c. XLIX, *P. G.*, t. VI, col. 581. Cf. S. Hippolyte, *Philosophumena*, IX, 30, *P. G.*, t. XVI, col. 3416; Origène, *Contra Celsum*, l. I, 49; l. IV, 2, *P. G.*, t. XI, col. 753, 1029.

Le judaïsme admettait également une certaine préexistence du Messie. La préexistence réelle, suggérée par Michée, V, 2, cf. Dan., VII, 13, 14, est tournée par le targum en préexistence purement nominale. On trouve la même déformation dans le targum de Zacharie, IV, 7, et du Ps. LXXII, 17. La préexistence du Messie ne supposerait ainsi qu'une prévoyance spéciale de Dieu par rapport à lui. Il faut donc, au point de vue de la tradition juive, n'accepter que sous réserve les affirmations de préexistence personnelle qu'on croit trouver dans *Hénoch*, XLVIII, 3; XLVI, 1, 2; LXII, 7; LXVIII, 6; IV Esd., XII, 32; XIII, 24, 52; XIV, 9, d'autant plus que la préexistence idéale est attribuée à tous les objets des grands desseins de Dieu, la Loi, Moïse, les patriarches, la Jérusalem messianique, etc. Voir FILS DE DIEU, t. VI, col. 2377. Voir, sur le même sujet, avec une nuance d'interprétation en sens opposé, Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1910, p. 39-41. Toutefois, à l'époque où parut Notre-Seigneur, l'attente du royaume messianique était telle qu'on se demandait si le Christ n'était pas déjà né. On réservait la possibilité de son existence, existence postérieure à sa naissance, mais préexistence par rapport à sa manifestation. Nous négligeons délibérément toutes les modalités qui entourent ce concept de préexistence, et qu'on trouvera exposées dans Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 222-224. Ce qu'on en a dit est suffisant pour faire comprendre le milieu dans lequel est paru le Sauveur.

4° *Le Fils de l'homme.* — L'expression « Fils de l'homme » est une de celles qu'il faut étudier plus particulièrement pour bien comprendre l'emploi qu'en a pu faire, pour son propre compte, Jésus-Christ. La prophétie de Daniel, voir col. 1123, a eu une influence évidente sur le livre des paraboles d'Hénoch, *Hen.*, XXXVII-LXXI. Dans Hénoch comme dans Daniel, le Messie paraît « comme un fils d'homme ». Hénoch est plus expressif encore que Daniel. Le Messie y joue au complet le rôle que lui attribue toute la tradition juive; mais sa personne dépasse toutes les grandeurs d'ici-bas; il est supérieur aux anges; il est appelé « le Fils de l'Homme »; il préexiste à la création du monde; il habite avec les justes glorifiés, près de Dieu, sous ses ailes. Les traits de ce personnage mystérieux sont encore mal assurés; ce n'est proprement ni un homme, ni un Dieu. Même au cas où dans les Paraboles d'Hénoch, très vraisemblablement antérieures, dans leur substance, à l'ère chrétienne de trois quarts de siècles, l'expression « Fils de l'homme » serait une interpolation postérieure, voir Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 89-98, il n'en reste pas moins vrai que cette expression était dans l'esprit des Juifs, sinon messianique, tout au moins susceptible d'un sens messianique, et d'un sens messianique d'autant plus vrai qu'à côté des hautes prérogatives de l'envoyé de Dieu, le nom de « Fils de l'homme » mettait en relief « les caractères de faiblesse apparente, de condescendante paternité, de souffrance rédemptrice et, pour tout dire, d'*humanité*, qui devaient marquer la carrière du Maître. » De Grandmaison, dans *Dictionnaire apologétique*, art. *Jésus-Christ*, t. II, col. 1344. Ce nom, Jésus pouvait donc se l'approprier convenablement : d'une part, à cause de sa signification indéterminée, il évitait l'éveil brusque de l'enthousiasme aveugle d'un peuple rêvant l'avènement d'un messianisme grossier, ou encore il éloignait les susceptibilités de l'occupant étranger qui n'eût point compris le caractère du roi messianique, se révélant comme tel; d'autre part, cependant, ce nom était suffisant pour orienter les esprits bien disposés vers la vérité.

5° *Manifestation du Messie.* — « Le Christ, quand il

viendra, personne ne saura d'où il est. » Joa., VII, 27. — Toutefois le précurseur et les bouleversements qui l'annoncent seront le prélude de sa manifestation. Cette manifestation s'opère surtout dans le jugement qui doit préluder à la restauration du royaume d'Israël et préfigurer le jugement universel et dernier de la fin des temps. L'idée de ce jugement messianique, si souvent rappelée dans les prophéties de l'Ancien Testament, était, dans la tradition juive au temps de Jésus-Christ, imprécise et matérielle. Le Messie devait, pour les uns, marcher les armes à la main contre les nations païennes, ennemies de Dieu et du peuple d'Israël. *Orac. Sibyl.*, III, 663 sq.; IV Esd., XIII, 33 sq.; *Hen.*, XC, 16. Philon le représente « entrant en campagne, faisant la guerre et soumettant des nations nombreuses et puissantes. » *De præmiis et pœnis*, § 16, *Philonis Judæi opera*, édit. Mangey, Londres, 1742, t. II, p. 422. Cf. les targums de pseudo-Jonathan et de Jerusalem, Gen., XLIX, 11; de Jonathan, Is., X, 27; *Hen.*, XLVI, 4-6; LII, 4-9; *Apoc. Bar.*, LXXII, 6. Dans le livre d'Hénoch, les rois et les puissants de la terre seront jugés par le Messie, Fils de l'homme, venu sur les nuées, cf. IV Esd., XIII, 3, et assis à côté du Seigneur des Esprits, sur son trône de gloire; ils tomberont à genoux et solliciteront sa miséricorde, mais ils seront repoussés de sa face et livrés aux anges vengeurs, XLV, 3; LV, 4; LXI, 8, 9; LXII; LXIX, 27. Dans les *Psaumes de Salomon*, XVII, 27, 37, 39, 41, 48 c'est par une sentence de sa bouche que le Messie doit abattre ses ennemis. Voir également *Apoc. Bar.*, XL, 1, 2; IV Esd., XIII, 10, 27-28; 37-38. Le rôle du Messie-juge est également mis en relief dans le *Livre des Jubilés* et le *Testament des douze Patriarches*.

Mais le Messie n'est pas seulement conçu par la tradition juive comme un roi conquérant; c'est encore un prophète, un thaumaturge, un docteur et guide des peuples dans les voies de Dieu.

Prophète, il devait posséder la connaissance des choses secrètes, présentes, passées ou à venir; cf. Luc., VII, 39; Joa., IV, 19. Le Messie est *le Prophète* annoncé, Joa., VI, 14; voir col. 1116. C'est à la suite de révélations concernant des choses secrètes ou ignorées, que Nathanaël reconnaît Jésus comme le « Fils de Dieu », le « Roi d'Israël », Joa., I, 48; que la Samaritaine le proclame « Christ », Joa., IV, 25; c'est pour avoir une preuve de sa messianité que les soldats le frappent au prétoire, alors qu'il a les yeux bandés et lui demandent : « Christ, qui t'a frappé. » Matth., XXVI, 67; Luc., XXII, 64.

Thaumaturge, il devait accomplir des prodiges. Joa., VII, 31. En preuve de sa messianité, les Juifs ne demanderont-ils pas à Jésus « un signe dans le ciel ». Marc., VIII, 11; cf. Marc., XV, 32; Matth., XXVII, 39; Luc., XXIII, 35.

Enfin, le Messie est un docteur et un guide des peuples dans les voies du Seigneur. *Les psaumes de Salomon*, XVII et XVIII sont intéressants à cet égard; car ils nous tracent un portrait saisissant du roi et du royaume messianique. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 230-233. Le Messie est un roi « pur de tout péché, » « roi juste, instruit de Dieu, » à qui le Seigneur a donné « la force de l'Esprit saint, la sagesse et la prudence, avec la justice; » il doit « rassembler un peuple saint, » au milieu duquel « il ne laissera pas habiter l'iniquité; » « il détruira les pécheurs par la puissance de sa parole; » le peuple saint qu'il se sera assemblé, « il le conduira selon la justice » et « dans la sainteté; » il gouvernera Israël « dans la crainte de Dieu, dans la sagesse de l'Esprit, de la droiture et de la force; » il dirigera les hommes « dans les voies de la justice, leur inspirant à tous la crainte de Dieu. » Et cette mission de justice et de sainteté sera universelle : « Il jugera les nations et les peuples dans la sagesse de son équité. Il aura sous son joug les peuples des nations pour le servir; et il glorifiera le Seigneur sur toute la surface de la terre. » Lepin, *op. cit.*, p. 21. C'est à cette mission doctrinale du Messie que fait allusion la Samaritaine, Joa., IV, 25, et la pensée de cette mission fait prendre à la foule, pour le Messie promis, Jean-Baptiste prêchant le baptême de pénitence dans le désert, I, 4; cf. Luc., III, 15. Sur l'appellation « Fils de Dieu » donnée au Messie dans la théologie juive palestinienne, voir FILS DE DIEU, t. VI, col. 2377.

6° *Le royaume messianique.* — Le roi-messie inaugurera le royaume de Dieu, le royaume des cieux. Sur l'équivalence de ces deux termes, voir G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 75 sq. Le royaume de Dieu est une notion traditionnelle; voir col. 1113. Il convient ici de préciser cette notion en fonction de la théologie et de la tradition juive au temps de Notre-Seigneur. Cette précision permet, en effet, de mieux saisir les raisons de la prudence et de la réserve de Jésus-Christ dans sa prédication messianique. Sans doute, le règne intérieur et spirituel n'est pas complètement mis de côté : ce messianisme spirituel apparaît à plusieurs reprises dans le Ps. XVII du Psautier salomonien, et dans le Livre d'Hénoch. Mais ce messianisme spirituel est très national et terrestre : le règne de justice et de sainteté doit se réaliser, sur terre, au sein d'Israël; et l'universalité du royaume messianique, ne sera, en définitive, que la domination d'Israël sur tous les peuples. Le centre devait en rester Jérusalem; son territoire partirait de la Palestine; mais de Jérusalem et de la Terre Sainte, l'empire messianique devait rayonner par toute la terre. Les nations devaient être soumises à Israël et au roi-messie, ou plus exactement à Jahvé dont le roi-messie ne sera que l'instrument. *Orac. sibyl.*, III, 49; *Psaumes de Salom.*, XVII, 32-35; *Hen.*, XC, 30, 37; XLVIII, 5; cf. F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, introd., p. XXXVIII; LIII, 1; *Apoc. Bar.*, LXXII, 5; Targum Zach., IV, 7, etc. Sur cette donnée fondamentale, la seule qu'il nous soit utile ici de connaître, se greffaient bien des notions particulières touchant la Jérusalem nouvelle. Le règne messianique inaugurera une ère de paix, de justice et d'amour. *Orac. sibyl.*, III, 371-380; 751-760; Philon, *De præmiis et pœnis*, § 16, p. 422; *Apoc. Bar.*, LXXIII, 4-5; les bêtes féroces apprivoisées seront au service de l'homme. *Orac. sibyll.*, III, 620-623; 743-750; *Apoc. Bar.*, XXIX, 5-8; ce sera partout la fertilité, l'abondance, la richesse, la santé, la force, l'absence de fatigue. Philon, *De præmiis et pœnis*, § 17-18, 20, p. 425, 428; *Apoc. Bar.*, LXXIII, 2-7; LXXIV, 1.

Par delà le royaume messianique inauguré ici-bas par le triomphe d'Israël sur toutes les nations, les prophètes de l'Ancien Testament, Dan., XII, 2-3; cf. Sap., III, 5-9, avaient entrevu un royaume éternel inauguré par la résurrection et le jugement final. La théologie juive n'abandonne pas cet aspect de l'eschatologie messianique. La vie future lui apparaît comme une vie spirituelle dans la jouissance et l'intimité de Dieu, *Apoc. Bar.*, LI, 3, 7-14; IV Esd., VI, 1-3, 68-72; *Assumptio Moysis*, X, 9, 10. Le *royaume des cieux*, destination dernière et lieu définitif du royaume inauguré sur la terre, c'est l' « Éden », *Testament des douze Patriarches*, Test. Dan, 5; c'est le « paradis », Test. Levi, 18; cf. Luc., XXIII, 43; II Cor., XII, 4; Apoc., II, 7. Mais de toute manière, indépendamment même de cette conception plus élevée et plus spirituelle de l'Éden, du paradis ultra-terrestre, le royaume des cieux, c'est-à-dire le royaume messianique, devant être un royaume éternel. Dan., VII, 27; cf. *Orac. sibyl.*, II, 76; III, 49-50; *Ps. Sal.*, XVII, 4; *Hen.*, LXII, 14. Et c'est en ce sens que les Juifs répondaient à Jésus : « Nous, nous avons appris de la

loi que le Christ demeure éternellement. » Joa., XII, 34; cf. Targ. Jonath., Is., IX, 6.

Pour la bibliographie générale, se reporter à FILS DE DIEU, col. 2373.

II. LE VERBE OU LOGOS. — Nous avons fait observer plus haut, col. 1125, que ni la « Sagesse », ni la « Parole » n'ont été, dans l'Ancien Testament, rapprochées du Messie. Leur théologie marque une voie parallèle à la voie du messianisme, mais sans point de jonction. Cette assertion est peut-être plus vraie encore de la théologie du Verbe ou Logos dans le judaïsme alexandrin. Et pourtant, à cause de l'influence qu'a pu exercer la philosophie alexandrine sur la rédaction de certains écrits du Nouveau Testament, et très particulièrement sur les concepts de Fils (Col., Heb.,) ou de Verbe (Joa.), il est indispensable, avant d'aborder l'étude de Jésus-Christ dans le Nouveau Testament, de connaître la pensée des Juifs alexandrins et notamment de Philon. L'étude a été faite à FILS DE DIEU, t. V, col. 2373-2386. Nous ne devons ici qu'en résumer les conclusions.

Le logos philonien (le seul qui intéresse directement la théologie de Jésus-Christ), est conçu comme un intermédiaire entre la divinité transcendante et le monde, et plus particulièrement l'homme. Il est la première des puissances intermédiaires entre Dieu et le monde; il est le premier des anges, que Philon identifie avec « l'ange du Seigneur » dont parle l'Ancien Testament. A la manière platonicienne, le Logos, par rapport au monde, est une idée ou plus exactement l'idée exemplaire du monde, la synthèse, l'ensemble et aussi la source de toutes les idées particulières, modèles des différents êtres. A la manière stoïcienne, le Logos, comme les puissances, n'est pas seulement une idée, mais il devient une force, une loi puissante qui régit le monde, non abstraitement, mais physiquement, donc le lien qui en enchaîne les éléments et la force, l'énergie qui, tout entière en chaque partie, remplit tout, pour être la cause de tout ce qui se produit de bien dans le monde et dans l'homme. Tel est son rôle, cosmologique et physique. Au point de vue religieux, le Logos devient révélateur, et intermédiaire de culte, d'ascension vers Dieu. C'est par lui que les sages rendent leur culte à Dieu et, personnifié, il devient le grand prêtre, le suppliant du monde, ἱκέτης. Toutefois ce rôle religieux ne doit pas être exagérée. « De tous les passages où le terme ἱκέτης est appliqué au Logos, on n'en trouve qu'un où soit exprimé une idée de médiation; encore s'agit-il d'un être intermédiaire, remplissant une fonction cosmologique entre Dieu et le monde, et non d'un médiateur, réconciliant Dieu et les hommes. » Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 578-579.

Le point le plus délicat à élucider dans la théologie de Philon est de savoir si le Logos est un intermédiaire réel ou une abstraction personnifiée? Les auteurs sont en désaccord sur la réponse à faire à cette question. Le P. Lagrange tendrait plutôt à admettre le caractère réel de l'intermédiaire, à cause de son identification avec l'Ange de Jahvé, *Revue biblique*, 1910, p. 590; le P. Lebreton, penche visiblement pour l'abstraction personnifiée, *op. cit.*, p. 229-235; M. Tixeront reconnaît que la pensée de Philon est volontairement imprécise, et qu'on se tromperait en disant que le Logos est une personne concrète, mais qu'on exagérerait en disant qu'il est une pure abstraction. « Quoi qu'il en soit, la conception philonienne du Logos, ne saurait être assimilée à la conception chrétienne du Verbe incarné, dont la personnalité vivante unit réellement dans le même sujet les deux termes infiniment distants, Dieu et l'homme. Aussi bien, seule l'œuvre divine de l'incarnation pouvait-elle offrir à l'intelligence humaine une solution nette et précise. La pensée chrétienne comme celle de Philon se propose un but identique : l'union à Dieu. Philon prétend y parvenir par le Logos, et pour cela, il le conçoit intermédiaire entre Dieu et l'homme, et il l'imagine si grand que le Logos puisse remplir la distance infinie qui sépare ces deux termes et les faire toucher l'un à l'autre, comme dit Philon lui-même, « par leurs extrémités ». Mais ce n'est là qu'une imagination : si la distance est infinie, quel intermédiaire pourra la combler? S'il est Dieu, il nous est inaccessible; s'il est créature, Dieu demeure hors de son atteinte. Philon ne peut résoudre la difficulté; il l'esquive en disant que le Logos n'est « ni incréé, comme Dieu, ni créé comme nous ». Qu'est-il donc?

La révélation chrétienne nous apporte la réponse : elle va rassembler sur un seul et même être toutes les données éparses dans l'Ancien Testament et dans la théologie juive. L'intermédiaire entre Dieu et l'homme pour toucher à ces deux termes par leurs extrémités, sera Dieu et homme. Le Christ Jésus nous apparaîtra, réunissant dans l'unité de sa personne, la divinité et l'humanité. Au lieu d'un Logos qui ne peut se définir que par des abstractions et qui n'a aucun point de contact avec le Messie promis par Dieu à Israël, Jésus-Christ, Verbe incarné, Fils éternel du Père, parlera dans l'Évangile comme Dieu et comme homme. Il manifestera, dans son unique personne, la vie du Verbe et la vie du Messie, réalisant ainsi en lui-même concrètement les deux notions que la révélation de l'Ancien Testament avait fait connaître aux hommes, sans néanmoins leur en dévoiler encore la mystérieuse affinité.

II. JÉSUS-CHRIST ET LES DOCUMENTS DE L'AGE APOSTOLIQUE.

— I. Considérations préliminaires. — II. Manifestation humaine de Jésus-Christ (col. 1140). — III. Manifestation messianique et divine de Jésus-Christ (col. 1172).

I. CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES. — 1° *Les sources.* — C'est à dessein que nous voulons restreindre, dans cette étude théologique, nos sources aux écrits inspirés du Nouveau Testament. Outre que le caractère même de l'étude nous y invite, le peu d'utilité des autres sources nous dispenserait d'y recourir.

1. Sans doute, les documents d'*origine non chrétienne*, les témoignages de Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 3; XX, IX, 1 (le second seul est certainement authentique); de Pline le jeune, *Epist.*, l. X, XCVII; de Tacite, *Annal.*, XV, 44; de Suétone, *Vita Claudii*, XXV; les traits satiriques de l'épicurien Lucien à l'adresse du « sophiste crucifié », dans son ouvrage, *La mort de Pérégrin*; le pamphlet de Celse, dont Origène nous a conservé de nombreux extraits, ont une valeur incontestable pour attester ou confirmer le fait de l'existence de Jésus-Christ; mais ils ne nous apportent aucun fait nouveau digne de retenir notre attention. Voir ces textes dans Kirch, *Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticæ antiquæ*, n. 5-7; 22-24; 28; 31; 33-34.

Sur l'ensemble de ces textes, Kurt Linck, *De antiquissimis veterum quæ ad Jesum Nazarenum spectant testimoniis*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Giessen, 1913, t. XIV, fasc. 1. — Sur les témoignages de Josèphe : Bohle, *Flavius Josephus über Christus und die Christen*, Brixen, 1896; et spécialement sur l'authenticité du premier, M. Burkitt, *Josephus and Christ*, mémoire publié dans les *Actes du IVe congrès international d'Histoire des religions tenu à Leide (Theologisch Tijdschrift*, 1913), p. 135-141; A. Harnack, *Der jüdische Geschichtschreiber Josephus und Jesus Christus*, dans *Internationale Monatschrift für wissenschaft. Kunst und Teknik*, 1913, t. VII, p. 1037 sq.; et E. Barnes, *The contemporary Review*, janvier 1914, contre l'authenticité, Mgr Batiffol, *Le silence de Josèphe*; dans *Orpheus et l'Évangile*, Paris, 1910, p. 1-24.

Le Talmud, surtout dans la *Ghemara*, fait également mention de Jésus. Mais, autour de traits historiques empruntés à nos évangiles, il groupe tant de fables odieuses, empreintes de la haine du nom chrétien, qu'on ne peut le considérer comme une source à laquelle le théologien puisse recourir. Tout au plus peut-il nous aider à mieux connaître le milieu dans lequel a vécu le Sauveur.

2. Plus intéressants seraient les *documents d'origine chrétienne*, mais *non canoniques*. On peut les rattacher à trois groupes. — *a)* Les *Agrapha*, ἄγραφα, non écrits, non recueillis par les évangélistes, consistent en un certain nombre de paroles attribuées à Jésus, mais qui n'ont trouvé place dans aucun des évangiles inspirés. Il est bien difficile de préciser quelles paroles pourraient être considérées raisonnablement comme authentiques. Voir Agrapha, t. i, col. 626-627. A la bibliographie, col. 627, ajoutez, en ce qui concerne la liste des principaux *Dicta*, Preuschen, *Antilegomena, die Reste der ausserkanonischen Evangelien und ur christlichen Ueberlieferungen*, 2e édit., Giessen, 1905, p. 21-31; en ce qui concerne les nouveaux *Agrapha* découverts sur des papyrus égyptiens, O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, 2e édit., 1902 t. i, p. 389-391; Grenfell et Hunt, Λόγια Ἰησοῦ, *Sayings of Our Lord from an early Greek Papyrus*, Londres, 1907; Th. Zahn, *Die jüngst gefundenen Ausprüche Jesu*, dans *Theologisches Litteraturblatt*, 1897, p. 417-420, 425-431; A. Harnack, *Ueber die jüngst entdeckten Sprüche Jesu*, 1897; P. Batiffol, *Les Logia du papyrus de Behnesa*, dans *Revue biblique*, 1897, p. 501-515; et *Nouveaux Fragments évangéliques de Behnesa*, *ibid.*, 1904, p. 481-490; Ch. Taylor, *The Oxyrrhyncus Logia and the apocryphal Gospels*, Oxford, 1899; W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestament. Apocryphen*, Tubingue, 1909, p. 377-415; Evelyn White, *The Sayings of Jesus from Oxyrrhyncus*, Cambridge, 1920. — *b)* Les plus *anciens Pères* nous apportent, grâce à la tradition relativement courte qui les relie à Jésus, différents détails qui, s'ils n'enrichissent que faiblement notre documentation méritent cependant d'être accueillis avec reconnaissance. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, c. xliii, xlv, c, *P. G.*, t. vi, col. 568, 572, 709; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. III, c. xxi, n. 3, *P. G.*, t. vii, col. 950, affirment que la sainte Vierge appartenait à la race de David. Jules l'Africain décrit l'arbre généalogique de la sainte Famille et mentionne ses différentes résidences. Eusèbe, *H. E.*, l. I, c. vii, *P. G.*, t. xx, col. 89. Hégésippe énumère les plus proches parents de Notre-Seigneur. *Id.*, *ibid.*, l. II, c. xxiii, n. 1-4; l. III, c. xx, n. 1-2, *P. G.*, t. xx, col. 197; 252. Clément d'Alexandrie signale les noms de plusieurs des soixante-douze disciples, *Strom.*, l. II, c. xx, n. 116, *P. G.*, t. viii, col. 1062; et les *Homélies clémentines* citent ceux de la Cananéenne et de sa fille, Justine et Bérénice, *Hom clement.*, ii, n. 19; iii, n. 73, *P. G.*, t. ii, col. 88; 157. D'après Eusèbe, *H. E.*, l. I, c. xiii, *P. G.*, t. xx, col. 120, l'hémorrhoïsse était de Panéas ou Césarée de Philippe, et avait élevé dans sa ville natale un monument commémoratif de sa guérison. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. VI, c. v, *P. G.*, t. ix, col. 264, nous fait connaître les dernières recommandations intimées par Jésus à ses disciples et l'ordre qu'il leur aurait donné de ne quitter Jérusalem que douze ans après son ascension. Papias enfin complète par quelques détails d'une extraordinaire invraisemblance ce que saint Matthieu et les actes des Apôtres nous apprennent de la mort de Judas. Voir F. X. Funk, *Die apostolischen Väter*, Tubingue, 1906, p. 129.

c) Les *évangiles apocryphes*, voir ce mot, t. v, col. 1624-1640, se présentent à nous avec la prétention de compléter ce que les évangiles canoniques avaient laissé dans l'ombre, notamment la période de l'enfance du Christ, certaines circonstances de sa passion, sa descente aux enfers, sa résurrection. Les uns, composés avec des intentions honnêtes, se lancent dans des développements de pure fantaisie, où nous trouvons surtout des raisons de nous mettre en défiance et de nous fier exclusivement aux écrits canoniques. Les autres, rédigés dans le but nuisible de propager des doctrines subversives, gnosticisme ou docétisme, doivent délibérément être écartés, d'une façon générale tout au moins. Toutefois, dans les écrits de la première catégorie surtout, on rencontre quelques grains d'or à travers beaucoup de boue, *aurum in luto*, dit saint Jérôme. Epist., cvii, *ad Lætam*, n. 12, *P. L.*, t. xxii, col. 877. Mais ces grains d'or ne touchent qu'à des points très secondaires, et n'empêchent pas que les sources non canoniques de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne soient d'une très médiocre utilité. C'est pourquoi nos meilleurs, nos seuls auxiliaires véritables, sont les livres inspirés du Nouveau Testament, évangiles, actes des apôtres, épîtres et apocalypse.

3. *Les écrits canoniques.* — Toutes les questions préalables relatives à l'authenticité, l'intégrité, la crédibilité des évangiles, au caractère spirituel et cependant historique de l'évangile de saint Jean, sont d'avance dogmatiquement tranchées par le théologien qui doit s'appuyer sur les livres saints, considérés comme inspirés. Néanmoins, très spécialement en ce qui concerne l'étude théologique de Jésus-Christ, ces questions préalables résolues indépendamment du dogme de l'inspiration évitent au théologien lui-même plus d'une difficulté et plus d'une contradiction de détail. Elles seront d'ailleurs résolues au cours des articles consacrés à chacun des livres inspirés.

Les évangiles ne sont pas les seuls écrits où le théologien doive aller puiser les traits du personnage divin de Jésus. Les épîtres de saint Paul, en particulier, lui sont d'une utilité incontestable. Saint Paul était le contemporain de Jésus, dans le sens strict du mot. Converti à la religion du Christ après la mort et l'ascension du Sauveur, il formule à l'endroit du Maître une doctrine d'autant plus précieuse qu'il l'a reçue directement de lui par voie de révélation intérieure, Gal., i, 12; cf. Eph., iii, 3, et que cette doctrine tout en continuant celle des évangiles et de l'Église naissante telle qu'elle se trouve dans les Actes des Apôtres ou les épîtres canoniques autres que celles de Jean, atteste cependant un véritable progrès dans la connaissance de la vie intime et divine du Verbe incarné.

Nous venons de parler de « progrès ». L'expression ne doit étonner ni scandaliser personne. La révélation n'a été close qu'avec le dernier des apôtres, et c'est dans l'évangile de saint Jean que nous trouverons le couronnement et le perfectionnement dernier de la révélation touchant le Christ. Nous admettons donc que les sources inspirées du Nouveau Testament se superposent les unes aux autres, les écrits de saint Paul nous faisant pénétrer plus avant dans la science surnaturelle de celui qui, « étant dans la forme de Dieu » ne s'est point attaché, comme à une proie jalousement défendue, à cette égalité de droits avec Dieu, « mais s'est dépouillé en prenant une forme d'esclave en devenant semblable aux hommes. » (Phil., ii, 5-7); l'évangile de saint Jean nous élevant jusqu'à des hauteurs inconnues dans la vie même du Verbe de Dieu, de ce Verbe de la vie éternelle, de cette vie éternelle qui est apparue sur la terre en la personne de Jésus-Christ. Cf. Joa., i, 14; I Joa., i, 2-3. Mais ce Verbe s'humiliant jusqu'à notre humanité, ce Verbe de la vie, éternelle lumière des hommes, n'est pas autre chez Paul et chez Jean que chez les synoptiques : c'est toujours le « Fils de l'homme » annonçant

dans sa prédication, manifestant par ses miracles, la divinité qui l'anime. La vérité qui déjà s'affirme chez saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, se retrouve, plus approfondie sans doute et plus nettement proposée, mais substantiellement identique, chez saint Paul et saint Jean. Les formules nouvelles de l'épître aux Colossiens ou de l'épître aux Hébreux et surtout du prologue de saint Jean ne cachent pas une nouvelle orientation doctrinale, mais dévoilent simplement un aspect mieux entrevu de la même vérité éternelle.

Cette position a le mérite de tenir compte du sens véritable des textes inspirés et, par conséquent, du *progrès* que ce sens accuse dans la révélation; mais, d'autre part, elle permet au théologien catholique de repousser la thèse moderniste des *évolutions* successives de la pensée chrétienne, origine du dogme. Cf. Décret *Lamentabili*, prop. 60, Denzinger-Bannwart, *Enchirid.*, n. 2060. Ainsi notre Christ, entrevu dans les lumières de la foi n'apparaît pas supérieur au Christ de l'histoire : c'est le même Christ, le Christ des synoptiques, s'étant déjà révélé aux hommes comme le Fils de Dieu, Matth., xxvi, 63-64; Marc., xiv, 61-62. Mais cette position n'est possible qu'à la condition d'étudier Jésus-Christ dans les documents inspirés, suivant la loi même du progrès qui s'y affirme et de tenir compte de la place chronologique qu'occupent les textes dans la série des écrits du Nouveau Testament. Ce souci, qui s'impose au théologien consciencieux lorsqu'il s'agit de préciser les nuances doctrinales, qu'on remarque chez les synoptiques, chez saint Paul ou chez saint Jean, perd presque toute son utilité lorsqu'il s'agit de comparer les synoptiques entre eux. Ici, en effet, si parfois d'importantes nuances séparent les différents auteurs des évangiles, il est facile de démontrer qu'elles sont dues à des influences purement rédactionnelles, bien plutôt qu'à des divergences doctrinales.

L'ordre que nous entendons suivre dans l'étude des sources inspirées est celui-là même qui s'impose, sinon chronologiquement, du moins logiquement, et, pour ainsi dire, par la force même des choses.

a) Bien que les synoptiques soient postérieurs en date à la plupart des épîtres de saint Paul, logiquement ils doivent se placer au point de départ de toute théologie de Jésus-Christ. Ils reproduisent, en effet, la substance même de l'enseignement du Maître, tel que cet enseignement est tombé des lèvres du Sauveur, tel que l'ont recueilli ses premiers disciples. Nous y retrouvons cet enseignement, avec les réticences, les précautions, les réserves, les atténuations, en un mot, selon l'expression des Pères grecs, l' « économie » voulue par Notre-Seigneur pour ne pas compromettre l'œuvre de sa manifestation divine au monde; mais aussi avec des indications suffisantes pour permettre à celui qui ne résiste pas à la lumière de s'élever jusqu'à la connaissance vraie de l'Homme-Dieu. Et c'est encore cette doctrine « économique » qui se manifeste dans la prédication de l'Église naissante, surtout dans la prédication apologétique des discours des Actes. Ne fallait-il pas atteindre tout d'abord ceux qu'on voulait persuader et ne les pas rebuter par des affirmations trop nettes qui eussent été mal comprises?

b) Les épîtres de saint Paul, écrits de circonstances, ne se présentent pas comme un exposé systématique de la pensée de l'apôtre. Les textes dogmatiques les plus révélateurs surgissent pour ainsi dire à l'improviste. Cette remarque est plus vraie encore, s'il est possible, de la doctrine paulinienne touchant Jésus-Christ. Et cependant, « le portrait moral du Sauveur, tel que [Paul] le trace dans ses épîtres, est d'une exactitude remarquable et il suppose une connaissance peu ordinaire de la vie du divin modèle. Paul ne le peint nulle part dans son ensemble et d'un seul jet; mais, en groupant les divins traits qui s'y rapportent çà et là, on obtient un tableau d'une ressemblance frappante. » Fillion, *op. cit.*, p. 34. Ce portrait accuse un progrès réel sur celui des synoptiques. Pierre ne parlera-t-il pas lui-même de la sagesse qui a été accordée très spécialement à saint Paul, et des leçons difficiles à entendre que cet apôtre donne dans ses lettres? II Pet., iii, 15-16. Encore une fois, la révélation n'est pas close, et saint Paul est avant tout l'apôtre du Christ, transmettant le message qu'il a reçu, le dépôt qui lui a été confié. Choisi par Jésus lui-même pour devenir l'apôtre des Gentils, il est tout naturel que sa doctrine porte un cachet distinctif. Ce qu'on a appelé le *paulinisme* est vrai dans une certaine mesure. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1912, t. ii, c. ii. Le problème du salut de tous préoccupe Paul, avant toute autre chose; c'est là le centre de sa théologie et les autres dogmes sont éclairés chez lui par la lumière que projette ce centre. Le Christ, pour saint Paul, est avant tout le Sauveur, le vivificateur de nos âmes, et cette pensée sotériologique nous fait pénétrer avec l'apôtre des nations plus avant dans la connaissance de Celui qui, étant dans la forme de Dieu, s'est humilié et anéanti jusqu'à la forme d'esclave, devenu homme comme nous. Mais les révélations spéciales dont fut favorisé saint Paul n'ont pas constitué un nouvel Évangile : « Il n'y a pas deux Évangiles, deux messages de salut. L'Évangile véritable, le seul, est celui que Paul enseigne d'accord avec tous les apôtres. » Prat., *op. cit.*, p. 34. Cf. I Cor., xv, 11. Il y a identité substantielle entre l'enseignement de Paul et celui des synoptiques. En définissant le rôle, la nature, la personnalité du Christ, et ses relations avec le Père et l'Esprit saint, saint Paul « se sentait en pleine communion d'idées avec tous les chrétiens de son temps; il pouvait donner à la foi commune une forme qui lui était propre, il pouvait même l'enrichir et la développer, il ne la créait pas, et il était assuré que son enseignement provoquait dans l'Église entière un écho profond. » Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 4e édit., 1919, p. 352.

c) Saint Jean représente un nouveau progrès sur saint Paul et sur les synoptiques. Son œuvre n'est pas seulement une combinaison de la tradition évangélique avec la doctrine paulinienne : elle est le résultat d'une révélation toute particulière de l'Esprit de Dieu. C'est sous l'influence de cette révélation que le disciple bien-aimé nous dévoile, dès le prologue de son évangile, le mystère du Verbe de Dieu, préexistant au monde, et qui s'est fait chair dans le temps. Et, tout en demeurant un document historique, le quatrième évangile ne raconte pas les faits pour eux-mêmes il est écrit « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et afin que, croyant, vous ayez la vie en son nom. » xx, 31. Il n'est donc pas étonnant que Jean ait cherché tout d'abord à compléter les synoptiques; que, parmi la collection immense des miracles de Jésus-Christ, il ait choisi les plus significatifs et les plus révélateurs; qu'il les ait même encadrés de réflexions et d'interprétations théologiques qui les éclairent. Ainsi Jean peut rapporter parfois les mêmes faits que les synoptiques; mais il interprète ces faits d'une façon plus profonde. Et ce n'est pas seulement la réflexion personnelle qui est ici la source de cette interprétation, c'est l'action de l'Esprit qui éclaire les souvenirs et en révèle l'aspect le plus intime; cf. Joa., xiv, 26.

Les discours de Jésus, dont les synoptiques n'avaient souvent que retenu la substance et précisé la portée morale, sont recueillis par saint Jean dans ce qu'ils ont de plus profond et de plus expressif pour la manifestation du Fils de Dieu. Les différences qu'on

remarque entre les discours des synoptiques et ceux du quatrième évangile ne doivent pas nous faire conclure que les premiers sont inauthentiques ou que les seconds sont le produit de la pensée personnelle de l'apôtre Jean. Voir Lepin, *La valeur historique du IVe évangile*, IIe partie, Paris, 1910, c. II. Il n'est pas impossible que le Christ ait eu deux manières de parler, l'une plus simple, plus populaire, l'autre plus difficile, plus relevée : la nature des vérités enseignées par lui dans saint Jean n'exige-t-elle pas cette différence de méthode. D'ailleurs l'opposition du genre des discours n'est pas absolue : le langage transcendant n'est pas absolument inconnu aux synoptiques; ils ont bien, eux aussi, leurs passages mystérieux, et saint Jean rapporte parfois des paroles du Christ, simples et populaires, comme celles des synoptiques. Cf. E. Lévesque, *Nos quatre évangiles*, Paris, 1917, p. 261 sq. Toutefois, si authentiques que soient tous les discours de Jésus rapportés en saint Jean, il faut bien avouer que le choix fait par l'auteur inspiré des plus significatifs d'entre eux et le soin apporté par lui à y découvrir, à y mettre en relief le sens favorable à la gloire du Fils de Dieu, supposent une influence rédactionnelle véritable que le critique consciencieux ne saurait méconnaître. Il y a comme une fusion de l'auteur et du modèle, et peut-être est-il « impossible de distinguer, dans l'analyse théologique du livre, les discours de Jean et les réflexions de l'évangéliste. Assurément les deux sources sont distinctes, mais elles ont tellement mêlé leurs eaux, qu'il faudrait un œil bien exercé pour les discerner; la révélation vient authentiquement de Jésus, mais ce n'est qu'à travers l'âme de saint Jean qu'on la peut aujourd'hui percevoir et c'est l'apôtre qui, en vue du but qu'il s'était fixé, a choisi les paroles de son Maître, c'est lui qui les développe, les interprète et qui, dès le seuil de l'évangile, nous donne, dans son prologue la clef du mystère. L'évangile de saint Jean est la tunique du Christ, tunique sans couture; on ne la peut saisir que tout entière, à moins d'en déchirer la trame. » Lebreton, *op. cit.*, p. 444.

Telles sont les raisons générales pour lesquelles, dans notre exposé de la révélation concernant l'Homme-Dieu, nous observerons l'ordre suivant : synoptiques; Actes des apôtres et épîtres catholiques autres que celles de saint Jean : épîtres de saint Paul et épître aux Hébreux ; écrits johanniques, apocalypse, évangile et épîtres.

2° *Les conditions extérieures de la révélation du Christ.* — L'historien de Jésus-Christ doit s'y arrêter longuement. Voir la récente *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, par L.-Cl. Fillion, Paris, 1922, t. I, c. II, III. Le théologien n'en retiendra que ce qui est indispensable pour comprendre la réserve et la prudence de Jésus dans l'affirmation même de sa mission et de sa personnalité divine. Ces conditions extérieures peuvent se ramener à deux principales : conditions politiques et sociales du milieu juif : attente messianique. Nous les indiquerons brièvement, dans la mesure que comporte l'objet de cet article.

1. *Conditions politiques et sociales du milieu juif.* — On peut les résumer ainsi : *a)* le peuple juif était, pour ainsi dire, divisé en deux grandes catégories, celle des Juifs habitant la terre d'Israël; celle des Juifs dispersés chez les Gentils en de nombreuses colonies. Sur les colonies juives, voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. III, p. 1-70. L'union des dispersés avec Jérusalem était fortement maintenue par l'absence de temple en dehors de celui de Jérusalem, qu'au moment de la Pâque de nombreux pèlerins venaient visiter. Cf. Act., II, 9-12. — *b)* Le peuple de Palestine, tout en étant sous la domination de Rome, gardait encore une certaine autonomie, avec, pour le gouverner immédiatement, soit des tétrarques ou administrateurs, soit en Judée proprement dite, le gouverneur romain lui-même, résidant à Césarée. Cf. Luc., III, 1, 2. Pour plus de détails, voir Schürer, *op. cit.*, t. I, p. 210-290; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judenthum und Heidenthum zur Zeit Christi und der Apostel*, Ratisbonne, 1910; Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 122 sq. — *c)* Parmi les classes « dirigeantes » qui s'opposeront, non seulement à la personne, mais encore à la doctrine du Christ, et dont l'opposition mettra en relief la transcendance de cette doctrine, on distingue les *Hérodiens*, gens prudents, ralliés à la dynastie de l'iduméen Hérode, et qui deviendront les ennemis de la popularité de Jésus, par crainte d'une réaction violente des Romains, Joa., XI, 48; les *Zélotes*, fanatiques, jaloux observateurs de la Loi et, comme tels, pharisiens, nationalistes par-dessus tout et adversaires de toute domination étrangère; les *Sadducéens*, parmi lesquels se rangent les « princes des prêtres », aristocratie peu nombreuse de riches appartenant surtout à la haute caste sacerdotale; les *Pharisiens*, interprètes, champions et, au besoin, vengeurs de la Loi, à qui se rattachent les « scribes » et les « docteurs » et dont N.-S. recommande même, en ce qui concerne la Loi, l'enseignement. Cf. Matth., XXIII, 2, 3. Jaloux de garder avant tout leurs privilèges, les sadducéens concilient volontiers la Loi et l'élément étranger; les pharisiens, sur ce point, sont leurs adversaires déterminés; mais lorsqu'un intérêt commun réunit les uns et les autres, ils sont facilement d'accord, ainsi qu'il advint pour ruiner l'influence du Christ, destructive de la leur. Voir Fillion, *op. cit.*, *Introduction*, c. II.

2. *L'attente messianique.* — L'espérance messianique, à l'époque où parut Notre-Seigneur, semblait toucher à son but. L'annonce de l'ange aux bergers, Luc., II, 11, est comprise par eux sans difficulté. La question posée par les mages, demandant « où est le Roi des Juifs qui vient de naître, » Matth., II, 2, est très intelligible à Hérode, qui s'enquiert près des princes des prêtres et des scribes du peuple, « où le Christ devait naître ». La prophétesse Anne ne parlait-elle pas du Messie à tous ceux qui attendaient la prochaine rédemption de Jérusalem? Luc., II, 38. La même intensité d'espérance messianique remplit les récits de la vie publique du Sauveur. Le Messie est « celui qui doit venir » ou encore « celui qui vient », Matth., XI, 3; Luc., VII, 20; Joa., VI, 14. « A peine Jean-Baptiste a-t-il fait entendre, sur les bords du Jourdain, la parole sensationnelle : « Voici, le royaume de Dieu est proche », que l'austère anachorète est pris pour ce Messie attendu. Luc., III, 15; Joa., I, 19, 25. Lui-même dissipe l'illusion de la foule; l'attente du Messie n'en est que plus vive au cœur de ses disciples. Lorsque paraît Jésus de Nazareth, étonnant la foule par ses miracles, l'émerveillant par ses discours, aussitôt se pose pour tous la question du Messie; on rappelle les données messianiques traditionnelles, on consulte l'enseignement christologique des docteurs de la Loi. Matth., XII, 23; XVII, 10; Marc., IX, 10; Joa., VII, 26, 31; X, 24; XII, 34. Plus tard, l'ovation messianique, si enthousiaste, qui marque l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, ovation spontanée, on peut le dire, de la part de la foule et contrastant avec la réserve mise jusque-là par le Sauveur à afficher ses prétentions à la messianité, témoigne éloquemment de la force qu'avait acquise dans l'esprit populaire l'espérance au Messie promis. Marc., XI, 7-10, et parall. cf. Matth., IX, 27; Marc., X, 47, et parall. L'intensité de cette préoccupation se montre jusque dans l'interrogatoire que le sanhédrin fait subir à Jésus sur sa qualité prétendue de « Christ », Marc., XIV, 61; Matth.,

xxvi, 63, et dans les apostrophes que la foule railleuse adresse au « Roi d'Israël » crucifié, Marc., xv, 32; Matth., xxvii, 39; Luc., xxiii, 35. Enfin, l'histoire même de l'Église primitive, telle qu'elle apparaît dans les Actes des apôtres, les épîtres et les autres écrits du Nouveau Testament, atteste à chaque pas, extrêmement vivante dans l'esprit des Juifs, la croyance au Christ-Sauveur. Constamment, les apôtres font appel à l'idée messianique : leur premier souci est de prouver que ce que les prophètes ont prédit du Christ, Jésus l'a réalisé, et qu'il est bien le Messie attendu et si ardemment désiré. » Act. iii, 18; v, 42; viii, 37; ix, 22; xvii, 3; xviii, 5, 28, etc. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 5-6.

Cette attente du Messie, la théologie juive immédiatement antérieure à Jésus-Christ, la laisse elle-même percevoir comme très vive dans les esprits, voir col. 1127; les événements semblaient indiquer que l'heure de Dieu avait sonné. On avait toujours cru que l'oracle de Jacob, voir col. 1116, regardait non seulement le Messie, mais encore l'époque où il devrait paraître. Or, à la fin de l'an 38 avant Jésus-Christ, le dernier représentant de l'autorité souveraine promise à la descendance de Juda, Antigone, avait été mis à mort et remplacé par l'iduméen Hérode. C'était donc l'usurpateur étranger qui régnait à Jérusalem, sous le protectorat de la puissance romaine. Les temps semblaient donc arrivés et la nation juive tout entière frémissait d'impatience.

L'attente messianique débordait même les limites du peuple de Dieu. La captivité avait disséminé les Juifs dans les grandes monarchies de l'Orient; malgré l'édit de Cyrus, permettant aux exilés de retourner dans leur patrie, beaucoup de familles avaient préféré s'établir définitivement au milieu des nations; il y avait des Juifs à Rome même. Faut-il rattacher aux espérances répandues dans le monde par les Juifs de la dispersion ce que Platon disait aux Grecs : « [Il faut] différer les sacrifices et attendre que Dieu lui-même vienne dans sa piété, ou du moins un envoyé du ciel ? » *Apologie de Socrate*. Est-ce à l'attente messianique que se rattachent les poétiques prédictions de Virgile, dans la IVe églogue ? Le moyen âge l'a cru, mais c'est loin d'être démontré; du moins Suétone, *Vie de Vespasien*, c. iv, et Tacite, *Histoires*, l. V, c. xiii, rappellent expressément la croyance populaire en un roi victorieux qui viendrait de l'Orient. Ces deux auteurs sont d'ailleurs en dépendance, directe ou indirecte, de Flavius Josèphe, au témoignage duquel l'espérance messianique qui régnait chez les Juifs fut un des plus puissants leviers de la grande insurrection contre Rome, qui aboutit à la ruine de Jérusalem. *De bello judaico*, l. VI, c. v, n. 4. L'historien juif, courtisan des Césars, ne craint pas d'ailleurs d'appliquer à Vespasien les prophéties relatives au roi messianique. Textes de Suétone et de Tacite, dans Kirch, n. 36 et 29.

Beurlier, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des apôtres* (Coll. *Science et religion*), 2 vol., Paris, 1900; Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du N. T.*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 564-577; 1901, p. 200-215; 377-384; 1902, p. 53-73; Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909; et les auteurs cités au cours du paragraphe, Schürer, Lepin, Felten, Fillion, etc.

3° *Vie de Jésus-Christ et théologie de Jésus-Christ.* — Les mêmes documents sont utilisés par l'historien et par le théologien. Toutefois une « vie » de Jésus-Christ n'est pas une « théologie » de Jésus Christ. Il appartient en propre à l'historien de Jésus de reconstituer dans l'ordre chronologique où ils se sont succédé, la trame des événements, qui composent l'existence terrestre du Sauveur. Il lui faut, tout d'abord, replacer Jésus Christ dans le milieu où il est né, où il a vécu, afin de présenter sa physionomie et celle de son entourage sous une forme plus vivante et plus concrète. Il lui faut aussi, relatant les actes et les paroles de Jésus, faire œuvre de critique, en établissant sous leur forme la plus pure, les textes des saints évangiles; en démontrant l'authenticité, la crédibilité de ces précieux documents, en expliquant de son mieux, selon toutes les ressources de l'exégèse actuelle, le sens précis des textes. Enfin, c'est encore à l'historien qu'il appartient de signaler et de réfuter les objections soulevées par la critique rationaliste contre l'authenticité, la crédibilité, le sens traditionnellement reçu des récits inspirés. On voit par là que le rôle précis de l'historien, en regard du Christ de la foi, consiste à présenter les motifs de crédibilité, tirés de la vie même du Christ, et qui sont les préambules de notre acte de foi en Jésus, Dieu et homme. Et de plus, tout ce qui appartient à la vie terrestre du Christ et manifeste la perfection de son humanité, est du ressort de l'histoire.

A la rigueur, le théologien peut se dispenser de relever les détails de la vie terrestre du Sauveur. L'Évangile même, à proprement parler, n'est pas le point de départ de son étude du Christ : le principe des spéculations théologiques se trouve, en effet, dans les articles de foi, tels que l'Église les propose. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. i, a. 8. Mais il importe de remarquer que la révélation est la source des articles de la foi et de toutes les vérités qui y sont virtuellement contenues. Si donc le théologien veut embrasser son sujet dans toute sa compréhension, il devra, lui aussi, reprendre, du moins dans sa substance, l'œuvre critique et préparatoire de l'historien, et disposer ainsi les esprits à la foi au Christ, en fixant les préambules de cette foi. Mais il ne peut s'en tenir là : après avoir démontré la crédibilité du dogme, il lui faut étudier le dogme en lui-même et dans toutes ses conclusions, soit strictement dogmatiques, soit théologiques. Son œuvre dépasse donc celle de l'historien : elle la complète et la couronne.

Faisant œuvre à la fois de critique et de théologien, nous nous efforcerons de trouver dans l'étude directe du texte sacré tout ce qui peut justifier les affirmations dogmatiques relatives à la transcendance divine du Christ. Dès les premières lignes du Nouveau Testament, il semble, en effet, qu'une révélation nouvelle apparaisse clairement touchant le concept de la personnalité du Sauveur. Ce concept ne s'élabore pas sans doute en des dissertations systématiques, telles qu'en donnaient les scribes juifs; mais il ressort nettement de la manifestation même de Jésus en ce monde. La personnalité du Verbe incarné nous apparaît, même sous son aspect humain, avec une transcendance telle, que nous ne pouvons songer à y voir une simple personnalité humaine; et souvent le divin y resplendit tellement que nous y lisons la transposition réelle et sincère de l'article de la foi chrétienne, que nous avons à commenter : *Credo... in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, ex Patre natum ante sæcula..., consubstantialem Patri...; qui propter nos et propter nostram salutem, descendit de cœlis et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, et homo factus est.*

II. Manifestation humaine de Jésus-Christ.

Dès le début de la manifestation du Sauveur, le caractère transcendant et divin de sa personnalité est marqué. Et c'est par là précisément que le Nouveau Testament, en nous présentant l'Homme-Dieu, se différencie de l'Ancien dès ses premières pages. Toutefois, la révélation de la divinité du Christ se produit à travers un développement normal de son humanité. C'est par celle-ci que nous pouvons atteindre celle-là, et c'est pourquoi la connaissance de la personnalité transcendante et divine du Sauveur suppose déjà connue celle de son humanité.

I. MANIFESTATION DU SAUVEUR JÉSUS DANS L'HUMANITÉ. — 1° *Naissance à Bethléem.* — Michée, v, 2, avait clairement déclaré que le Messie futur sortirait de Bethléem. Or, Jésus-Christ est né effectivement dans cette bourgade. Matth., I, 6; Luc., II, 4; cf. Joa., VII, 42; I Reg., XX, 6. Les efforts faits par le critique rationaliste pour placer la naissance de Jésus à Nazareth, ou pour révoquer en doute le fait de sa naissance à Bethléem, doivent être considérés comme n'ayant aucune portée. Pour ne citer que quelques exemples. La naissance est placée à Nazareth par Renan, *Vie* (populaire) *de Jésus*, Paris, 1871, p. 8-9 ; Keim, *Geschichte Jesus von Nazara*, Zurich, 1867, t. I, p. 325; 388-394; Pfleiderer, *Die Entstehung des Christentums*, Munich, 1905, p. 197; H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., Leipzig, 1893, p. 40-41; Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, p. 161. D'autres sont plus modestes et se contentent de révoquer en doute le fait de la naissance à Bethléem : Heitmüller, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, 1912, t. III, p. 365; « *Non liquet* », dit Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 105-106. Ces critiques allèguent les nombreux passages des évangiles où Notre-Seigneur est formellement appelé « Jésus de Nazareth », Matth., XXI, 11; Marc., I, 24; X, 37; XIV, 67; XVI, 6; Luc., IV, 34; XVIII, 37; XXIX, 19; Joa., I, 46-47; XVIII, 5, 7; XIX, 19; Act., II, 22; III, 6; IV, 10; VI, 14; X, 38; XXII, 16; XXVI, 9; « Jésus le Galiléen », Matth., XXVI, 69, 71; où l'on affirme que Nazareth était sa « patrie », Matth., XIII, 54; VI, 1; où ses disciples sont appelés « Galiléens », Marc., XIV, 70; Joa., VII, 52; cf. Act., XXIV, 5; et même plusieurs textes du Talmud, Jésus « de Nazareth », *ha-Notseri*, *Sanhedr.*, 43 *a*; 107 *b*; *Sota*, 47 *a*. Mais ces expressions sont amplement justifiées par tous les liens qui attachent Jésus à la ville où se sont écoulées les années de sa vie cachée, où il « a été élevé », Luc., IV, 16; elles ne signifient nullement qu'il y est né. Si Jésus a désigné lui-même Nazareth comme sa « patrie », Marc., VI, 4, il n'a jamais dit qu'elle fut son lieu d'origine. La croyance populaire, faisant venir Jésus de Galilée, et tout spécialement de Nazareth, cf. Joa., VII, 40-42; I, 46, était fausse, tout comme celle qui faisait de Joseph, le père de Jésus, et nous n'avons pas à en tenir compte. A l'erreur prétendue de Matthieu et de Luc, on ajoute gratuitement une contradiction; d'après le troisième évangile, « c'est Nazareth en Galilée qui est indiquée comme la résidence habituelle de Joseph et de Marie; ce qui ne concorde pas avec la donnée du premier évangile, qui ne fait arriver Joseph et Marie à Nazareth que plusieurs années après la naissance de Jésus ». A. Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. I, p. 370. Cf. Scholten, *Das paulinische Evangelium*, Elberfeld, 1881, p. 294-295; J. Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Gœttingue, 1905, t. I, p. 46; etc. Mais saint Matthieu n'a jamais dit qu'avant Noël, la demeure habituelle de Joseph et de Marie fut Bethléem. Luc ne fait que compléter les données incomplètes de Matthieu. Donc, la naissance de Jésus à Bethléem n'est pas « un produit de la réflexion dogmatique », comme l'écrit Th. Keim, *op. cit.*, p. 392; une « invention de la dogmatique messianique », comme le dit Heitmüller, *Jesus*, 1913; et comme le pensent de nombreux rationalistes, Volkmar, *Jesus Nazarenus*, Zurich, 1882, p. 41-42; H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, p. 52; K. Clemen, *Dergeschichtliche Jesus*, Giessen, 1911, p. 59-60. C'est par crainte du surnaturel que de telles affirmations sont avancées; on veut ne pas voir dans la naissance à Bethléem une réalisation de la prophétie de Michée et l'on veut du coup ruiner la véracité des chapitres évangéliques relatifs à l'enfance de Jésus-Christ. Cf. O. Holtzmann, *Leben Jesu*, Tubingue, 1901, p. 68. Mais rien ne saurait prévaloir contre l'affirmation des deux consciencieux historiens de Jésus, affirmation corroborée par le fait que l'empereur Adrien profana, en 132, à Jérusalem, les sites traditionnels du crucifiement et de la passion, à Bethléem, l'emplacement de la naissance du Sauveur. Cf. Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, 2e édit., 1889, p. 129. Sur l'année exacte et le jour de la naissance du Christ, problème purement historique, qui n'intéresse la théologie ni directement, ni indirectement, on consultera E. Mangenot, art. *Chronologie biblique*, IX, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 734-736. Sur le recensement de Quirinius, qui est l'occasion de tant de discussions, on se reportera à Lagrange, *Où en est la question du recensement de Quirinius*, dans la *Revue biblique*, 1911, p. 60-84 et à L.-Cl. Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, appendice XV.

2° *L'origine davidique du Sauveur* est une question que le théologien ne peut négliger, car elle touche à la réalisation des prophéties messianiques les plus anciennes; cf. Gen., XII, 3; XXII, 18; XXVI, 4; XXVIII, 14; XLIX, 8-12; I Par., XVII, 11-13; XXII, 10; XXVIII, 6; Ps., LXXXVIII, 21, 27, etc. « Il est impossible, écrit Renan,... de rechercher quel sang coulait dans les veines de Jésus. » *Vie* (populaire) *de Jésus*, p. 10. Quelques auteurs ont affirmé que le Sauveur appartenait non à la race juive, comme l'accepte encore A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 417, mais soit à la race aryenne ou indo-germanique, S. Chamberlain, *Grundlagen des neunzehnten Iahrhunderts*, t. I, p. 210-220; et Eric Haupt, dans *Open Court*, avril 1909 ; soit à la grande famille babylonienne, Fried. Delitzsch, *Babel und Bibel*, Leipzig, 1905, p. 11. Sans aller aussi loin, la plupart des rationalistes contemporains affirment que certainement Jésus n'est pas de race davidique; la croyance de l'Église sur ce point remonte sans doute à la plus haute antiquité, puisqu'elle est constatée par saint Marc et par saint Paul; et cependant cette croyance est erronée, Jésus ayant témoigné lui-même qu' « il ne se considérait pas comme de la race de David », Matth., XXII, 41-45; cf. Marc., XII, 35-37; Luc., XX, 41-44. Ainsi parlent en substance Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. I, p. 329-330; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, p. 381-382; J. Weiss, *Die Schriften des N. T.*, *loc. cit.*, O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 164; W. Bousset, *Jesus*, Tubingue, 1904, p. 88; H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, p. 38-40; etc. Mais la croyance des contemporains de Jésus n'était pas erronée et Jésus ne l'a point déclarée fausse dans l'épisode qu'on cite avec tant de complaisance. Tout d'abord la croyance primitive de l'Église, Matth., I, 1; I, 6-16; Luc., I, 32; III, 31; Joa., VII, 12; Rom., I, 3; II Tim., II, 8, est corroborée par ce fait que les Juifs, contemporains de Jésus, ne l'auraient très certainement pas appelé « Fils de David », Matth., I, 20; IX, 27; XV, 22; XX, 30, 31; XXI, 9, 15; Marc., X, 47, 48; Luc., XVIII, 38, 39, s'ils n'avaient pas été convaincus de cette filiation. Cette persuasion dont la trace se retrouve à mainte page de l'Évangile, Matth., XII, 23; XXII, 42; Marc., XII, 35; Luc., I, 69, etc., était telle que le peuple n'aurait jamais consenti à regarder comme Messie un prétendant, quel que fût d'ailleurs son mérite, qui n'aurait pas rempli cette condition, indispensable et facile à vérifier. De plus, Jésus n'a jamais nié son origine davidique : une telle négation eût été incompréhensible de la part de celui qui se présentait au peuple juif en qualité de Messie. L'épisode qu'on signale n'a pas du tout la signification qu'on lui prête. Jésus veut simplement affirmer que la filiation davidique n'explique pas les relations qu'il possède avec Dieu dans la partie transcendante de sa personnalité, c'est-à-dire dans la filiation divine. Ainsi l'entendent, non seulement tous les catholiques, mais bon nombre

de protestants, H. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 2e édit., Gœttingue 1901, p. 424; Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, t. I, p. 202-204; 234; Spitta, *Streitfragen der Geschichte Jesu*, Gœttingue, 1907, p. 157-172, et même Keim, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 326-328

Mais comment devons-nous établir la filiation davidique de Jésus-Christ? Devons-nous accepter les généalogies dressées par saint Matthieu et par saint Luc? Les rationalistes ont accumulé contre elles tant d'objections : on les dit contradictoires, parce qu'elles ne concordent pas entre elles; inutiles, parce qu'elles aboutissent à Joseph, qui n'est pas le vrai père de Jésus, ou, si Jésus doit être dit fils de David par Joseph, inconciliables avec le dogme de la conception virginale du Sauveur; impossibles à vérifier et, somme toute, établies après coup pour justifier devant la conscience chrétienne la descendance davidique de Jésus-Christ. Nous retrouvons ici encore les noms de Loisy, A. Réville, O. Holtzmann, J. Weiss, etc. Il n'appartient pas au théologien de discuter dans le détail ces objections, aussi vieilles que l'Église et déjà proposées par Celse, Julien l'Apostat et Fauste le manichéen. On se reportera à l'art. *Généalogie de Jésus-Christ* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 166, pour avoir les solutions des diverses difficultés. Ce qu'il importe de remarquer, au point de vue de la réalisation des prophéties, c'est que, même en admettant que les deux généalogies de Matthieu et de Luc soient par Joseph et n'indiquent pour le père légal qu'une filiation davidique légale, il n'en est pas moins vrai que Jésus, par Marie, possède une filiation davidique naturelle. Une tradition très ancienne, reçue par saint Ignace d'Antioche, *Ad Eph.*, XVIII, 2; *Ad Trall.*, IX, 1; *Ad Smyrn.*, I, 1, édit. Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, p. 227, 249, 277; par saint Irénée, *Cont. Hæreses*, l. III, c. XVI, n. 2; c. XVII, n. 1; *P. G.*, t. VII, col. 921, 929; par saint Justin, *Dialog.*, n. 43, 45, 100, 120, *P. G.*, t. VI, col. 567, 572, 709, 753; par Tatien, *Diatessaron*, 5, 13; par Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. III, c. XVII, XX; l. IV, c. I; l. V, c. VIII; *De carne Christi*, c. XXII, *P. L.*, t. II, col. 373, 378, 391, 521, 834; et plus tard, par Eusèbe, *Demonst. evang.*, l. VII, c. III, n. 10, *P. G.*, t. XXII, col. 565, nous atteste que Jésus, *par Marie*, est, *selon la chair*, de la race royale de David. S'il n'est point probable que les mots ἐξ οἴκου Δαυείδ Luc., I, 27, tombent sur la Vierge ou sur Joseph et la Vierge conjointement, il est certain que Luc suppose à la vierge Marie une origine royale, I, 32, 69; et saint Paul l'insinue également, Rom., I, 3; II Tim., II, 8; Heb., VII, 14. Il semble donc que soit condamnée d'avance la thèse des néo-critiques, rattachant Marie à la tribu de Lévi. H. Ewald, *Die drei ersten Evangelien*, 1850, p. 180; F. Spitta, *Der Brief des Julius Africanus*, Halle, 1877, p. 44; H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, p. 310; J. Weiss, *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 416, etc. La parenté de Marie avec Élisabeth, Luc., I, 36, laquelle comptait parmi les filles d'Aaron, prouve simplement qu'un mariage avait été contracté auparavant par un membre de la famille de David — et de la Vierge — et une descendante d'Aaron. Depuis longtemps, saint Augustin, *Contra Faustum*, l. XXIII, c. I-IV, IX, avait réfuté ce sophisme de Fauste. *P. L.*, t. XLII, col. 467, 471. Les textes du *Testament des douze patriarches*, Siméon, 7; Gad, 8; Lévi, 2; Dan, 5; Joseph, 19, rattachant le Sauveur à la tribu de Lévi, attribuent à Jésus une origine lévitique au sens spirituel, pour désigner qu'il sera aussi prêtre. Mais il est selon la chair de la tribu de Juda. Juda, 19. La double origine est bien exprimée dans le Testament de Siméon : « Le Seigneur fera sortir de Lévi un prêtre, et de Juda, un roi, Dieu et homme. » Sur la convenance de l'origine davidique du Sauveur, et, par elle, de l'incarnation par voie de génération humaine, voir INCARNATION, t. VII, col. 1470.

3° *Jésus homme, soumis aux lois qui régissent le développement de l'humanité.* — Notre-Seigneur Jésus-Christ, dès les premiers instants de son existence, apparaît *homme comme les autres hommes* soumis aux mêmes développements.—1. Conçu par la vierge Marie, il naît à Bethléem, après les neuf mois de gestation exigés par les lois naturelles. Dès l'instant de la conception et de la naissance se vérifie la parole de saint Paul, *habitu inventus ut homo*. Phil., II, 7. Cette parole se vérifie aussi dans la marche de la croissance humaine de Jésus, mieux relatée par saint Luc que par les autres évangélistes. Avant même de signaler les progrès intellectuels et moraux de l'Enfant-Dieu, Luc indique les différentes phases de son développement physique, nous le montrant tour à tour à l'état d'embryon dans le sein de sa mère, I, 42, βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ; petit enfant, τὸ παιδίον, II, 17, 27, 40; cf. Matth., II, 13-14; 20-21; et enfant, παῖς, II, 43. La croissance physique est expressément marquée pour Jésus, II, 40, comme elle avait été marquée pour Jean-Baptiste, I, 8, réalisant la prophétie d'Isaïe, LIII, 2. Jésus grandit donc et se développe d'après les conditions ordinaires.

2. Bien plus l'évangéliste parle d'un accroissement analogue dans sa vie intellectuelle et morale. Au ℣. 40, il avait simplement affirmé que « le petit enfant croissait et se fortifiait, plein de sagesse, et [que] la grâce de Dieu était en lui; » mais au ℣. 25, avec plus de netteté, il affirme que Jésus avançait en sagesse et en âge (en taille) et en grâce devant Dieu et devant les hommes. » Les paroles de Luc ne peuvent s'entendre que d'un développement réel, progressif : et cette affirmation, sous un certain rapport, marque mieux, semble-t-il, la réalité de l'incarnation du Verbe, Dieu sans doute, mais homme aussi. Mais, sous un autre rapport, cet accroissement intellectuel et moral ne va pas sans faire difficulté, car, en raison de l'union hypostatique, l'intelligence du Christ n'a-t-elle pas obtenu du premier coup, la plénitude de son objet, la sainteté de Jésus n'a-t-elle pas été parfaite? Nous aurons à résoudre plus loin le problème théologique que soulève cette difficulté; mais retenons, comme acquise, l'assertion d'un progrès réel dans la science expérimentale du Christ, et dans l'exercice extérieur des vertus. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XII, a. 2, ad 1um. Cette solution, provisoirement retenue, il devient facile d'exposer, au point de vue historique et exégétique, à la lumière de l'évangile, interprété par les Pères et par les théologiens, ce que fut le progrès intellectuel et moral du Christ enfant. Problème délicat entre tous, que « jusqu'ici, aucune pensée humaine n'a pu résoudre d'une manière complètement satisfaisante, » avoue un protestant orthodoxe plein de foi, le Dr Keil, *Kommentar über die Evangelien des Markus und des Lukas*, Leipzig, 1879, p. 244.

3. Sans doute, une âme aussi parfaite que celle du Christ n'a pas eu réellement de maître, selon l'acception habituelle du mot. Cependant comment ne pas admettre, sur le développement de sa science expérimentale, l'influence du milieu dans lequel Jésus a vécu et grandi, l'influence de la Palestine en général, de la Galilée et de Nazareth plus particulièrement, — de Nazareth où devait s'abriter et se recueillir toute la vie cachée du Sauveur, — cette influence qui explique l'amour de Jésus pour son peuple et sa patrie? D'autre part, que de sujets de comparaisons, utilisés plus tard dans les discours du Maître, et empruntés à la nature, si riante et si riche, des environs de Nazareth. « Partout, dans la nature, Jésus contemple les vestiges du Dieu tout puissant et infiniment bon. Matth., VI, 26-30. Le monde des plantes et des ani-

maux lui fournit la solution des problèmes les plus graves. Matth., XIII, 24-30; 31-32. Ses paraboles surtout dévoilent à quel degré il était attentif aux détails les plus insignifiants en apparence, de la vie végétale et animale... [Qui] ne se rappelle pas avec sympathie le lis des champs et sa splendeur éphémère, le blé qui lève doucement, l'ivraie semée dans le champ par l'homme ennemi, le figuier verdoyant, mais stérile, la vigne qui a besoin d'être émondée pour produire plus de fruits, les oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent et que Dieu nourrit avec libéralité, les petits du corbeau qui reçoivent providentiellement aussi leur pâture, la poule qui cache ses poussins sous ses ailes, le chant régulier du coq à certaines heures de la nuit, les renards qui ont leur tanière tandis que le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête, la brebis qui suit son pasteur; et aussi, dans la nature inanimée, le coucher rutilant du soleil, le vent brûlant du sud, le lac et les montagnes, et cent autres traits analogues? En vérité, nous ne comprendrions pas complètement l'âme, l'intelligence et le caractère personnel de Jésus, si nous ne remarquions pas les impressions que la nature a produites sur lui pendant son adolescence et sa jeunesse. » Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 365-366.

4. Les faits quotidiens de la vie contribuèrent aussi à l'éducation expérimentale de Jésus. Dans la vie domestique, sociale ou politique, cette influence apparaît manifeste : « En se contentant d'ouvrir les yeux, que n'a-t-il pas appris peu à peu? Les cérémonies de la cour royale, aussi bien que celles des noces villageoises; les vêtements précieux qui deviennent promptement la proie des mites; les règles du raccommodage le plus vulgaire; l'administration des grandes propriétés; la lampe sur le chandelier; le sel qui préserve les aliments de la corruption; les lois du marché (deux passereaux pour un as; cinq pour deux as); les relations des ouvriers et des propriétaires ; les jeux des enfants, tels qu'il les avait sans doute pratiqués lui-même ; les murs des maisons percés par les voleurs; la nécessité de bâtir sur un terrain solide, les prières interminables des païens, les travaux du berger, du laboureur, du pêcheur...; il a tout observé, il connaît tout, il profite de tout pour en orner et en fortifier son enseignement. C'est donc en pleine exactitude qu'on peut parler de l'éducation de Jésus par les sens et par l'expérience. » *Id.*, *ibid.*, p. 366-367.

5. Il faut également noter l'influence de Marie et de Joseph sur l'enfant confié à leurs soins. L'Évangile nous la signale d'un mot : *et erat subditus illis*, Luc., II, 51. C'est de sa mère que Jésus apprit à balbutier les premières prières, à lire quelques psaumes et le décalogue ;c'est elle qui raconta à son divin Fils les principaux épisodes de l'histoire des Israélites, lui parlant du Père céleste et de son rôle futur de Messie. Et, en agissant ainsi, la Mère du Christ « savait qui il était et, chargée du devoir de l'instruire, elle n'oublia jamais de l'adorer. » C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1904, t. I, p. 107. C'est sous l'influence de ses parents que Jésus-Christ acquit le développement relatif à l'étude du langage courant, l'araméen, et sans doute aussi du langage liturgique, l'hébreu. Il put aussi apprendre le grec, couramment parlé en Galilée, langue dans laquelle deux de ses « frères », Jacques le Mineur et Jude devaient écrire leurs épîtres. C'est vraisemblablement en grec que Jésus s'entretint avec le centurion romain, Matth., VIII, 5-13; avec les « Hellènes » dont parle Jean, XII, 21, avec Pilate et d'autres encore.

C'est encore un progrès dans la science expérimentale qui s'affirme dans l'apprentissage de Jésus comme charpentier. Il est le « fils du charpentier », Matth., XIII, 55, ou encore, plus simplement, « le charpentier, » Marc., VI, 3. Saint Justin nous le montre fabriquant des charrues et des jougs, *Dialog.*, n. 88, *P. G.*, t. VI, col. 688. Aux yeux des Juifs contemporains du Sauveur, le travail manuel était d'ailleurs en haute estime, et de nombreux rabbins pratiquaient toutes sortes de métiers. Matth., IV, 18-29 ; XX, 1-14, Luc., XXIII, 53; Marc., II, 21; VI, 3; IX, 3; Joa., XIX, 29; XXI, 3-4; Act., XVIII, 3, relatent différentes professions; cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 206-221; 242-246; 303-304, etc. Le Talmud surtout nous fait connaître la vie du peuple juif à ce point de vue, nous rappelant les pressantes exhortations des docteurs de la Loi en faveur du travail manuel. Cf. F. Delitzsch, *Handwerkerleben zur Zeit Christi, ein Beitrag zur neutestamentlichen Zeitesgeschichte*, Leipzig, 1868; L.-Cl. Fillion, *Essais d'exégèse*, Paris, 1884, p. 239-266. Rien d'étonnant donc, que Jésus ait travaillé, simple et laborieux artisan, subvenant, par son labeur quotidien, aux besoins de sa mère et aux siens propres, après la mort de saint Joseph.

6. Dans un autre ordre de choses, il ne semble pas qu'à l'exemple des jeunes Israélites, qui se proposaient d'embrasser la carrière alors si glorieuse de docteur de la Loi, Jésus-Christ, après quelques leçons reçues peut-être dans l'humble école (attenante à la synagogue de la bourgade), ait suivi pendant plusieurs années les cours des académies rabbiniques de Jérusalem ou d'autres villes de Palestine. Saul avait reçu cette éducation, Act., XXII, 3. Mais de Jésus, on savait pertinemment à Jérusalem qu'il n'avait pas fréquenté les écoles supérieures, Joa., VII, 15; et à Nazareth, où s'écoula toute la jeunesse du Sauveur, on ne comprenait pas, lorsqu'il sortit de son obscurité, d'où lui venait une sagesse si extraordinaire. Matth., XIII, 54; Marc., VI, 2-3. Si Jésus reçoit plus tard les titres de *rabbi* ou de *rabboni*, Matth., XXVI, 25, 49; Marc., IX, 4; X, 51; XI, 21; XIV, 45; Joa., III, 2; IV, 31; IX, 2; XI, 8; XX, 16, c'est uniquement à cause de sa science étonnante des Écritures et de la Loi. Si Jésus devait à une influence humaine quelque progrès intellectuel de ce chef, ce serait bien plutôt à ses fréquentations assidues aux pieux exercices des synagogues, aux jours de sabbat et de fête, Matth., IV, 23; IX, 35; XII, 9; XIII, 54; et à ses lectures de la Bible, le livre éducateur par excellence. Les formules qu'il emploiera pour introduire ses citations : « N'avez-vous pas lu?... Comment est-il écrit?... Comment lis-tu?... » Matth., XII, 3, 5; XIX, 4; XXI, 16, 42; XXII, 31; Marc., II, 25; XII, 10, 26; Luc., VI, 3; X, 26, prouvent à elles seules à quel point il connaissait la Bible. Et les emprunts qu'il fera à la Bible montrent l'étendue, la sûreté, la pénétration de ses connaissances.

7. Pourrait-on dire que Jésus ait été redevable d'une partie de son développement moral à la tentation, à l'épreuve? Il fut tenté, certes — les évangélistes le disent en toutes lettres, Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1-13, — mais sans péché, Heb., IV, 15, car il n'était pas possible que le mal moral effleurât jamais de son souffle « celui qui est né saint ». Luc., I, 37. Ces tentations du moins et les victoires réitérées dont elles furent l'occasion, ont contribué pour leur part à faire croître Jésus en sagesse et en grâce. Des tentations, on peut dire déjà ce que l'auteur de l'épître aux Hébreux affirme des souffrances par rapport à l'obéissance du Christ. Certes, Jésus possédait la vertu d'obéissance, aussi parfaite dès le premier instant de sa vie qu'à l'heure de sa mort; mais l'exercice de cette vertu s'est manifesté dans l'expérience concrète des difficultés de l'existence : *cum esset Filius Dei, didicit, ex iis quæ passus est, obedientiam*. Heb., V, 8.

4° *Insuffisance absolue de ces explications.* — Et

cependant, il faut avouer que toutes ces raisons humaines ne suffisent pas à expliquer le développement intellectuel et moral de Jésus. Elles n'en révèlent qu'un aspect, celui par lequel le développement se trouve en relation avec les événements extérieurs dans lesquels évolue l'existence humaine de Jésus : « Un résultat beaucoup plus grand, écrit encore fort à propos M. Fillion, *op. cit.*, p. 367-368, fut produit, dès sa première jeunesse, par ses réflexions personnelles sur ce qu'il voyait et entendait, spécialement sur son rôle de Messie et sur ses relations avec Dieu. En vérité, c'est avant tout dans cette direction, du côté de la personnalité de Jésus, que nous devons chercher la raison la plus efficace et la cause essentielle de son développement. Le reste ne pouvait être qu'accessoire et superficiel. Rendons cette justice à la plupart des néo-critiques : ils admettent eux-mêmes qu'il en fut ainsi, et ils le disent parfois en termes excellents : Nous venons, écrivait Auguste Sabatier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. VIII, p. 366-367, de marquer toutes les influences au milieu desquelles grandit Jésus... Mais il serait bien vain de vouloir expliquer sa personnalité comme le produit naturel de leur action combinée. Cette explication mécanique ou physiologique ne suffit jamais à expliquer un grand génie... Il reste, dans cette grande individualité, à côté des actions extérieures qui l'ont formée au dehors, une force intime, un *nescio quid divinum* qui vient du dedans et qui échappe à toute appréciation. Or, cet élément primitif, spontané et divin, a fait l'originalité de Jésus. » De quel élément veut-on parler ici? « La marque distinctive de Jésus est d'avoir apporté dans le monde et conservé jusqu'à la fin une conscience pleine de Dieu et qui ne s'en est jamais sentie séparée. S'il trouvait Dieu si sûrement dans l'Ancien Testament; s'il le voyait si clairement dans la nature ; c'est qu'il l'avait en lui-même et qu'il vivait intimement avec lui dans un perpétuel entretien. » Il y a, dans ces lignes, quelques idées très justes, et il nous plaît de constater que nos adversaires les plus éminents reconnaissent que c'est dans la nature exceptionnelle et unique de Notre-Seigneur qu'on doit chercher le vrai principe de sa croissance. Voir aussi Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, Paris, 1896, p. 186-187; Th. Keim, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 450. Mais que l'aveu est incomplet, imparfait! C'est qu'on ne consent à voir en Jésus-Christ que de l'humain, du relatif par conséquent, tandis qu'il possédait de l'absolu, du divin, la divinité même. »

« En effet, les relations étroites que Jésus avait avec Dieu n'étaient pas seulement celles que la prière et la méditation établissent entre le Seigneur et ses amis fidèles, — et que dire de la ferveur, de l'extase des oraisons du Verbe incarné, des lumières que son esprit et son âme y puisaient incessamment! — mais celles d'une identité de nature, d'une génération et d'une filiation strictement divines. N'allons donc pas chercher sur la terre, dans les hommes ou dans les choses, dans la nature ou dans l'histoire, la raison dernière du développement, de la formation du Christ Jésus. Cherchons-la dans son origine céleste. N'a-t-il pas dit un jour, Joa., VII, 16, que son enseignement était celui du Père qui l'avait envoyé, et n'est ce pas dans le sens le plus littéral qu'il était le Fils de ce grand Dieu? Son éducateur véritable, c'est donc le Dieu vivant; c'est par conséquent lui-même. Le milieu — c'est-à-dire le pays, la famille, l'école, la synagogue, les leçons de l'expérience et des choses, la lecture de la Bible — a certainement contribué quelque peu à l'éducation morale du Sauveur; mais son instruction principale, c'est le Verbe. » Et nous en arrivons ainsi à la formule théologique que nous trouverons chez les Pères et les grands docteurs de l'Église et que Mgr Le Camus a condensée très exactement en ces paroles : « L'homme ne se séparait pas de Dieu au fond de cette personnalité divine. Il ouvrait progressivement, et selon les occasions diverses, l'œil de son âme à la lumière du Verbe qu'il portait essentiellement présente en lui. Il y lisait l'œuvre à accomplir ou la parole à prononcer. Ainsi, à la science naturelle et humaine, s'ajoutait la science divine, à laquelle il avait recours dans les proportions requises par les événements, et d'après les lois prudentes que la Providence traçait elle-même. Or, ces événements étaient toujours conformes aux phases régulières de la vie humaine; voilà pourquoi l'évangéliste observe que l'enfant croissait en sagesse devant Dieu et devant les hommes, c'est-à-dire que, tout en ayant la science infinie de Dieu à son service, l'homme en Jésus-Christ ne s'en servait que proportionnellement à ses besoins, selon les lois du développement de sa nature humaine et de sa mission divine. » *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1883, t. I, p. 215.

II. L'HUMANITÉ DU SAUVEUR JÉSUS. — Il faut maintenant reconstituer, d'après les données de l'Évangile et dans la mesure du possible, la physionomie et les caractères de cette humanité qui, depuis l'instant de la conception virginale, appartient au Verbe incarné et s'est développée en lui selon les lois de la croissance normale, *habitu inventus ut homo*. Toutefois, avant d'aborder cet aspect nouveau de notre étude, il convient d'éliminer une expression peu acceptable et que néanmoins on est souvent tenté d'accepter. On parle parfois de la « personnalité humaine de Jésus » : le sens que recouvre cette expression est, chez les catholiques, très certainement orthodoxe. On veut signifier la physionomie, la nature humaine du Christ. Théologiquement, puisqu'il n'y a, en Jésus-Christ, qu'une seule personne, la personne même du Verbe, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 438, il ne peut y avoir, en Jésus-Christ, qu'une seule personnalité, et ce serait par un abus manifeste de langage qu'on parlerait de sa personnalité divine et de sa personnalité humaine. Éliminons donc à tout jamais de notre langage théologique une expression dangereuse et impropre, et ne discourons que de l'humanité du Sauveur Jésus, humanité complète, faite de corps et d'âme comme la nôtre, avec toutes les propriétés de l'âme et du corps. Rappelons toutefois que notre étude, présentement, se borne à rechercher dans l'Évangile, la physionomie de cette humanité et laisse délibérément de côté les précisions comme les erreurs qui s'ajoutèrent ou s'opposèrent, au cours des controverses théologiques des âges postérieurs, à la révélation évangélique.

1° *L'humanité complète et parfaite du Sauveur Jésus.* — 1. Après ce que nous avons déjà recueilli dans les *synoptiques* touchant la conception, la naissance, la croissance physique, intellectuelle et morale du Christ, il est impossible de douter de la réalité de Jésus comme homme. Avec *saint Luc*, nous avons suivi les transformations de Celui qui, d'abord embryon dans le sein de sa mère, est devenu petit enfant, puis enfant, avant de parvenir à l'âge de la maturité, III, 22 : ἀνήρ. L'humanité complète et parfaite du Sauveur est si manifeste dans tous les faits dont la trame de son existence est formée que les synoptiques ne songent pas à en proposer la vérité d'une manière particulière. Cette vérité éclate manifestement en ce que le Christ est né, a grandi, a vécu comme un homme au milieu des autres hommes, mangeant, buvant, dormant, conversant avec eux, a souffert et dans son âme et dans son corps les tourments de sa passion douloureuse, est mort très réellement et, dans sa résurrection, a très réellement réuni son âme à son corps, donnant, de la vérité de cette humanité reconstituée,

maints témoignages sensibles. Marc., xvi, 9, 14; Luc., xxiv, 30, 39; 43. Et déjà, rien qu'à la lecture des synoptiques, on peut formuler la conclusion qui sera plus tard celle de Tertullien. Si le Christ ne fut pas homme, toute sa vie n'est que mensonge. *Adversus Marcionem*, l. III, c. viii. Cf. *De carne Christi*, c. v, *P. L.*, t. ii, col. 360, 805.

Il convient toutefois d'insister sur une expression qu'on retrouve maintes fois chez les synoptiques et dans saint Jean : *Fils de l'homme* (31 fois dans saint Matthieu, 14 dans saint Marc, 25 dans saint Luc, 12 dans saint Jean; on la lit encore dans Act., vii, 56 et Apoc., i, 13; xiv, 14). Malgré l'assertion contraire de plusieurs critiques, notamment de Lietzmann, *Der Menschensohn*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, t. vi (1899), p. 202, cf. N. Schmidt, art. *Son of man*, dans l'*Encyclopædia biblica*, de Cheyne, t. iv, col. 4732, c'est bien Notre-Seigneur Jésus-Christ qui s'est donné à lui-même ce titre de Fils de l'homme. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 216. En quel sens Jésus se donnait-il ce titre? Nous le rappellerons brièvement plus loin, voir col. 1203. Pour le moment, il nous suffit de retenir que Jésus s'est appelé le Fils de l'homme, ce qu'il n'aurait pu faire en toute vérité s'il n'avait pas été un homme. Et donc l'expression Fils de l'homme est un excellent argument en faveur du caractère réel de l'humanité de Jésus. Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. iv, n. 29; Sanday, art. *Jesus-Christ*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. ii, p. 625. Aussi bien, c'est par son humanité, personnellement unie à sa divinité, que Jésus agit, souffre et triomphe : c'est pourquoi il apparaît comme le « Fils de l'homme » dans tous les textes qui se rapportent à son rôle de Rédempteur, de Dieu fait homme. On lira, avec les textes à l'appui, la démonstration de cette vérité dans l'art. *Fils de l'homme* du *Dictionnaire de la Bible*, t. ii, col. 2259.

2. Mais, en se plaçant au point de vue du mystère de la rédemption, *saint Paul* sera amené, à plusieurs reprises, à formuler la doctrine révélée touchant l'humanité parfaite de Jésus-Christ, en tous points semblable à la nôtre. « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, *né d'une femme, né sous la Loi*, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi, afin de nous faire recevoir la filiation adoptive. » Gal., iv, 4. Le mode de la rédemption est indiquée par la brève formule γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον. L'expression γενόμενον ἐκ γυναικός rappelle γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα, Rom., i, 3, et, comme cette dernière, signifie la formation de l'humanité du Christ selon les lois de la conception ordinaire, du moins quant au principe passif, de cette conception. Il s'agit donc bien d'une humanité réelle et parfaite. Quant à l'autre expression γενόμενον ὑπὸ νόμον, elle signifie que le Christ naît sujet de la Loi, en tant qu'il naît membre du peuple hébreu soumis à la Loi. Il le fallait pour mieux faire ressortir le but de la venue du Christ : racheter les sujets du joug de la Loi et de plus, pour répondre à la filiation naturelle que le Christ acquiert dans l'humanité, conférer à tous la filiation adoptive. Avec plus de précision encore, saint Paul, dans un autre texte « aussi fameux par sa difficulté intrinsèque que par les divagations sans nombre des exégètes » (Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, p. 244), marque que l'humanité prise par le Sauveur n'a point la souillure du péché : « Ce qui était impossible à la Loi, vu qu'elle était affaiblie par la chair, Dieu envoyant son propre Fils *dans la ressemblance de la chair de péché* et en vue du péché, condamna le péché dans la chair, afin que le juste commandement de la Loi s'accomplît en nous. » Rom., viii, 3. La Loi montrait à l'homme le chemin de la justice et devait l'y conduire; mais elle avait été entravée et paralysée par la chair, c'est-à-dire par le penchant au mal qui vicie la nature humaine. Pour vaincre et anéantir le péché dans son propre domaine, Dieu envoie son Fils « dans la ressemblance d'une chair de péché. » Paul ne dit pas : « Dans la ressemblance de la chair »; car, s'il parlait ainsi, il laisserait entendre ou que le Christ n'a pas de chair véritable ou que sa chair était d'une nature différente de la nôtre. Mais il ne dit pas non plus « dans une chair de péché, » car il ne faut pas qu'on comprenne que le Christ a revêtu une chair de péché. Il dit donc, avec un rare bonheur d'expression : « Dans la ressemblance d'une chair de péché; » car la chair du Christ est bien une chaire réelle que rien physiquement ne distingue de la nôtre mais elle n'est qu'en apparence une chair de péché, n'ayant rien de commun avec le péché. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 244-245.

C'est donc parce qu'il doit être le nouvel Adam, restaurateur de l'ordre bouleversé par notre premier père, médiateur entre Dieu et les hommes, que le Verbe deviendra homme et réparera pour tous ceux qui participent à la nature humaine : Le premier Adam est un homme terrestre et grâce à la filiation que nous avons par rapport à lui, nous portons en nous l'image de l'homme terrestre; mais le Christ est l'homme céleste et, par la filiation adoptive, nous communiquera l'image de l'homme céleste et la vie. Cette opposition entre l'œuvre de mort accomplie dans l'humanité par l'homme Adam et l'œuvre de vie accomplie par l'homme Jésus est reprise par saint Paul sous différentes formes; mais toujours le terme moyen des comparaisons est l'*homme* qui existe aussi bien dans le premier Adam que dans le second : Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος... ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, I Cor., xv, 47; cf. ℣. 45: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ, ὁ ἔσχατος Ἀδάμ et aussi ℣. 21-22 : « Par un homme est venue la mort, et par un homme la résurrection des morts; et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi dans le Christ. » Quant à l'épître aux Romains, elle est encore plus précise. Rom., v, 12-19 : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme...; si par le péché d'un seul (homme) beaucoup sont morts, bien plus abondamment la grâce et le don de Dieu, par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont répandus sur un grand nombre... Si, par le péché d'un seul, la mort a régné par un seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce, et du don, et de la justice, régneront-ils dans la vie par un seul, Jésus-Christ. Comme donc c'est par le péché d'un seul que tous les hommes sont tombés dans la condamnation, ainsi c'est par la justice d'un seul que tous les hommes reçoivent la justification de la vie. Car, de même que par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, beaucoup sont constitués justes. » De tous ces textes, il ressort que Notre-Seigneur, nouvel Adam, fut homme comme le premier : le premier Adam toutefois n'était qu'un homme; Jésus-Christ, au contraire, tout en possédant l'humanité, possède aussi un nom qui est au-dessus de tout nom. Phil., ii, 9. Si Jésus n'était pas homme, mensonge serait donc la rédemption tout entière : « En effet, si Jésus-Christ n'était pas vraiment homme, il ne serait pas notre frère; s'il n'était pas notre frère, il ne serait pas notre chef au sens strict du mot, s'il n'était pas notre chef, il ne serait pas notre représentant; sa grâce lui serait personnelle et sa justice ne serait la nôtre à aucun titre. Ainsi s'explique l'insistance avec laquelle Paul inculque sans cesse la réalité de la nature humaine du Christ. » Prat., *op. cit.*, p. 256. Mais, homme parfait, Jésus ne cessera pas d'être Dieu. « En lui habite corporellement la plénitude de la divinité. » Col., ii, 9. « Existant en la forme de Dieu, il ne regarde

pas l'égalite divine comme une proie, mais il se dépouille lui-même, [en] prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes: et reconnu homme, par ses dehors (lesquels manifestaient la réalité de sa nature), il s'abaissa, se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix. » Phil., II, 6-8. Cf. HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 447-449.

La formule : ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Col., II, 9, est significative par l'emploi d'une part du mot πλήρωμα si en vogue plus tard parmi les gnostiques et d'autre part de l'adverbe si énergique σωματικῶς. Elle montre que saint Paul, en affirmant la réalité de l'humanité du Christ, par rapport à notre rédemption, entendait fermer la bouche au docétisme, auquel il fait une évidente allusion dans I Tim., VI, 20. C'est contre cette « science qui n'en mérite pas le nom, » qu'il affirme solennellement « qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus (fait) homme : » μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, I Tim., II, 5.

3. Cette préoccupation antidocète, nous la retrouvons plus accusée encore, chez *saint Jean*. L'affirmation solennelle du début de son évangile : « Le Verbe s'est fait chair (c'est-à-dire : homme) et il a habité parmi nous, » vise nettement et explicitement la réalité de l'humanité du Sauveur. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1446-1447, et HYPOSTATIQUE (*Union*), *ibid.*, col. 446-447. Mais dans les épîtres, c'est bien le docétisme qui est combattu : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ *venu en chair* est de Dieu; et tout esprit qui ne confesse pas *ce* Jésus n'est pas de Dieu, c'est celui de l'Antichrist. » I Joa., IV, 3. « Plusieurs séducteurs ont paru dans le monde; ils ne confessent point Jésus *comme Christ venu en chair :* c'est là le séducteur et l'Antichrist. » II Joa., 7. Ces allusions au docétisme naissant font comprendre le début de la I[re] épître : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, *ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie.* » C'est encore une attestation de la réalité de l'incarnation qu'on trouve dans ce verset : « C'est lui qui est venu par l'eau et le sang, Jésus-Christ, non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang, » I Joa., V, 6 : allusion évidente au baptême du Christ et à sa passion non moins qu'à l'eau et au sang sortis du côté de Jésus en croix. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 427-428. D'ailleurs le réalisme intransigeant de saint Jean, en ce qui concerne la chair du Christ, est une des notes caractéristiques de son évangile spirituel. Le chapitre VI, dans le discours eucharistique qu'il contient, est significatif à cet égard. Saint Jean y accentue le caractère physique de l'union du fidèle au Christ : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. » Joa., VI, 54. Et la chair du Christ est pour la chair de l'homme le gage d'une résurrection glorieuse. ỳ. 55. L'eucharistie est une telle preuve de la réalité de la chair du Christ que précisément les docètes s'abstiendront de prendre part au banquet sacré, parce qu'ils ne croient pas à l'humanité du Sauveur. S. Ignace, *Smyrn.*, VII, 1. Cf. Lebreton, *op. cit.*, p. 402-405.

Entrons dans quelques détails particuliers, plus significatifs, pour mieux marquer la réalité de l'humanité du Christ, soit dans son corps, soit dans son âme.

2° *Le corps du Christ.* — 1. C'est par le mot chair que saint Jean, nous l'avons vu, désigne l'humanité, parce que la chair est la portion visible de cette humanité ; saint Paul nous dit également que le Christ pacifie « par le sang de sa croix, » réconcilie « dans le corps de sa chair, » Col., I, 20, 22; Jésus n'a-t-il pas participé « à la chair et au sang » afin de détruire par la mort celui qui avait l'empire de la mort? Heb., II, 14. Nier la réalité du corps du Christ, ce ne serait pas seulement rejeter la réalité de son humanité complète et parfaite dont nous venons, en traits généraux, de démontrer l'existence, ce serait encore s'inscrire en faux contre la multitude des détails relevés par les évangélistes touchant les gestes habituels, les mouvements familiers du Sauveur.

2. Ils nous le montrent, en effet, dans diverses attitudes: tantôt debout, Marc., IV, 39; Luc., VIII, 24; Joa., VII, 27; XIV, 31; tantôt assis, Matth., V, 1; XIII, 2; XXIV, 3; XXVI, 55; Marc., IV, 1; XII, 41; XIII, 3; Luc., IV, 20; V, 17; Joa., IV, 6; VIII, 2. Parfois, il est étendu sur un divan, selon la coutume d'alors, pour prendre ses repas, Matth., XXVI, 7; Marc., XIV, 3; Luc., VII, 37; XI, 37; Joa., XIII, 14; ou bien il dort allongé sur le pont d'une barque, la tête appuyée sur un coussin. Marc., IV, 36. S'il prie, il est ou agenouillé, Luc., XXII, 41, ou prosterné par terre. Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 35. Ses mains rompent les pains avant de les distribuer, Matth., XIV, 19; XV, 36 ; XXVI, 26 et passages parallèles de Marc et de Luc; Luc., XXIV, 30; prennent la coupe consacrée et la passent aux apôtres, Matth., XXVI, 27; Marc., XIV, 29; Luc., XXII, 17; bénissent les petits enfants, Matth., XIX, 13, 15; Marc., X, 16; Luc., XVIII, 15, et les disciples, Luc., XXIV, 50; touchent les malades pour les guérir, Matth., VIII, 3; 15; IX, 29; XX, 34; Marc., I, 31; VIII, 23; Luc., IV, 40; V, 13; XXII, 51, etc.; et les morts pour les ressusciter, Matth., IX, 5; Marc., IX, 41; Luc., VII, 14; VIII, 54; chassent les vendeurs du temple et renversent les tables des changeurs, Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Joa., II, 15; lavent humblement les pieds des apôtres, Joa., XIII, 5. Son corps tout entier se meut, « soit lorsqu'il se baisse et saisit saint Pierre qui s'enfonçait dans les eaux courroucées du lac, Matth., XIV, 31; soit lorsqu'il place à ses côtés, pour donner une leçon aux Douze, un petit enfant qu'il baise affectueusement, Matth., XVIII, 2; Marc., IX, 35; XIII, 16; Luc., IX, 47; soit lorsqu'il se penche et écrit avec son doigt sur le sol, en face des accusateurs de la femme adultère, Joa., VIII, 8; soit lorsqu'il tourne le dos vivement à l'un de ses interlocuteurs, pour marquer son mécontentement, Matth., XVI, 23; Marc., VIII, 33; Luc., IX, 55; ou qu'il se retourne vers ses auditeurs pour donner plus de poids à ses paroles. Luc., VII, 9; X, 23; XIV, 25; XXIII, 28; cf. Matth., IX, 22; Luc., VII, 44; Joa., I, 38. Le plus émouvant de tous ses gestes fut certainement celui qu'il fit sur la croix, en inclinant la tête au moment où il exhalait son dernier soupir. Joa., XIX, 30. Que de fois aussi, les évangélistes ont noté les regards de Jésus! Regard droit et bien en face, sur Simon, la première fois que Jésus le rencontra, Joa., I, 42; regard pénétrant et douloureux sur le même apôtre dans la cour du palais de Caïphe, après le reniement, Luc., XXII, 61; regard rempli de tendresse sur le jeune homme riche, mais lâche, Marc., X, 21; regard brillant de colère sur ceux qu'aveugle l'incrédulité, Marc., III, 5; regard aimable sur Zachée, Luc., XIX, 15; regard bon sur l'hémorrhoïsse, Marc., V, 32; regard mélangé de tristesse et d'admiration sur les riches qui jettent avec ostentation leurs aumônes et la pauvre veuve qui dépose timidement son obole, Marc., XII, 41-42; regards pleins d'une muette indignation, au soir de son entrée triomphale, condamnant les abus qui s'étaient introduits dans les parvis du temple, Marc., XI, 11; regards admirables d'extase, quand le Christ levait les yeux au ciel pour prier Dieu. Matth., XIV, 19; Marc., VI, 41 ; VII, 34; Joa., XI, 41; XVII, 1. Jésus aimait à regarder ses apôtres et ses disciples avant de leur parler, Matth., XIX, 26; Marc., III, 34; VIII, 33; X, 27; Luc., VI, 20; et il regardait ainsi la

foule, avant de commencer son discours sur la montagne. Luc., VI, 20. La voix de Jésus savait prendre les diverses intonations humaines, traduisant ainsi les sentiments de l'âme humaine du Sauveur : « tour à tour, elle se faisait ferme et sévère, lorsque Jésus était contraint d'adresser un reproche, Matth., IV, 4, 6, 10; XVI, 1-4, 23; ou d'intimer un ordre à l'accomplissement duquel il tenait, Marc., I, 25, 43; IV, 39; terrible pour prononcer un réquisitoire, Matth., XXIII, ou une sentence de damnation, *id.*, XXV, 41; en d'autres circonstances, ironique et méprisante, Matth., IV, 4-10; XXI, 27; Marc., III, 17; Luc., XIII, 15-16, 32; autoritaire, Matth., XXI, 19; Marc., V, 41; Luc., VII, 14; Joa., XI, 43; joyeuse, Matth., VIII, 10-11; Marc., X, 29-31, ou triste, Matth., XI, 20; Marc., X, 23-25; Joa., XIII, 27, infiniment tendre. Matth., XXV, 34-40; Joa., XIX, 26-27. » Fillion, *op. cit.*, p. 386-390.

3. Quant aux traits physiques de Jésus-Christ, nous en sommes réduits aux conjectures; à cause d'Is., LII, 13-LIII, 12, voir col. 1121, un assez grand nombre d'auteurs des premiers siècles avaient imaginé que Jésus était laid de visage, petit, sans aucune distinction extérieure. Ainsi pensaient saint Justin, *Dialog.*, n. 14, *P. G.*, t. VI, col. 505; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. VI, c. XVII; *Pædag.*, l. III, c. 1, n. 3, *P. G.*, t. IX, col. 381; t. VIII, col. 557; Tertullien, *De carne Christi*, c. III; *Adv. Judæos*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 801, 679; et plus tard saint Basile et saint Cyrille d'Alexandrie. Au cours des siècles, l'opinion contraire a prévalu, s'autorisant de Ps., XLIV, 3, qui déclare le Messie « le plus beau des fils des hommes, » et après saint Jérôme, *Epist.* LXV *ad Principiam virginem*, n. 8; *Comm. in Matth.*, l. IX, c. IX, ℣ 9, *P. L.*, t. XXII, col. 627; t. XXVI, col. 57; saint Augustin, *De Trinitate*, l. VIII, c. IV, n. 7, *P. L.*, t. XLII, col. 951; et, chez les grecs, saint Jean Chrysostome, *In Matthæum homiliæ*, XXVII, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 346, les grands théologiens l'ont accueillie presque unanimement. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XIV, a. 4, et *Comm. in ps. XLIV*; Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXII, sect. 2. D'après Legrand, *De incarnatione*, diss. IX, le Christ n'était ni beau ni laid. Thomassin, *De incarnatione*, l. IV, c. VII, est partisan de la laideur. L'évangile nous dit simplement que le Verbe incarné nous est apparu « plein de grâce et de vérité », Joa., I, 14, que les foules l'entouraient, pleine d'admiration pour « les paroles de grâce qui sortaient de sa bouche ». Luc., IV, 22. Faut-il entendre ce mot « grâce », en un sens plénier, qui inclue la grâce corporelle? L'ascendant exercé par Jésus sur les foules semble bien suggérer cette interprétation. Voir Mgr Landriot, *Le Christ et la tradition*, Paris, 1865, t. II, p. 291-294. F. Vigouroux, *Le nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, p. 402-405; J. A. Van Steenkiste, *De pulchritudine Jesu corporali*, dans son *Evangelium sec. Matth.*, Bruges, 1882, t. IV, p. 1464-1468. Il est inutile de rappeler que nous ne possédons aucun portrait authentique de Jésus-Christ : les plus anciennes images peintes dans les catacombes sont des œuvres d'imagination, et, d'ailleurs ne sont pas antérieures au IVe siècle; voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Catacombes (Art des)*, t. II, col. 2777. Il est pareillement difficile de dire quel élément historique peut exister dans la légende de la face de Jésus-Christ reproduite sur le voile de Véronique, ou de l'empreinte laissée par le corps du Sauveur sur le saint suaire. Même en ne reconnaissant pas l'authenticité des reliques qu'on nous présente sous ces noms, notre piété envers Jésus-Christ n'a rien à perdre. Par ailleurs il n'est pas besoin d'être un critique bien audacieux pour déclarer apocryphes, le portrait et la lettre envoyés par Notre-Seigneur à Abgar, les images attribuées à Nicodème, à saint Luc et les *achéropita*. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, Paris-Rome, 1900, p. 311. Voir ABGAR, t. I, col. 67-73, et dans le *Dictionnaire d'archéologie*, l'article *Abgar (Légende d')*. Les descriptions de la physionomie de Notre-Seigneur, celle de saint Jean Damascène, *Epist. ad Theophilum*, n. 3-4, *P. G.*, t. XCV col. 349; celle de Nicéphore Calliste, *Hist.*, l. I, c. XL; cf. l. II, c. VII, XLIII; l. VI, c. XV, *P. G.*, t. CXLV, col. 747; et celle, très certainement apocryphe, de Publius Lentulus, cf. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Hambourg, 1719, t. I, p. 301-310, semblent, à cause de leur ressemblance, procéder d'une source commune antérieure. La statue, élevée par l'hémorrhoïsse de l'évangile, à Panéas, en l'honneur du Christ, au dire d'Eusèbe, *H. E.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. X, col, 120 sq., si tant est que cette statue ait représenté le Christ, a pu servir de modèle aux images orientales et aux nouvelles images introduites en Occident à la fin du IVe siècle.

Sur la physionomie de Jésus : Philpin de Rivière, *La physiologie du Christ*, Paris, 1899, p. 250-270; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., p. 386-388; E. von Dobschutz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, dans les *Texte und Untersuchungen*, t. XVIII, 1899; F. X. Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, t. II, p. 7-28; Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, p. 308-316; Glückselig, *Studien uber Jesus Christus und sein wahres Ebenbild*, Prague, 1863; Ch. Marianus, *Jesus und Maria in ihrer ausseren Gestalt und Schönheit*, Cologne, 1870; G.-A. Müller, *Die leibliche Gestalt Jesu Christi*, Graz, 1909. Voir également, parmi les rationalistes, K. Hase, *Geschichte Jesu*, Leipzig, 1891, p. 321-330; Th. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zürich, 1867, t. I, p. 459-464; et Farrar, *The Life of Christ in Art*, Londres, 1894; J. L. French, *Christ in sacred Art*, Londres, 1900.

4. Il convient d'ajouter ici quelques traits relatifs à la *vie journalière* du Christ. — *a)* A l'annonciation Marie *habitait* Nazareth : c'est donc là qu'eut lieu l'incarnation; la naissance du Sauveur doit être placée à Bethléem, cf. col. 1141. Après le retour d'Égypte, Joseph fixa le séjour de la sainte famille à Nazareth, Matth., II, 12-13, où Jésus vécut jusqu'au moment de sa vie publique. Pendant sa vie publique, le Sauveur n'a plus de demeure fixe : Capharnaüm, que saint Matthieu, IX, 1, appelle « sa ville » était le centre principal d'où rayonnait son activité. Joa., II, 12; Matth., IV, 13. Sans doute, un disciple y avait-il mis une maison à sa disposition. Mais le divin Maître dut recevoir fréquemment l'hospitalité. L'Évangile nous en cite quelques exemples : Simon le pharisien, Luc., VII, 36-50; Simon le lépreux, Matth., XXVI, 67; Marc., XIV, 3; Joa., XII, 1-3; Zachée, Luc., XIX, 1-10; le propriétaire du Cénacle. Matth., XXVI, 18; Marc., XIV, 13-15; Luc., XXII, 11, 12. Mais, dans ces exemples, il ne s'agit pas d'une hospitalité prolongée, telle qu'on la soupçonne exister là où Nicodème vint trouver Jésus « de nuit », Joa., III, 2, et surtout chez Lazare et ses sœurs. Souvent aussi, quand le Maître se retirait loin des villes et des bourgades, il pouvait dire que le Fils de l'homme n'avait pas où reposer sa tête, tandis que les chacals ont leur tanière et les oiseaux leur nid. Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. — *b)* Le *costume* du Sauveur ressemblait à celui du commun des Galiléens, avec le turban flottant d'usage invariable parmi ses compatriotes et indispensable sous le climat de Palestine, surtout en voyage. Jésus avait une tunique sans couture. Joa., XIX, 23. Pour tout le reste, couleur, forme, nous en sommes réduits à de simples probabilités. Les chaussures étaient des sandales retenues par des courroies. Matth., III, 11; Marc., I, 7; Luc., III, 16; Joa., I, 27. Nous sommes certains toutefois que la plus grande simplicité régnait dans le vêtement du Christ; il avait dû mettre pour son compte personnel en pratique les

recommandations qu'il avait faites à ses apôtres, de s'en aller prêcher dans le plus simple appareil : ni bâton, ni provisions, ni d'argent, pas de rechange pour la tunique ni les sandales. Matth., x, 9; Marc., vi, 8, 9; Luc., ix, 3; x, 4. — c) La *nourriture* de Jésus-Christ devait se composer des aliments les plus communs, ceux qu'il nomme lui-même dans une de ses instructions, le pain d'orge, le poisson, les œufs. Matth., vii, 9, 10; Luc., xi, 11, 12. Les apôtres allaient quelquefois eux-mêmes chercher ces provisions, Joa., iv, 8; et ils les emportaient avec eux quand c'était nécessaire, Marc., viii, 14; mais ordinairement de saintes femmes pourvoyaient à ce soin. Luc., viii, 3. Les apôtres disposaient de quelque argent pour acheter le nécessaire, Joa., vi, 6, 7; mais Judas fut chargé de tenir la bourse et de faire certains achats. Joa., xiii, 29. Notre-Seigneur accepta parfois des invitations à des festins. Matth., ix, 9-17; Luc., vii, 36; xiv, 1; xix, 1-10; Joa., ii, 2; xii, 1-10; certains esprits étroits ont pu s'en scandaliser et l'appeler « gourmand et buveur de vin ». Matth., xi, 19; Luc., vii, 34. — *d)* L'Évangile ne parle pas souvent du *repos* de Jésus. Une fois, fatigué du chemin, il s'assied près du puits de Jacob, Joa., iv, 6; pendant une traversée du lac de Tibériade, il dort dans la barque, la tête appuyée sur un coussin. Matth., viii, 24; Marc., iv, 38; Luc., viii, 23. Mais, par contre, l'Évangile relate les nuits fréquemment passées en prière, Luc., vi, 12; cf. v, 16; xi, 1; Marc., i, 35.

5. Enfin, la réalité du corps de Notre-Seigneur est encore attestée par les infirmités corporelles qui sont requises pour que le Christ pût réparer en souffrant pour nous. Cf. Luc., ix, 22; xvii, 15; xxiv, 26, 46; Act., xvii, 3; I Pet., ii, 24; iv, 1, etc. Il ne s'agit pas, évidemment, des infirmités qui, en conséquence du péché originel, amènent une déformation dans la nature humaine, mais simplement des conditions physiques qui rendent possible la souffrance. Le Sauveur, en conséquence, de son humanité, a connu la faim, Matth., iv, 2; Marc., iii, 20 et vi, 31, la soif, Joa., iv, 7 et xix, 28, la fatigue après une longue marche, Joa., iv, 6, le besoin de sommeil, Matth., viii, 24; Marc., iv, 38; Luc., viii, 23. Comme nous, il a aussi été sujet à la mort, dont la vue anticipée lui a causé une vive répugnance, Matth., xxvi, 37-42; Marc., xiv, 33-39; Luc., xxii, 41-44. Toutes ces indications seront plus tard exploitées par la théologie. Voir col. 1327.

3° *L'âme du Christ.* — 1. A plusieurs reprises, le divin Maître, parle de son âme : Joa., xii, 27 : « mon âme (ψυχή) est troublée »; Matth., xx, 28 : « le Fils de l'homme est venu donner son âme (ψυχήν) », c'est-à-dire, sa vie; Matth., xxvi, 38 : « mon âme est triste jusqu'à la mort »; Luc., xxiii, 46 : « je remets mon esprit (πνεῦμα) entre vos mains. » Les écrivains sacrés la mentionnent directement, racontant que Jésus connut « dans son esprit » (τῷ πνεύματι), Marc., ii, 8; qu'il frémit, qu'il fut troublé « dans son esprit » Joa., xi, 33; xiii, 21; qu'il gémit « dans son esprit », Marc., viii, 12; qu'il « rendit l'esprit » (τὸ πνεῦμα). Matth., xxvii, 50; Joa., xix, 30. Mais c'est surtout indirectement que nous connaissons l'*existence* de l'âme de Jésus, par les manifestations de son activité naturelle et surnaturelle.

2. La *sensibilité* de son âme se manifeste par les émotions, joyeuses ou tristes, douces ou pénibles, et surtout par les émotions douloureuses qu'a ressenties le Christ. — *a)* Disons tout d'abord que, nonobstant les émotions même les plus vives, l'âme de Jésus se possédait toujours pleinement; rien d'excessif n'y paraissait, et tout y était dans l'ordre. Tel se montra Jésus à Gethsémani, où les émotions de son âme furent pourtant si vives. Cf. Matth., xxvi, 36-46; Marc., xiv, 32-42; Luc., xxii, 39-46. Et Jésus lui-même montre comme il contrôle et domine immédiatement sa sensibilité. Joa., xii, 27-28. Le calme de Jésus est toujours parfait et admirable : calme au milieu de la tempête, Matth., viii, 24-26; Marc., iv, 37-39; Luc., viii, 23-25; calme en face des démoniaques qui interrompent ses discours, Marc., i, 22-26; Luc., iv, 33-35, etc.; calme devant ses adversaires qui l'insultent grossièrement, Matth., ix, 3; Luc., vii, 49; xi, 45; xiii, 14; Joa., vii, 20, etc., ou qui veulent le frapper. Luc., iv, 28-30; Joa., vii, 30; viii, 59, etc. On pourrait citer d'autres exemples, la réponse du Sauveur aux menaces du tétrarque Hérode Antipas, Luc., xiii, 32-33; sa réponse à l'orgueilleux Pilate, Joa., xix, 11; le calme serein avec lequel il s'avance à la rencontre de ses bourreaux, Matth., xxvi, 45-46; la paix dans laquelle il rend son dernier soupir. Luc., xxiii, 46, etc. « Les ovations populaires ne l'atteignent pas plus que l'ingratitude des hommes. Il n'est point sans ressentir les unes et les autres...; mais sa belle âme planait au-dessus... A son entrée triomphale à Jérusalem, il se possède comme devant les tribunaux, et l'Hosanna au fils de David ne trouble pas plus sa sérénité que les cris tumultueux de la foule au prétoire. » Mgr Landriot, *Le Christ de la tradition*, t. ii, p. 348-349. — *b)* Néanmoins, Jésus a connu dans une certaine mesure les émotions *violentes* et *douloureuses*. Une fois, saint Marc, iii, 5, lui attribue un sentiment de colère; mais plusieurs fois l'indignation paraît dans les menaces proférées par le Messie, Matth., ix, 30; xi, 20-24; xvi, 23; xxi, 19; xxiii, 1-39; Marc., i, 25; viii, 33; ix, 24; x, 14; xi, 14; Luc., iv, 35; ix, 55; xi, 39-52; xiii, 15, ou encore dans les actes de répression ouverte auxquels il se livre sur les vendeurs du temple. Matth., xxi, 12-13. C'est surtout à Gethsémani et au Calvaire que le Sauveur fait la douloureuse expérience de la crainte, de l'effroi, de la tristesse et du dégoût : *cœpit contristari et mæstus esse*, Matth., xxvi, 38; *cœpit pavere et tædere*, Marc., xiv, 33; *factus in agonia*, Luc., xxii, 43. « Mon âme est triste jusqu'à la mort », s'écrie Jésus lui-même. Matth., xxvi, 38. Et c'est un cri de détresse qui s'échappe de ses lèvres, au moment d'expirer : *Eli, Eli, lamma sabacthani ?* Matth., xxvii, 46. Comment de tels sentiments de tristesse pouvaient-ils s'accorder avec l'état de bonheur que l'union hypostatique devait créer dans l'âme de Jésus? La théologie devra répondre à cette question. — *c)* D'autres sentiments très humains et d'ordre sensible paraissent encore dans l'âme du Sauveur : la joie, Luc., x, 21; l'admiration et l'étonnement. Matth., viii, 10; Marc., vi, 6. C'est la meilleure preuve que la présence de la divinité, hypostatiquement unie à l'humanité, n'entravait nullement le cours normal des phénomènes humains dans l'âme de Jésus.

3. L'*intelligence* du Sauveur. — *a)* Le divin Maître s'est proclamé la « lumière du monde », Joa., viii, 12; il est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. i, 9. A la lumière du Christ s'opposent les ténèbres de l'erreur et du mal, Joa., i, 5; iii, 19; cf. Matth., vi, 22-23; Luc., xxii, 53. L'intelligence humaine du Sauveur a été le phare de cette lumière de vérité. La *science* du Christ a été aussi parfaite que le requérait sa mission. Il est venu sur terre « plein de grâce et de vérité. » Joa., i, 14. Et lui-même déclare à Nicodème : « Nous parlons de ce que nous savons, nous attestons ce que nous avons vu. » Joa., iii, 11. Il s'agit ici des hauts mystères, cachés dans la science divine elle-même. Et Jésus atteste qu'il a reçu communication de ces mystères : « Personne n'a jamais vu Dieu, dit-il; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, a lui-même révélé les mystères divins. » Joa., i, 18. D'ailleurs le prophète Isaïe avait prédit que se reposerait sur le Messie « l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et l'esprit de science... »

Is., xi, 2; que le Messie serait « donné comme un témoin aux peuples, comme un chef et un docteur aux nations, *id.*, iv, 4. Et Jésus atteste « qu'il est né et venu dans le monde » pour rendre témoignage à la vérité. » Joa., xviii, 37. Toutefois si parfaite que soit la science du Christ, la théologie devra expliquer comment le Christ a pu dire du jour du jugement : « Personne ne connaît ce jour, pas même le Fils, mais seulement le Père. » Marc., xiii, 32. L'intelligence de Jésus vit donc en contact avec les grandes idées et fait de Jésus un profond penseur, mais sans toutefois l'empêcher de demeurer un très fin et très attentif observateur. — *b)* Cet esprit d'observation se manifeste par rapport même aux détails en apparence insignifiants : les comparaisons qu'il emploie, les enseignements qu'il donne sont émaillés de traits pittoresques que seule explique une attentive observation. Entre cent exemples, relevons le royaume des cieux comparé au filet jeté à la mer, Matth., xiii, 47; la parabole de la brebis perdue vers laquelle le bon pasteur dirige ses recherches, abandonnant les quatre-vingt-dix-neuf autres dans la montagne, xviii, 12; les paraboles du semeur, Matth., xiii, 3-9; 24-30, et des dix vierges, xxv, 1-12; les détails relatifs au bon et au mauvais serviteur, Matth., xxiv, 45-51 ; la parabole des talents, *id.*, xxv, 14-30; du mauvais riche et du pauvre Lazare. Luc., xvi, 19-22. Il observe qu'un père de famille qui prévoit l'avenir met de côté dans son trésor *nova et vetera*, Matth., xiii, 52; que les pharisiens orgueilleux recherchent les premières places dans les festins, Luc., xiv, 7. Il répond différemment, selon les nécessités, à la même question posée, Luc., ix, 57-62. Intelligence vive et affinée, l'esprit du Christ passe des tableaux les plus réalistes, dans le bon sens du mot, Matth., vii, 8; xi, 7-8; xix, 10-12; Marc., vii, 18-19; Luc., xv, 8-9; xvi, 19-31, aux conceptions les plus idéalistes. Quel royaume idéal que celui qu'il est venu fonder! quelles idéales vertus n'exige-t-il pas des citoyens de ce royaume! Et c'est par cet aspect d'idéalisme très relevé que l'intelligence de Jésus-Christ illumine sa physionomie morale si parfaite. — *c)* L'*imagination* du Christ est remarquable. Dans son enseignement, le divin Maître a souvent recours aux figures et celles-ci sont toujours belles, vraies, saisissantes : la marche rapide et mystérieuse du vent, Joa., iii, 8; la source d'eau vive, Joa., iv, 10; le verre d'eau fraîche, Matth., x, 42; la laboureur dirigeant sa charrue, Luc., ix, 62; l'homme fort et armé qui garde la maison, Luc., xi, 21; les serviteurs attendant, la lampe à la main, le retour de leur maître bien avant dans la nuit, Luc., xii, 35-35; le mauvais riche vêtu de pourpre et de lin très fin, Luc., xvi, 19; la robe nuptiale, Matth., xxii, 11; l'aveugle conduit par un autre aveugle, Luc., vi, 39; les pêcheurs d'hommes, Marc., i, 17; la description de la fin des temps, Matth., xxiv-xxv; les hypocrites, sépulcres blanchis, Matth., xxiii, 27; la foi qui transporte les montagnes, Luc., xvi, 6; les disciples du Christ portant leur croix à la suite du Maître, Matth., x, 38; les surnoms si parfaitement appropriés donnés à plusieurs disciples, *Kéfâ, Boanergès.* — *d)* La *sagesse* et l'*habile prudence* de Jésus éclatent en cent reparties, faisant l'admiration de ses ennemis eux-mêmes, cf. Luc., xx, 26, et charmant les foules, Matth., xxii, 46; Marc., xii, 37. A Jean-Baptiste qui hésite à le baptiser, Jésus répond simplement : « Il convient que nous accomplissions toute justice, » et l'hésitation cesse, Matth., iii, 15. Trois fois il réduit au silence le démon tentateur, par des ripostes empruntées à l'Écriture. Matth., iv, 4, 7, 10. Et à l'égard des pharisiens, quels arguments irrésistibles! Matth., xv, 3-10; Marc., vii, 1-12. Dans maintes autres occasions, sa parole, tantôt digne et ferme, tantôt ironique, tantôt douce et calme, adressée à des ennemis ou à des amis, produisait les résultats les plus frappants. Cf. Matth., xvi, 2-4; xxi, 16, 24; xxii, 15-21, 29-32; xxvi, 64; Marc., ii, 8-11; vi, 5; x, 42-45; Luc., x, 41-42; Joa., xviii, 33-37; xix, 11, etc. M. Fillion, à qui nous avons, à peu de choses près, emprunté cette analyse de la physionomie intellectuelle de Jésus, conclut fort justement : « De toutes ces réflexions, il résulte que le Sauveur a possédé, mais à un degré suprême de perfection, des facultés intellectuelles analogues aux nôtres, soumises aux mêmes lois générales que les nôtres, et dont il s'est servi comme d'instruments précieux et dociles pour accomplir sa mission. » *Op. cit.*, t. i, p. 405. On aurait mauvaise grâce, à vouloir comparer comme l'ont fait certains néo-critiques, l'intelligence humaine de Jésus avec celle des grands génies qui ont paru sur la terre. Sans doute, l'Évangile ne nous donne pas d'indications positives permettant d'établir l'incontestable supériorité du Christ sur tous; mais des données fournies par lui, le théologien saura tirer, avec une rigoureuse logique, le caractère incontestable de cette supériorité.

4. *Physionomie morale du Christ.* — *a)* La *sainteté* du Christ est affirmée dès l'instant de sa conception : *quod nascetur ex te sanctum.* Luc., i, 35. Et Jésus, convaincu de sa valeur morale, n'hésite pas à lancer ce défi à ses adversaires : « Qui de vous m'accusera de péché? » Joa., viii, 46. Au moment de sa passion, on ne trouve contre lui aucun chef sérieux d'accusation. Matth., xxvii, 24; cf. I Pet., ii, 22; Heb., iv, 15. Le divin Maître exaltera la virginité, Matth., xix, 10-11; cf. xxii, 30; Marc., xii, 25; Luc., xx, 36; c'est qu'il est vierge lui-même. — *b)* Cette sainteté s'affirme tout d'abord par la pratique des vertus de *renoncement*, de sacrifice, de pauvreté, d'abnégation, sans toutefois que ces vertus, en Jésus, s'enveloppent d'une austérité exceptionnelle, que le Maître n'entendait pas imposer au commun de ses disciples. Du renoncement de Jésus, saint Paul a dit avec force : *Christus non sibi placuit*, Rom., xv, 3, et, de fait, Jésus n'a jamais recherché que la satisfaction du devoir, par exemple dans la façon dont il rejette la triple tentation au désert, et dont il formule la loi qu'il impose à ceux qui veulent être ses disciples : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il renonce à soi-même et qu'il porte sa croix et qu'il me suive. » Marc., viii, 34; cf. Matth., x, 34-38; Luc., ix, 55-62; xiv, 26-27; xviii, 22, 28-29, etc. L'atelier de Nazareth fut le témoin de sa pauvreté. La vertu de pauvreté lui était particulièrement chère; il l'exalte dans la première des béatitudes, Matth., v, 3; Luc., vi, 20; les avertissements aux riches abondent, signalant le danger des richesses pour le salut éternel, Matth., xix, 23-26; Marc., x, 23-27; Luc., vi, 24; xvi, 9-13; xviii, 24-27, etc.; l'amour de la richesse est, dit-il, un vice païen, Matth., vi, 32; et trois des plus belles paraboles mettent en relief le péril moral que crée la fortune, Luc., xvi, 19-31; 1-13; xii, 13-21. Plusieurs fois même, malgré le dévouement des Galiléennes qui subvenaient aux besoins matériels du Maître et des disciples, Luc., viii, 2-3; xxiii, 49, 45-56, la petite troupe manqua du nécessaire, Matth., xii, 1; Marc., xii, 23; Luc., vi, 1. Il est à remarquer cependant que, malgré son amour de la pauvreté, le Christ n'a jamais jugé nécessaire de mener une vie exceptionnellement austère : il dispensa ses apôtres des jeûnes, Matth., ix, 15-17; Marc., ii, 19-22; Luc., v, 34-39, et il est donc probable qu'il ne les pratiquait pas lui-même. Il acceptait parfois des invitations à dîner chez les riches, Matth., xxvi, 6; Marc., xii, 3; Luc., x, 38-42; Joa., xii, 2, publicains, Matth., ix, 10-11; Marc., ii, 15-16; Luc., v, 29-30, ou pharisiens, Luc., vii, 36; xi, 37; xiv, 1, etc. Ses ennemis l'accusèrent même d'être glouton et buveur de vin. Matth., xi, 19; Luc., vii, 34. Il permit,

en deux circonstances, qu'on répandit sur lui des parfums. Matth., xxvi, 7; Marc., xiv, 3; Luc., vii, 36; Joa., xii, 3. « Cela s'explique par son plan religieux : il n'avait pas l'intention d'imposer les grandes austérités comme règle générale à l'ensemble des chrétiens. Du reste, il laissa à ses apôtres et à leurs successeurs le soin d'organiser sous ce rapport la vie de l'Église, après son ascension (c'est le sens des mots *postea jejunabunt*. Matth., ix, 15). Quant à lui, il ne recula, surtout durant les années de son ministère inauguré par un jeûne de quarante jours, devant aucune privation, devant aucune fatigue, dépensant ses forces sans mesure, se privant fréquemment de sommeil, Marc., vi, 45-51; Luc., vi, 12; xxii, 39; Joa., xviii, 2, refusant, avant de se laisser attacher à la croix, le breuvage narcotique qui aurait pu alléger ses horribles souffrances, Matth., xxvii, 34; Marc., xv, 23. » Fillion, *op. cit.*, p. 409-410. — *c) L'humilité*, vertu inconnue des païens et médiocrement pratiquée par les Juifs, est une des plus apparentes qualités morales de l'âme du Christ. Avant de la prêcher, il la met en pratique; il invite les hommes à venir à son école, car il est « doux et humble de cœur. » Matth., xi, 29. Son humilité éclate dès son apparition en ce monde, dans le choix de ses parents, dans le lieu de sa naissance, dans sa fuite en Égypte, dans les moindres détails de sa vie cachée. Il s'est vraiment « anéanti ». Cf. Phil., ii, 7. Maître de ses disciples, il se fait leur serviteur, Matth., x, 24-25; Luc., xxii, 24-27; Joa., xii, 13, et, pour témoigner ses sentiments, leur lave les pieds, Joa., xiii, 1-11. Sa passion fut une longue série d'humiliations, vivement ressenties, mais subies sans plainte. Matth., xxvi, 55; Marc., xiv, 48; Luc., xxii, 52. Son humilité s'affirme jusque dans les éloges qu'il reçoit et qu'il rapporte à Dieu, Matth., xix, 16-17; Marc., x, 17-18; Luc., xviii, 18-19, et dans les triomphes dont il est l'objet, Matth., xxi, 2-5; cf. 17; Marc., xi, 11. Il n'a jamais recherché sa propre gloire. Matth., vi, 2, 5, 16; xviii, 1-4; xxiii, 5-12; Luc., xiv, 7-11; xviii, 9-14, etc. Mais l'humilité, en Jésus, n'était pas l'insensibilité à la courtoisie et au dévouement, cf. Luc., vii, 44-46; Marc., xiv, 8, pas plus qu'aux outrages auxquels parfois il lui arriva d'opposer une fière protestation, Joa., xviii, 23, un silence méprisant et plein de majesté, Matth., xxvi, 62-63; xxvii, 12-14; Marc., xiv, 48-49, 60-61; xv, 4-5; Luc., xxii, 52-53, 67-69; xxiii, 9; Joa., xix, 9; une attitude noble ou une ferme réponse, Matth., xxvi, 55-56; Joa., xviii, 19-21, 34, 36-37. Cf. Mgr Landriot, *Le Christ de la tradition*, t. ii, p. 350. — *d) L'obéissance* de Jésus va de pair avec son humilité, car cette obéissance fait partie intégrante de son sacrifice. Nous aurons tout à l'heure l'occasion de le rappeler plus explicitement, en parlant de la volonté du Sauveur. Il suffit de marquer ici combien cette obéissance a été *constante* et *forte* en face des adversités. Rien ne l'arrêta, rien ne le découragea, pas même les lenteurs de ses apôtres à comprendre sa mission. Matth., xv, 16; xvi, 8-11; 22-23; Luc., ix, 55, etc. C'est surtout dans la passion que se manifeste la patiente obéissance de Jésus, réalisant pleinement l'oracle d'Isaïe, liii. Cf. col. 1121. Saint Pierre résume d'un mot cette admirable constance : « Outragé, il ne rendait pas l'outrage; maltraité, il ne faisait pas de menaces. » I Pet., ii, 23. Sans doute, le divin Maître éprouvait une généreuse impatience d'accomplir sa mission, Luc., xii, 50; mais son âme se possédait assez pour ne pas devancer l'heure marquée par Dieu, cf. Marc., xiv, 41; Joa., ii, 4; iv, 21, 23; v, 25, 28; vii, 30; viii, 20; xii, 23, 27; xiii, 2; xvii, 1, et Jésus n'hésitait pas à s'éloigner pour un temps des embûches de ses ennemis, afin de ne se présenter au-devant d'eux que lorsque serait venu le moment. Matth., xiv, 13; Marc., iii, 7; vii, 24; Joa., vii, 1; viii, 59; x, 39-40; xi, 54-56. — *e)* Il faut signaler encore parmi les vertus de Jésus, *son amour du recueillement et de la solitude*. Matth., xvii, 1; Marc., i, 35, 45; iv, 35; vi, 31, 46; vii, 24; viii, 27; Luc., vi, 12; ix, 18; xi, 1, etc. Il était, dit saint Luc, en employant une expression qui désigne un état habituel, ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος, v, 16. Cet amour de la solitude, s'explique en effet par l'amour de la prière et du silence. — *f)* Enfin, ajoutons un dernier trait à ce portrait moral du Sauveur, en rappelant ses deux qualités de *simplicité* et de *sérénité*. Il a en horreur l'hypocrisie des pharisiens, Matth., vi, 1-18; vii, 15-20; xxiii, 23-28; Luc., xiii, 17, et ses ennemis eux-mêmes proclament sa rare sincérité. Matth., xxii, 16; cf. Marc., xii, 14; Luc., xx, 21. Il est venu, proclame-t-il devant Pilate, rendre témoignage à la vérité, Joa., xviii, 37 : et n'est-ce pas là toute sa mission, résumée dans la prédication du nouvel évangile? *Non inventus est dolus in ore ejus*, dit saint Pierre, I Pet., ii, 22. Voir un beau développement dans Mgr Landriot, *Le Christ de la tradition*, t. ii, p. 307-308. — *g)* En rassemblant et comparant toutes ces qualités morales, on découvre toute une série de contrastes, dont la somme équivaut à une perfection nouvelle. « Jésus est humble jusqu'à l'excès, et sa fierté s'indigne par moments. Tendrement fidèle à ses affections, il rompt les liens les plus légitimes et les plus étroits, lorsqu'ils se mettent en travers du devoir. Il est né seigneur et maître, et il se fait avec une grâce charmante le serviteur de tous. Sa vaillance est celle des héros, et il lui arrive de se troubler. Il est soumis à l'autorité et il agit avec indépendance; pacifique, il apporte la guerre. Il se défie des hommes, dont il connaît l'instabilité et il les aime jusqu'à mourir pour eux sur une croix. Il veut qu'on obéisse à la loi mosaïque, et il porte de rudes coups aux traditions qui prétendaient l'expliquer, la compléter. Il recherche la solitude et il fréquente le monde. Sa vie est extrêmement mortifiée, et il assiste, sans se faire prier, à de grands repas. Il veut attirer tout à lui, et il congédie d'un mot ceux qui hésitent à le suivre. Détaché de tout, il exige qu'on quitte tout pour s'attacher à sa personne. Il est contemplatif, en même temps qu'homme d'action. » Fillion, *op. cit.*, p. 414-415. Ces contrastes ne sont pas des conflits de vertus ; ils manifestent seulement la multiplicité des perfections qui ornaient l'âme de Jésus-Christ. Ils fournissent, au contraire, un fondement solide, sur lequel le théologien peut appuyer une psychologie surnaturelle du Christ. Cf. Mgr Chollet, *La psychologie du Christ*, Paris, 1903, c. viii.

5. *Volonté humaine et amour humain de Jésus.* — Ce nouvel aspect de la psychologie naturelle du Christ doit être soigneusement mis en relief par le théologien, car il est à la base des définitions conciliaires relatives à la double volonté et au double vouloir en Jésus-Christ. Cf. Constantinople *(IIIe concile de)*, t. iii, col. 1259-1273. — *a) L'existence* en Jésus-Christ d'une volonté humaine, bien plus, d'un vouloir humain, distincts l'un et l'autre de la volonté et du vouloir divins, apparaît clairement dans toutes les affirmations évangéliques, où la vertu d'obéissance est attribuée au Christ. Et Notre-Seigneur, à plusieurs reprises, affirme la parfaite conformité de sa volonté à la volonté du Père, de sa volonté humaine par conséquent à la volonté divine : *quæ placita sunt ei facio semper*, dit-il, Joa., viii, 29. De même Joa., iv, 34 : « Ma nourriture est de faire la volonté de Celui qui m'a envoyé; » et encore, v, 30 : « Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. » Cette obéissance, il l'a poussée jusqu'à l'acceptation de la mort que lui imposait le précepte du Père. Joa., xiv, 31. On pourra discuter sur le sens de ce précepte, voir plus

loin, col. 1297 sq. : on ne pourra pas révoquer en doute le fait de l'obéissance absolue du Christ, que saint Paul mettra en relief dans une saisissante parole de l'épître aux Philippiens, II, 8 : « il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; » que l'auteur de l'épître aux Hébreux soulignera par l'attribution faite à Jésus de la prière du psalmiste, Ps., XXXIX, 7-9 : « Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation : mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocauste, ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici ;... je viens, ô Dieu, pour accomplir votre volonté. » C'est bien d'ailleurs ce que Jésus, insistant sur la distinction de sa volonté humaine d'avec la volonté divine, affirme de lui-même dans le quatrième évangile, VI, 38 : « Je suis descendu du ciel, pour faire, *non ma volonté*, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. » La dualité des vouloirs s'affirme en une circonstance significative. C'est à Gethsémani : « Mon Père, s'écrie Jésus, en prévoyant les tourments de la passion, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi! toutefois non ma volonté, mais la vôtre... Mon Père, si ce calice ne peut passer sans que je le boive, que votre volonté se fasse. » Matth., XXVI, 39, 42; cf. Marc., XIV, 36; Luc., XXII, 42. Ce commencement de lutte entre la volonté divine et la volonté humaine, lutte rapide qui se termine aussitôt par le triomphe du divin vouloir, posera même dans la théologie du Christ le grave problème de la possibilité du dissentiment, dans le vouloir humain, par rapport au divin vouloir, en un sujet où la volonté humaine était parfaitement et en toutes choses d'accord avec la volonté divine. — *b)* Dans la volonté de Jésus se manifeste une *énergie* sans pareille : sans doute, il n'apparaît pas dans les textes bibliques que Jésus ait eu à lutter contre les passions mauvaises de l'esprit ou de la chair, mais il a dû, à tout instant, contre les obstacles extérieurs, faire acte de volonté énergique; contre le démon, aux heures de la tentation dans le désert, Matth., IV, 3-10; Luc., IV, 3-12; contre Pierre, essayant de le détourner du devoir, Matth., XVI, 20-23; contre ses « frères », prétendant lui imposer un plan qui n'était pas celui de Dieu, Joa., VII, 1, 10; contre ses ennemis, ses juges, ses bourreaux. Personne ne peut lui faire apporter la modification la plus légère aux desseins providentiels : « Il faut que je marche. » Luc., XIII, 33. — *c)* L'*amour humain* de Jésus est incomparable, et le mettre en relief dans la physionomie morale du Sauveur, c'est établir en partie sur les fondements évangéliques la dévotion au Cœur de Jésus. L'amour que professa Jésus fut d'abord pour Dieu, pour son Père céleste. C'est ce Dieu très bon qu'il faut aimer « de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit. » Matth., XXII, 37. Cet amour se manifeste dans le nom de « Père » *Abba*, nom très doux qu'il avait constamment sur les lèvres, au dire des évangélistes et notamment de saint Jean. On devine cet amour dans les descriptions que Jésus donne de Dieu, représenté par lui comme le meilleur et le plus miséricordieux des Pères. Cf. Matth., V, 45; VI, 4, 6, 18, 26-33; X, 29-32; XI, 25; XVIII, 10, 14, etc. Et son obéissance parfaite n'est que la manifestation extérieure de cet amour. Cet amour de Dieu se traduit aussi par une union intime de son âme à Dieu : de là ces prières fréquentes et débordantes d'amour, que mentionnent les évangélistes et spécialement saint Luc, III, 21; VI, 12; IX, 18; XI, 1; XXII, 41-46; XXIII, 34; cf. Marc., I, 35; Joa., XI, 41-42; XVII, 1-26, etc. La confiance absolue du Fils vis-à-vis de son Père se manifeste à la résurrection de Lazare, Joa., XI, 41-42; dans la prière sacerdotale, Joa., XVII, 1-26; à Gethsémani, Marc., XIV, 36; à l'heure de la mort, Luc., XXIII, 46. Le cri échappé au Christ agonisant : *Eli, Eli, lamma sabachthani*, Matth., XXVII, 46, pourrait un instant nous laisser croire que la confiance filiale s'est obscurcie dans le cœur de Jésus. L'apparent désespoir de Jésus peut s'expliquer par la substitution qu'il avait faite en expiant sur la croix, de sa personne à la personne du pécheur. Il ressentait alors, par substitution, l'effroyable abandon qui est celui du pécheur en face de Dieu que son péché a offensé : « Jésus devenu péché pour nous, fait « malédiction, exécration », selon l'expression de saint Paul, Gal., III, 13, Jésus souffrait de la part de Dieu je ne sais quoi d'effroyable qu'aucune parole humaine ne peut décrire. La pensée du petit nombre de ceux qui profiteraient de sa passion ajoutait à ce désespoir humain. Cf. C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. II, Paris, 1904, p. 388-389. On pourrait encore plus simplement dire que « Matthieu avait une raison spéciale de reproduire cette parole de Jésus. Étant tirée d'un psaume, elle donnait à entendre que la situation cruelle qu'il décrivait était réalisée en Jésus. Dans les deux cas, l'abandon n'est pas le rejet, encore moins la réprobation ; aussi le juste ne laisse-t-il pas d'appeler Dieu, *son Dieu*, ce qui donne à sa plainte l'accent de la confiance plutôt que celui du reproche. Dieu l'abandonne *aux mains de ses ennemis*, par un dessein mystérieux qui aboutissait au triomphe dans le psaume, comme il aboutira dans l'évangile à la résurrection. » Lagrange, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1923, p. 530. La vraie difficulté est ailleurs : comment concilier, en Jésus, cet apparent désespoir avec la béatitude essentielle à sa personne divine et à sa nature humaine béatifiée? C'est là un problème que pose, sans le résoudre, l'Évangile. — L'amour humain de Jésus fut ensuite pour les hommes : c'est la φιλανθρωπία de notre Sauveur, comme dit saint Paul. Tit., III, 4. Jésus avait rappelé que le second précepte du Décalogue : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » est « semblable au premier ». Matth., XXII, 39; Marc., XII, 31. Aussi il en fait son précepte et se propose comme exemple : « *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos.* » Joa., XV, 24. L'incarnation est bien le miracle de l'amour du Fils de Dieu pour nous, « amour... qui dépasse toute science. » Eph., VI, 18-19. Mais c'est la passion qui manifeste surtout l'amour de Jésus pour les hommes : « personne, dit Jésus lui-même, ne peut avoir une plus grande affection que de donner sa vie pour ceux qu'il aime. » Joa., XV, 13. Et Jésus est le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis. Joa., X, 11; cf. 15, 17, 18; Matth., X, 45, etc. Les œuvres de sa vie publique, ses miracles, en particulier, ont été la plupart du temps des actes d'amour du Sauveur envers ses concitoyens. Ses appels sont pleins de tendresse : « Venez à moi, vous tous qui êtes las et trop chargés, et je vous donnerai le repos. » Matth., XI, 28. Ses recommandations en faveur de l'amour mutuel sont pressantes : « Aimez-vous les uns les autres; soyez miséricordieux; aimez vos ennemis; donnez et prêtez sans en rien espérer; ne jugez pas; pardonnez sans cesse, etc. » Cf. Matth., V, 21-24; 39-47; XVIII, 23-33; Marc., XI, 25; Luc., VI, 31, 38; X, 27-37, etc. Jésus, compatissant pour toutes sortes de souffrances, se laissait arracher à leur vue des gémissements, des larmes, des sanglots, Marc., VII, 34; Luc., XIX, 41; Joa., XI, 39; il en était remué jusqu'aux entrailles, ἐσπλαγχνίσθη, Matth., IX, 36; XIV, 14; XV, 32; XX, 34; Marc., I, 41; Luc., VII, 13; X, 33. Donnant l'exemple à tous, Jésus pardonna généreusement à ses ennemis. Luc., XXIII, 34. Il convient toutefois d'insister sur deux caractères particuliers de son amour pour les hommes : sa *miséricorde infinie à l'égard des pécheurs;* ses *amitiés sûres et fidèles*. A l'encontre des prescriptions pharisaïques, Jésus n'hésite pas, pour sauver leur âme, à fréquenter les pécheurs : on lui reproche même comme un crime cette attitude pleine

de mansuétude. Matth., IX, 10-13; XI, 19; Luc., VII, 39, etc. « Divers incidents de sa vie : son entretien avec la Samaritaine, Joa., IV, 7-26; l'épisode de la pécheresse, Luc., VII, 36-50; celui de la femme adultère, Joa., VIII, 7-11; celui de Zachée, Luc., XIX, 1-10; et plusieurs de ses paraboles, celle de la brebis égarée, Matth., XVIII, 12-14; Luc., XV, 3-7, et de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, sont caractéristiques à ce point de vue et nous révèlent le fond de son cœur. Comme l'avait prédit Isaïe, XLII, 3; cf. Matth., XII, 20, il se gardait bien de briser entièrement le roseau ployé et d'éteindre la mèche qui fumait encore; mais il redressait doucement celui-là et se hâtait de rallumer celle-ci. » Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 423. Les amitiés de Jésus méritent que nous les considérions avec toute l'attention possible. Certains groupes semblaient avoir un titre spécial à sa sympathie : sa patrie, ses disciples, le collège apostolique, les petits enfants. — Bien que venu pour sauver tous les hommes il s'attache tout d'abord et personnellement au salut d'Israël. Matth., XV, 24. Sans cette préoccupation du Sauveur, on comprendrait mal certains textes relatifs à ceux qui sont appelés à faire partie du royaume des cieux et qui, en raison de leur mauvaise volonté, ne sont pas élus. La plupart des paraboles concernant le royaume des cieux ne sont intelligibles qu'à la condition de présupposer la vocation toute particulière du peuple juif et la mission spéciale que Jésus se proposait de remplir près de lui. Et l'on comprend bien, au contraire, la tendre sollicitude du Sauveur pour ces brebis sans pasteur, Matth., IX, 36; Marc., VI, 34, et ses regrets amers sur Jérusalem infidèle. Matth., XXIII, 37; Luc., XIII, 34; cf. XIX, 41-44. — Ses disciples et ses apôtres étaient pour lui comme une famille. C'est sur eux que le Christ étendait sa main bénissante en prononçant cette aimable parole : « Voici ma mère et mes frères; car quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, est mon frère, et ma sœur, et ma mère. » Matth., XII, 49-50. C'est à ses apôtres tout particulièrement que Jésus dira dans son discours d'adieu : « Comme le Père m'a aimé, je vous ai aussi aimés... Je vous ai appelés *amis*, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Joa., XV, 9, 15. « Ayant aimé les siens, dit saint Jean, il les aima jusqu'à la fin, » c'est-à-dire jusqu'à l'excès. Joa., XIII, 1. Et parmi les apôtres, Notre-Seigneur eut ses plus intimes, Pierre, Jacques le Majeur et Jean, qu'en plusieurs circonstances importantes nous trouvons seuls près de lui : résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; Luc., VIII, 51; transfiguration, Matth., XVII, 1, sq.; agonie, Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33; cf. XIII, 3-36. Puis, le cœur de Jésus a voulu connaître de plus près encore les délicatesses et les joies de l'amitié humaine. Les amitiés de Jésus! Quel beau thème, sur lequel se sont penchés avec complaisance deux de nos meilleurs orateurs contemporains, le P. Ollivier, *Les amitiés de Jésus*, Paris, 1895 et le P. Lacordaire, *Marie-Madeleine*. Voici tout d'abord « le disciple que Jésus aimait », Joa., XIII, 23; XIX, 26; XX, 2; XXI, 7, 20, si familier avec le Maître qu'il appuie sa tête sur la poitrine de Jésus, Joa., XIII, 33, et en qui Jésus a tant de confiance qu'il lui confie, au moment de mourir, sa propre mère, Joa., XIX, 26-27. Sur l'amitié de Jésus pour Jean, voir Bossuet, *Panégyrique de l'apôtre saint Jean*, édit. Lebarcq, t. II, p. 533, sq. Voici ensuite Lazare : « Celui que vous aimez est malade », disent à Jésus en parlant de leur frère, Marthe et Marie-Madeleine. Joa., XI, 3. Et les deux sœurs, elles aussi, eurent une large part dans l'affection de Jésus : « Jésus aimait Marthe et Marie sa sœur et Lazare. » Joa., XI, 5; Luc., XI, 38-42. Et à côté de Marie de Béthanie, comment ne pas rappeler le souvenir de Marie de Magdala, associée aux fatigues apostoliques du Sauveur, Luc., VIII, 2, aux douleurs de sa passion Joa., XIX, 25, aux triomphe de sa résurrection. Joa., XX, 1, 11-18; cf. Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40; Luc., XXIII, 49. Jésus aima aussi le jeune homme riche de l'évangile, Marc., X, 21, et voulut se l'attacher; mais l'affection de Jésus fut ici déçue, comme elle le fut dans la trahison de Judas, le reniement de Pierre, la fuite des apôtres à Gethsémani. Enfin, Jésus aima les petits enfants les attirant à lui, prenant à plusieurs reprises, leur défense, et exaltant la pureté de leur âme, Matth., XIX, 14; Marc., X, 15-16; cf. IX, 35-36; Matth., XXI, 16; interdisant qu'on les scandalise, Matth., XVIII, 6. Et les petits enfants lui rendaient bien son affection. Matth., XXI, 16.

Si nous voulions résumer en quelques mots les trésors d'affection renfermés dans le cœur de Jésus, nous dirions que la sympathie du Sauveur s'est étendue à tous, sans exception, à tous ceux qui, même en dehors de la nation juive, méritaient d'être au nombre de ses amis. Les Samaritains, Luc., X, 29-37, les païens même, Matth., VIII, 10; Luc., VII, 9, ne sont pas repoussés. Nous dirions qu'à l'égard des pécheurs, il fut avant tout miséricordieux, qu'à l'égard des malheureux et de ceux qui souffrent, il fut toujours bon et compatissant. Cette douceur et cette bonté du cœur, ne les recommande-t-il pas dans le sermon sur la montagne? Matth., V, 4. Il a prêché la miséricorde en demandant à son Père le pardon de ses bourreaux. Luc., XXIII, 34. Et Bossuet, dans son admirable panégyrique sur l'apôtre saint Jean (3[e] point) nous livre le secret profond de cet amour du Christ pour les hommes. Le cœur de Jésus, nous dit le grand orateur, est « un cœur, s'il se peut dire, tout pétri d'amour : toutes les palpitations, tous les battements de ce cœur, c'est la charité qui les produit... C'est l'amour qui l'a fait descendre du ciel pour se revêtir de la nature humaine. Mais quel cœur aura-t-il donné à cette nature humaine, sinon un cœur tout pétri d'amour? C'est Dieu qui fait tous les cœurs, ainsi qu'il lui plaît. « Le cœur du roi est dans sa main, comme celui de tous les autres : *Cor regis in manu Dei est*, Prov., XXI, 1. *Regis*, du roi Sauveur. Quel autre cœur a été plus dans la main de Dieu? C'était le cœur d'un Dieu, qu'il réglait de près, dont il conduisait tous les mouvements. Qu'aura donc fait le Verbe divin, en se faisant homme, sinon de se former un cœur sur lequel il imprimât cette charité infinie qui l'obligeait à venir au monde? Donnez-moi tout ce qu'il y a de tendre, tout ce qu'il y a de doux et d'humain : il faut faire un Sauveur qui ne puisse souffrir les misères sans être saisi de douleur; qui, voyant les brebis perdues, ne puisse supporter leurs égarements. Il lui faut un amour qui le fasse courir au péril de sa vie, qui lui fasse baisser les épaules pour charger dessus sa brebis perdue, qui lui fasse crier : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi. » Joa., VII, 37. « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués. » Matth., XI, 28. Venez, pécheurs; c'est vous que je cherche. Enfin, il lui faut un cœur qui lui fasse dire : « Je donne ma vie, parce que je le veux : *ego pono eam a meipso.* » Joa., X, 18. C'est moi, qui ai un cœur amoureux, qui dévoue mon corps et mon âme à toutes sortes de tourments. » Edit. Lebarcq, t. II, p. 549-550.

4° *La famille du Christ, les « frères du Seigneur »*. — Avant de terminer notre étude sur les données évangéliques relatives à la nature humaine de Jésus, il convient tout au moins de signaler les problèmes historiques et exégétiques que soulèvent les parentés et les alliances du Sauveur selon la chair. — 1. Les questions relatives à la vierge Marie, *Mère* de Jésus-Christ, seront traitées à MARIE. Un article spécial sera consacré à JOSEPH *(saint)*, où seront étudiées ses relations d'*époux* et de *père* par rapport à Marie et à Jésus.

2. En divers endroits des écrits du Nouveau Testament, Matth., xii, 46; xiii, 55; Marc., iii, 31; vi, 3; Luc., viii, 19; Joa., ii, 12; vii, 3; Act., i, 14; I Cor., ix, 5; Gal., i, 19, on trouve la mention des « *frères* » de Jésus, dont Matth., xiii, 55 et Marc., vi, 3, nous citent les noms, Jacques, Joseph (Josès d'après Marc), Simon et Judas. Ces deux évangélistes nous parlent même des « sœurs » de Jésus, *id.*, *ibid.*; Saint Épiphane, *Hær.*, lxxviii, n. 7, *P. G.*, t. xlviii, col. 648, en signale deux qui se seraient appelées Salomé et Marie. D'autre auteurs les nomment Anna et Salomé, ou encore Esther et Thamar. Cf. Théophylacte, *In Matthæum*, c. xiii, ℣. 55, *P. G.*, t. cxxiii, col. 293-294; *In Epist. ad Galatas*, c. i, ℣. 19, *P. G.*, t. cxxiv, col. 968. De plus, Flavius Josèphe, *Antiquitates jud.*, l. XX, c. ix, n. 1, rapporte que, vers l'an 62, « fut mis à mort Jacques, *le frère de Jésus*, qui est appelé le Christ. » Eusèbe fait mention, à la suite d'Hégésippe des descendants de Jude, qui était, selon la chair frère du Sauveur, *H. E.*, l. III, c. xix, xx, *P. G.*, t. xx, col. 251. Mais pour interpréter correctement cette appellation, il faut tenir compte d'autres données évangéliques. Parmi les saintes femmes qui se tiennent au pied de la croix se trouve Marie, mère de Jacques, Luc., xxiv, 10, que saint Matthieu dit être mère de Jacques et de Joseph, xxvii, 56, et plus expressément encore saint Marc, mère de Jacques le mineur et de Joseph, xv, 40. D'autre part, saint Jean affirme de cette même Marie qu'elle était la sœur de la mère de Jésus, xix, 25, et pour la désigner plus expressément il la nomme Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ. Ce Cléophas est vraisemblablement le même qu'Alphée, Luc., vi, 15; cf. Act., i, 13; Matth., x, 3; Marc., iii, 18. Voir ci-dessus, col. 273. Mais « Marie de Cléophas » signifie-t-il Marie *épouse de* Cléophas? Quand les évangélistes énumèrent les apôtres, ils groupent invariablement trois noms qui font penser aux « frères du Seigneur », Jacques d'Alphée, Jude de Jacques (S. Matthieu et S. Marc : Thaddée, Lebbée) et Siméon le Cananéen ou le Zélote. Siméon est désigné par Hégésippe, comme un fils de Cléophas, et, ajoute l'historien, « il fut constitué évêque de Jérusalem; à l'unanimité, on lui donna la préférence, parce qu'il était un autre cousin du Seigneur. » Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. xi, et l. IV, c. xxii, *P. G.*, t. xx, col. 245 et 380. Il semblerait donc, d'après ces documents, que les frères du Seigneur, enfants de Marie, femme de Cléophas, sœur de la sainte Vierge, fussent des cousins de Jésus-Christ. Cette explication n'est pas acceptée par tous.

a) Signalons d'abord, bien qu'elle ne soit pas, dans l'ordre chronologique, la première, l'explication d'Helvidius, que nous connaissons surtout par saint Jérôme, *De perpetua virginitate beatæ Mariæ adversus Helvidium*, *P. L.*, t. xxiii, col. 193-206, et par saint Augustin. *Hær.*, lxxxiv, *P. L.*, t. xlii, col. 46. Helvidius, voir t. vi, col. 2141-2144, niait purement et simplement la virginité perpétuelle de Marie, et entendait en son sens littéral et strict l'expression : *frères* et *sœurs* de Jésus. Helvidius se réclamait de Tertullien et de Victorin de Pettau. Sur la doctrine de Tertullien, voir d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 196. Il est bien difficile de défendre Tertullien avec J. B. Lightfoot, dans son commentaire sur l'épître aux Galates, *The Brethren of the Lord*, Londres, 1900, p. 252, et saint Jérôme l'abandonne comme hérétique. Quant à saint Victorin de Pettau, nous ne connaissons sa doctrine sur ce point que par Helvidius et saint Jérôme : or, ce dernier nie catégoriquement que l'évêque de Pettau ait parlé des *enfants de Marie*; il s'est servi uniquement de l'expression évangélique : *les frères du Seigneur*. On n'a pas de raisons de révoquer en doute l'assertion de saint Jérome. Quant à Hégésippe que Zahn, *Brüder und Vetter Jesu*, dans *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. vi, fasc. 2, 1900, et Herzog, *La virginité de Marie après l'enfantement*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1907, p. 321, veulent interpréter dans le sens d'Helvidius, il est impossible de démontrer positivement que cet écrivain ait enseigné cette erreur; bien plus, certaines de ses expressions conduisent à une conclusion tout opposée. Voir Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 198 sq. Quelques années après Helvidius, la même thèse fut reprise par un moine romain, nommé Jovinien. Voir Haller, *Texte und Untersuchungen*, t. xvii, fasc. 2, 1899. Au ivᵉ siècle, saint Ambroise qui réfuta Jovinien, *De inst. virg.*, c. v-xv, *P. L.*, t. xvi, col. 313-318, taxe de sacrilège l'entreprise de l'évêque hérétique Bonose pour accréditer les idées d'Helvidius. Voir t. ii, col. 1028. Jovinien avait été condamné dans un synode de Milan, et le pape saint Sirice avait aussitôt ratifié la condamnation et excommunié l'hérétique et ses adhérents. Bonose, l'année suivante (391) fut condamné au concile de Capoue. Denzinger-Bannwart, n. 91. Cf. *P. L.*, t. xvi, col. 1123, 1125, 1172. De nos jours, la thèse d'Helvidius est, à des degrés divers, reprise par un certain nombre d'auteurs non catholiques. Voir en particulier, A. Edersheim, *The Life and times of Jesus the Messiah*, t. i, p. 251, 364; J.B. Mayor, *The Brethren of the Lord*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. i, p. 320, et, du même auteur, *Epistle of S. James*, 1892 et deux articles dans *The Expositor*, 1908, p. 16, 163; *Realencyclopädie für protest. Theologie*, art. *Maria*, t. xii, p. 309 et *Joseph*, t. ix, p. 361. K. Hase, *Geschichte Jesu*, 2ᵉ édit., p. 67; Reuss, *Histoire évangélique*, Paris, 1876, p. 137; A. Loisy, *Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. i, p. 291; et *Quelques lettres*, Paris, 1908, p. 155; Maurenbrecher, *Weihnachtsgeschichten*, Berlin, 1910, p. 6; S. Reinach, *Orpheus*, Paris, p. 329; Pfannmüller, *Jesus im Urteil der Jahrhunderte*, Leipzig, 1908, p. 6; B. Weiss, *Leben Jesu*, Berlin, 1882, t. i, p. 270-271, etc. Quelques auteurs cependant, comme Renan, Lightfoot et Harris, sans admettre la virginité de Marie *post partum*, ne retiennent pas la solution d'Helvidius pour vraie. Le point particulier de la virginité de Marie *post partum* sera étudié à Marie.

b) Une solution, qui eut, pendant quelques siècles, droit de cité dans la théologie catholique, est celle que popularisa d'abord le *Protévangile de Jacques* et qui fut reprise par Origène. Les frères de Jésus seraient des enfants que saint Joseph aurait eus d'un premier mariage. Le document apocryphe fait, en effet, dire à Joseph : « J'ai des fils et je suis vieux; elle (Marie) est jeune, » ix, 2; cf. xvii, 1-2; xviii, 1. Cette affirmation a pour objet de sauvegarder la virginité de Marie. Il en était de même, au témoignage d'Origène, *In Matth.*, c. xiii, ℣. 55, tome X, c. xvii, *P. G.*, t. xiii, col. 876-877, pour l'*Évangile de Pierre*, aujourd'hui perdu. Le grand exégète d'Alexandrie crut devoir se rallier à ce sentiment : il a, ce faisant, le désir de mettre hors de cause la perpétuelle virginité de la mère de Jésus. *Loc. cit.*, et *In Lucam*, homil. vii, *P. G.*, t. xiii, col. 877-878. On retrouve ce sentiment un siècle plus tard, dans saint Hilaire, *Comm. in Matthæum*, c. i, n. 3 4, *P. L.*, t. ix, col. 922; puis chez saint Épiphane, *Hær.* lxxviii, n. 7, *P. G.*, t. xlii, col. 709; chez saint Grégoire de Nysse, *In Christi resurrectionem*, Orat. ii, *P. G.*, t. xlviii, col. 648; chez saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem*, l. VII, c. iii-v, *P. G.*, t. lxxiii, col. 636-637.

Chez ces auteurs, la pensée est sans ambiguïté. Il n'en est pas de même chez Clément d'Alexandrie, Eusèbe et saint Justin. Eusèbe, *H. E.*, l. II, c. i, *P. G.*, t. xx, col. 133, rappelant que « Jacques, dit le frère du Seigneur, était appelé fils de Joseph, » n'entend pas nécessairement parler d'une filiation naturelle : bien

plus, la tournure adoptée semble l'écarter et suggérer de préférence un lien d'ordre légal ou putatif comme celui qui unissait Jésus lui-même à Joseph. La pensée de Clément d'Alexandrie est plus difficile à préciser. D'une part dans un fragment des *Hypotyposes*, conservé par Eusèbe, il semble identifier Jacques le frère du Seigneur avec Jacques l'apôtre, fils d'Alphée; Eusèbe, *H. E.*, l. II, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 136; et d'autre part, dans un autre fragment, il fait de Jude, le frère de Jacques et le fils de Joseph. *P. G.*, t. IX, col. 731. « Il peut se faire que la contradiction ne soit ici qu'apparente. Les frères de Jésus sont appelés les fils de Joseph. A quel titre? Il n'est ni impossible, ni invraisemblable qu'aux yeux de Clément d'Alexandrie, ils aient été seulement les neveux des enfants dont Clopas son frère ou Alphée son beau-frère, lui auront, en mourant, laissé la tutelle. » R. Durand, *Frères du Seigneur*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 134. Saint Justin, dans un passage connu seulement par une traduction syriaque, et sur l'authenticité duquel on n'est pas d'accord, aurait écrit : « Marie la Galiléenne, qui a enfanté le Messie crucifié à Jérusalem, n'a appartenu à aucun homme et Joseph ne la répudia pas non plus, mais Joseph demeura pur, sans femme, lui et ses cinq fils d'une première femme, et Marie reste sans homme. » Cf. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, p. 83.

A partir du Ve siècle, un revirement se produit dans l'opinion catholique relative à un premier mariage de saint Joseph. C'est que saint Jérôme, en combattant les erreurs d'Helvidius, s'est posé en champion résolu non seulement de la perpétuelle intégrité de Marie, mais encore de la virginité de saint Joseph : *Tu dicis Mariam virginem non permansisse; ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur. De perpetua virginitate, P. L.*, t. XXIII, col. 202. Le revirement d'opinion est fortement accusé chez saint Jean Chrysostome, qui, ayant d'abord suivi l'opinion des apocryphes et d'Origène dans le *Comment. in Matth.*, homil. V, n. 3, *P. G.*, t. LII, col. 58, adhère ensuite à l'opinion de saint Jérôme dans le *Comment. in Epist. ad Galatas*, c. I, ℣. 19, *P. G.*, t. LX, col. 632. Il est tout aussi net chez saint Augustin, dont le premier sentiment se trouve dans les *Tract. in Joannem*, tract. X, n. 2, *P. L.*, t. XXXV, col. 1468, et le second se lit dans l'*Expositio in Epistolam ad Galatas*, c. I, ℣. 19, *P. L.*, t. XXXV, col. 2110. Désormais, c'est fini chez les latins de l'explication des « frères du Seigneur » par un premier mariage de saint Joseph. Chez les grecs, Théophylacte qui la garde, y voit l'accomplissement du devoir légal du lévirat et les enfants de cette union seront réputés fils de Clopas. *In Matthæum*, c. XIII, ℣. 55; *in Epist. ad Galatas*, c. I, ℣. 19, *P. G.*, t. CXXIII, col. 293-294; CXXIV, col. 968. Voir aussi Théodoret, *In Epist. ad Galatas*, c. I, *P. G.*, t. LXXXII, col. 468.

Ce n'est pas seulement pour sauvegarder la croyance à la virginité perpétuelle de Joseph que nous ne pouvons admettre cette explication du terme : *frères de Seigneur*, c'est encore et surtout pour défendre avec saint Jérôme la doctrine qu'on peut à bon droit, nonobstant les apparences contraires, qualifier de traditionnelle dans l'Église. Il y a ici, en effet, deux idées distinctes, quoique connexes : celle de la virginité de saint Joseph, voir JOSEPH *(saint)*, que saint Jérôme a été effectivement le premier à proclamer et à défendre : *hujus (opinionis) fortissimus stipulator seu potius auctor Hieronymus* (Baronius); puis celle de la parenté plus ou moins éloignée des « frères de Jésus » par rapport au Sauveur. Et, sur ce dernier point, saint Jérôme a bien conscience de représenter le sentiment généralement reçu, puisqu'en 398, il écrivait dans son commentaire *In Matthæum*, c. XII, ℣. 49-50 : « Certains *conjecturent* que les frères du Seigneur sont des enfants que Joseph aurait eus d'une autre femme, suivant en cela *les rêves des apocryphes.* » De fait, l'appellation « frères du Seigneur » devait être, à l'origine, comprise de tous et, dans le fragment qu'Eusèbe nous a conservé, Hégésippe ne faisait que dire ce que tout le monde savait : « Après que Jacques le Juste eut subi le martyre, comme le Seigneur, pour la même cause, à son tour, le fils de son oncle paternel, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque : à l'unanimité on lui donna la préférence, *à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur*, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. » *H. E.*, l. IV, c. XXIV, l. IV, c. XXII et l. III, c. XI. Sur ce texte, voir Lagrange, *op. cit.*, et Durand, *Revue biblique*, 1908, p. 11, note 2.

Comment donc l'hypothèse d'un premier mariage de Joseph a-t-elle fait son entrée dans la pensée catholique? Les premiers témoins de cette hypothèse sont, nous avons dit, le *Protévangile de Jacques* et l'*Évangile de Pierre*. Le caractère apocryphe de ces deux documents commande la réserve : cette réserve s'accentuera encore lorsque nous examinerons la manière dont se produit l'affirmation du *Protévangile de Jacques*, le seul de ces écrits sur lequel nous puissions porter un jugement. Or, il est évident, pour quiconque lit sans parti pris, que l'histoire du mariage de Joseph avec une première femme a été inventé « de toutes pièces » pour sauvegarder la virginité de Marie et expliquer d'une manière facile la parenté entre le Seigneur et son « frère » Jacques. Cf. E. Amann, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 36-39. L'explication eut du succès ; Origène le constate et en donne la raison. Lui-même l'accepte, « sans grande conviction », a-t-on écrit. Cf. Durand, *op. cit.*, p. 26. Et c'est vrai si l'on en juge par les paroles du commentaire sur saint Matthieu. Il semble clair que le grand exégète n'est pas très assuré de la valeur historique de la tradition qu'il rappelle; mais convaincu de la virginité *post partum* de Marie, il accepte le premier mariage de saint Joseph comme une solution naturelle, vraisemblable, de la difficulté soulevée par les « frères du Seigneur. » Même proposé avec cette réserve, le sentiment d'Origène fut accueilli par les écrivains postérieurs et peut-être renforcé par l'adjonction de certaines données de provenances différentes, par exemple le témoignage de saint Justin, s'il était authentique.

Quoi qu'il en soit des affirmations patristiques, dérivées des deux apocryphes par Origène, dont l'affirmation est si réservée, ne sauraient fournir à l'historien les éléments d'une information recevable autrement qu'à titre conjectural et provisoire. Au point de vue théologique, les conditions de la tradition dogmatique ne sont pas réunies : on est en présence d'une simple explication exégétique à laquelle des avantages certains et une vraisemblance d'abord indiscutée, ont assuré un succès de plusieurs siècles. Mais le jour où l'on se demanda si cette solution correspondait bien aux exigences des textes sacrés et où il fut démontré qu'une telle solution était improbable, elle se trouva condamnée. Cette condamnation fut l'œuvre de saint Jérôme qui n'innova rien et ne fit que rappeler, au sujet des « frères du Seigneur » la solution d'Hégésippe. Mais il y a plus. Des raisons d'ordre scripturaire militent expressément contre la solution du *Protévangile de Jacques* et d'Origène. Et voici, brièvement exposées, les raisons de ce rejet :

a. Puisque les « frères du Seigneur » ne sont pas fils de Marie, à moins de périphrases sans fin, le seul terme utilisable, pour qualifier un groupe de cousins d'origine différentes, était *âḥ*, (heb.) ou *aḥâ* (aram) dont la signification commande celle de la traduction ἀδελφός.

Cette signification, assez compréhensive pour envelopper les diverses relations de proche parenté en ligne collatérale, est justifiée par les emplois que la Bible fait elle-même du terme *âḥ*, que les Septante traduisent par ἀδελφός : on le trouve, en effet, désignant non seulement les frères, les demi-frères, Gen., XXXVII, 16, mais encore les neveux, Gen., XIII, 8; XIV, 14; les cousins germains, I Par., XXIII, 21; les cousins plus éloignés, Levit., X, 4; les parents en général, IV Reg., X, 13, et même de simples congénères, Gen., XIX, 6. Renan a certainement exagéré en affirmant que « la signification du mot *âḥ* est identiquement la même que celle du mot « frère ». *Vie de Jésus*, 13ᵉ édit., p. 25. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 72-74. Bien qu'en grec, le mot ἀδελφός ait un sens plus restreint, et qui se rapproche du sens du mot français « frères », cependant, dans le cas présent, parce qu'il n'est qu'une traduction du mot hébreu *âḥ*, il en emprunte forcément la signification plus étendue.

b. Bien que le terme ἀδελφοί, puisse être entendu de simples cousins, il pourrait cependant désigner de véritables frères : accordons aux adversaires qu'il crée une présomption en faveur de cette solution. Toutefois, pour engendrer la certitude ou même une réelle probabilité, il faudrait que cette présomption fût appuyée par des arguments positifs, et confirmée de quelque façon. La confirmation naturelle serait une mention quelconque de la paternité de saint Joseph à l'endroit des « frères du Seigneur » ou tout au moins de l'un d'entre eux. Le nombre des textes, le rappel fait du patriarche en plusieurs de ces passages, mettent les lecteurs en droit d'attendre une indication de ce genre. Or, le silence de l'Écriture est absolu. Les auteurs sacrés évitent également de donner les frères de Jésus, soit comme fils de Marie, soit comme fils de Joseph. Ce silence ne laisse pas d'être significatif. Mais, contre la présomption créée par les termes ἀδελφοί, nous avons des arguments positifs.

α) Ce sont d'abord les indications scripturaires positives sur l'origine de l'un ou l'autre des « frères du Seigneur ». Certains exégètes font remarquer qu'il est probable que Jacques ὁ μικρός est un apôtre. On le déduit avec une très grande vraisemblance soit de Marc., XV, 40; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 60, 79, 410, soit de Gal., I, 19; cf. Cornely, *Comment. in epist. ad Corinthios alteram et ad Galatas*, Paris, 1892, p. 411-413 et plus spécialement *Introductio*, t. III, p. 593-601. Voir aussi ci-dessus, col. 274. Or Jacques le mineur est fils d'Alphée : il n'est donc pas né de Joseph. A cette conclusion rigoureuse, on ne peut qu'objecter, avec Théophylacte, la possibilité d'une union léviratique de saint Joseph avec la veuve d'Alphée. Mais cette possibilité elle-même est détruite par divers passages évangéliques. Quoi qu'il en soit, en effet, du caractère ou même de l'existence de la paternité d'Alphée à l'égard de Jacques le mineur, la mère de ce dernier nous est présentée par Matth., XXVII, 56, Marc., XV, 40, 47; XVI, 1; Luc., XXIV, 10 : elle a nom Marie, comme la mère de Jésus, et le texte sacré lui donne comme fils Jacques et José et Joseph. Si cette femme, mariée ou non d'abord à Alphée (ce dernier à identifier peut être avec Clopas) a été l'épouse de saint Joseph et lui a donné des enfants selon la chair, il faut admettre que le Juste providentiellement choisi comme chef de la sainte famille a gardé simultanément, durant de longues années, deux épouses à son foyer. Le seul moyen d'échapper à cette impasse est de nier l'identité de Jacques le Mineur et de José avec les personnages de même nom mentionnés parmi les frères du Sauveur. Mais cette identité tout la suggère : « Ces deux hommes, dans le même ordre et avec la même orthographe, dans Marc, les deux fois José, dans Matthieu, les deux fois Joseph (Matth., XIII, 55; XXVII, 56), ne sont-ils pas les deux premiers nommés des frères de Jésus? Un lecteur de Marc est tout naturellement porté à le croire. S'il n'y avait qu'un nom, ce pourrait être un hasard. Il n'est déjà pas si commun que les deux premiers frères aient les mêmes noms dans deux familles; quand un auteur qui a nommé Jacques et José désigne une femme comme mère de Jacques et de José, il y a presque certitude que ce sont les mêmes personnes. » Lagrange, *op. cit.*, p. 76. Sur le développement de cet argument, les objections qu'on y peut faire, et les réponses possibles à ces objections, voir *Ami du Clergé*, 1912, p. 293 sq. — Toute cette argumentation repose sur l'identité de Jacques l'apôtre et Jacques, frère du Seigneur. Or, cette identité n'est pas absolument prouvée, car elle cadre assez mal soit avec Joa., VII, 15 et Marc., III, 21, où il est dit que les « frères du Seigneur » étaient incrédules à sa mission, et avec Act., I, 14, dans lequel les « frères du Seigneur » font un groupe distinct de celui des apôtres. Le texte de l'épître aux Galates, I, 19, peut d'ailleurs s'interpréter dans les deux hypothèses. Cf. A. Durand, *Frères du Seigneur*, dans le *Dictionnaire Apologétique*, t. II, col. 147. Il ne s'ensuit pas d'ailleurs que l'hypothèse d'un premier mariage de saint Joseph reste plausible, car cette hypothèse a contre elle d'autres arguments plus positifs et plus directs.

β) Deux évangélistes ont un récit de l'enfance du Sauveur. Qu'on parcoure leur narration d'un regard attentif, en en notant les nuances : une impression très nette s'en dégage : Jésus est le seul objet de la sollicitude paternelle de Joseph comme de la tendresse maternelle de Marie, le seul enfant au foyer de Nazareth. Matth., II, 11, 13, 14, 30, 21; Luc., II, 16-19, 22, 27, 33, 39, 41, 52. L'épisode de la fuite en Égypte et celui de la recouvrance au temple sont particulièrement significatifs sous ce rapport. Si saint Joseph a eu des enfants d'un premier mariage, leur place est auprès de lui. Leur présence doit laisser quelques traces dans sa vie de famille, surtout vu leur nombre. Si Jésus, à douze ans, l'accompagne au temple, les fils issus de la première union doivent pareillement l'y suivre, d'autant que leur âge plus avancé leur en fait un devoir plus strict. Or, manifestement ni Matthieu ni Luc ne soupçonnent rien de cette première union féconde, de l'époux de Marie, et la teneur même des faits qu'ils racontent semble bien l'exclure. Ceci devient bien plus sensible si l'on rapproche des narrations canoniques les récits apocryphes. Le *Protévangile de Jacques* ayant donné des fils à Joseph, les fait naturellement reparaître dans la suite de son histoire par ex. : XVII, 1, 2; XVIII, 1. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 75. Pour échapper à la logique de cette argumentation, il faudrait supposer comme le fait d'ailleurs le *Protévangile*, que les fils du premier mariage de saint Joseph, à l'époque de la naissance de Jésus-Christ, étaient déjà d'un âge suffisamment avancé pour pouvoir se passer de leur père et vivre indépendants. Mais l'histoire ne s'harmonise pas avec cette échappatoire. Les données d'Eusèbe, *H. E.*, l. III, c. XXXII et c. XI, *P. G.*, t. XX, col. 281-282, 248, fixant la mort de Siméon (le même que Siméon, dont parle Hégésippe, cité par Eusèbe) à l'âge de cent vingt ans, reportent la naissance de ce « fils de Joseph, frère du Seigneur » à quelque treize ans avant l'ère chrétienne. Ce qui détruit la supposition de fils déjà adultes au moment de la naissance du Sauveur.

c) Reste l'unique solution possible : ceux que le titre de « frères » et de « sœurs » du Seigneur pourrait faire croire nés de saint Joseph, ne sont en réalité que des « cousins » du Sauveur. C'est la conclusion de tout ce qui précède. Quant à déterminer le degré de parenté des « frères du Seigneur », le problème devient extrêmement compliqué. Plusieurs sentiments se sont fait

jour chez les exégètes. Tout d'abord, on peut parler de quatre cousins maternels, fils de Marie et de Clopas-Alphée, cette Marie étant sœur de la sainte Vierge. Mais il faut pour cela identifier Clopas et Alphée, admettre que deux sœurs aient pu porter le même nom dans la même famille, et traduire dans Joa., XIX, 25, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ comme une apposition de ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. D'autres auteurs, insistant sur ce fait que lorsque la mère des « frères du Seigneur » est expressément nommée, Matth., XXVII, 56; Marc., XV, 40, on ne trouve plus que deux noms : Jacques et Joseph, déduisent que les frères du Seigneur n'étaient pas tous parents au même degré. Et, à cause de la difficulté d'admettre deux sœurs portant le même nom, on fait des « frères du Seigneur » des cousins paternels, en dissociant, dans Joa., XIX, 25, Marie de Clopas et la sœur de la sainte Vierge. Et l'on émet l'hypothèse, que « Joseph (époux de la sainte Vierge) avait un frère : Clopas et une sœur : Marie, femme d'Alphée. Dans cette hypothèse, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ est à traduire *Marie sœur de Clopas*, et Μαρία ἡ τοῦ 'Ιακώβου, *Marie, mère de Jacques*. On voit que ce sentiment n'admet pas l'identification de Clopas et d'Alphée. De Clopas seraient nés Siméon et Jude, tandis que de Marie seraient nés Jacques et Joseph. C'est la combinaison suggérée par le témoignage d'Hégésippe, celle aussi qui donne le plus facilement satisfaction aux textes du Nouveau Testament. » A. Durand, *art. cité*, col. 146.

3. Un mot, pour terminer la question de la famille de Jésus, est nécessaire au sujet de la parenté de Marie et d'Élisabeth, mère de Jean le Précurseur. Nous avons déjà effleuré la question à propos de l'origine davidique du Sauveur. Voir col. 1142. Élisabeth était de famille sacerdotale, « des filles d'Aaron », Luc., I, 5. Elle est cependant parente de Marie, mère de Jésus, Luc., I, 36. Les lévites ayant le droit de prendre femme dans toutes les tribus, on conçoit facilement qu'Élisabeth, de la tribu de Lévi et de la descendance d'Aaron par son père, pouvait être du côté maternel, parente de la sainte Vierge : il suffit, pour expliquer ce fait, que leurs mères ou leurs grand'mères aient épousé, l'une un membre de la tribu de Juda, l'autre, un membre de la famille sacerdotale. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Élisabeth*, t. II, col. 1689.

Sur les « Frères du Seigneur » : S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVIII, a. 3, ad 5um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. II, a. 3, ad 1um; *Compendium theologiæ*, c. CCXXXII; *In evang. Matthæi*, c. XII, fine; *In Joannis evangel.*, c. II, lect. II; c. VII, lect. I; *In epist. ad Galatas*, lect. V, fin; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. V, sect. IV, édit, Vivès, t. XIX, p. 90-97; Denys Petau, *De incarnatione Verbi*, l. XIV, c. III; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, t. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1909, n. 606; Janssens, *Tractatus de Deo homine*, part. II. Fribourg-en-B., 1902, p. 294-298; A. Sanda, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, t. II, Fribourg-en-B., 1922, § 243; Van Noort, *De Deo redemptore*, n. 209; Lépicier, *Tract. de sancto Joseph*, Paris, 1908, part. II, a. 7, q. II; Tanquerey, *Synopsis theologiæ dogmaticæ specialis*, Paris, 1913, t. I, n. 1250, etc.

P. Corluy, *Les frères de N.-S. Jésus-Christ*, dans les *Études*, 1878, I, p. 5, 115; Cornely, *Introductio specialis in libros N. T.*, Paris, 1885, t. III, p. 595-602; F. Vigouroux, *Les frères du Seigneur*, dans *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 5e édit., 1901, t. V, p. 397-420; Schegg, *Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief*, Munich, 1883; Th. Calmes, *L'évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 175; Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1908, p. 190-208; A. Durand, *Les Frères du Seigneur*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 8-35 et, en appendice, dans l'*Enfance de Jésus-Christ d'après les Évangiles canoniques*, Paris, 1908, Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, note, p. 72-89; *Ami du Clergé*, 1912, p. 289-301; Fouard, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1904, t. I, p. 445-448; Fillion, *Évangile selon S. Matthieu*, Paris, 1898, p. 283; *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1922, t. I, p. 379-383; et appendice XXV, p. 553-555. Voir également A. Durand, *Frères du Seigneur*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 131-148; et, dans le *Dictionnaire de la Bible*, les articles *Alphée*, t. I, col. 418-419; Cléophas, t. II, col. 807; *Frères de Jésus*, col. 2403-2405; *Jacques (saint) le mineur*, t. III, col. 1084-1088; *Joseph* (saint), col. 1673-1674; *Jude*, col. 1806-1807. Voir HELVIDIUS, t. VI, col. 2141-2144, et JACQUES *(Epître de saint)*, ci-dessus, col. 272-274.

On a cité au cours de l'article, les auteurs protestants et rationalistes qui ont renouvelé de nos jours l'hérésie helvidienne. Citons, à l'encontre, mais avec la thèse d'Origène, Renan, *Les Frères du Seigneur*, dans *Les Évangiles*, Paris, 1877, p. 537 sq.; J. B. Lightfoot, dans son commentaire sur l'épître aux Galates, *Brethren of the Lord*, Londres, 1900, p. 252 sq.; Harris, *The Brethren of the Lord*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. I, p. 232 sq.

III. MANIFESTATION MESSIANIQUE ET DIVINE DE JÉSUS-CHRIST. — L'humanité du Christ, si parfaite au point de vue intellectuel et moral, est déjà par elle-même une manifestation vivante de la transcendance de sa personnalité. Et rien qu'en considérant la perfection des sentiments qui ont animé le Christ pendant sa vie et à l'heure de son sacrifice, on souscrit volontiers à la profession de foi quelque peu emphatique du vicaire savoyard : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » Mais le théologien ne saurait se contenter de ce point de vue superficiel : il doit étudier, jusque dans ses nuances les plus délicates, la manifestation messianique et divine de Jésus.

I. CARACTÈRE « ÉCONOMIQUE » DE CETTE MANIFESTATION. — 1° Les Pères de l'Église, notamment les Pères grecs, sont unanimes à remarquer *le souci pédagogique* de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la révélation de sa personnalité. Les auditeurs du Christ diffèrent profondément les uns des autres par leur préparation, leur acquit, leur valeur morale. « Le Seigneur tient le plus grand compte de ces dispositions et y adapte son enseignement : il se révèle plus explicitement aux disciples privilégiés dont il veut faire ses apôtres : il est plus réservé vis-à-vis de la foule; en face des pharisiens, qui n'ont pas l'excuse de la bonne foi et de l'ignorance, il garde moins de ménagements, et quand leurs attaques le provoquent à se découvrir, il ne s'y refuse pas toujours entièrement. Il faut remarquer, de plus, que la révélation du Fils de Dieu n'a jamais eu la forme d'un enseignement systématique; elle s'est poursuivie au contact des mille rencontres que le hasard ou plutôt la Providence faisait naître. Les évangélistes ont été trop respectueux de ces réalités divines et aussi trop dominés par elles, pour les ramener à une forme schématique; et, à travers ces épisodes, si chargés de vérité et de vie, mais si divers, il est impossible d'imaginer un projet rectiligne et d'en projeter ici le plan. »

« Cependant, si l'on ne prétend pas à trop de rigueur, on peut distinguer, dans l'enseignement du Christ, plusieurs phases successives qui initient progressivement ses disciples à la révélation du mystère. La prédication de Jésus, au début, a surtout le caractère d'un enseignement moral; mais, dès cette période, le Christ apparaît au centre de cette religion qu'il prêche : comme Maître dès cette vie, comme Juge au dernier jour, il saisit les âmes avec un tel empire que l'on est amené à reconnaître en lui une autorité qui lui appartient personnellement et qui est vraiment divine. A côté de cette prédication morale, on peut relever, surtout dans les conversations privées avec des disciples ou des controverses avec les pharisiens, des déclarations plus directes, où Jésus, se présentant comme le Fils de l'homme, fait entrevoir son rôle messianique; à partir de la scène de Césarée de Philippe, ces communications deviennent très fréquentes et très explicites : elles prédisent clairement aux apôtres les souffrances et

l'avènement glorieux de leur Maître. Ces révélations ne sont pas le dernier mot de l'enseignement du Christ; d'autres paroles nous font entrer plus avant dans le mystère; ce sont celles où Jésus se manifeste comme le Fils ou le Fils de Dieu : son rôle de médiateur entre son Père et les hommes, son union avec le Père, là-haut dans ce mystère inaccessible à toute autre intelligence, où ils se saisissent et se pénètrent totalement l'un l'autre : c'est là le grand secret de l'Évangile, la suprême révélation du Père céleste. Après avoir ainsi esquissé, à la suite des synoptiques, ce progrès de la révélation dans l'âme des disciples, nous parviendrons à la dernière semaine du ministère de Jésus : vis-à-vis de la foule encore indécise, vis-à-vis de ses adversaires acharnés, le Christ redouble d'efforts; il se dévoile dans des paraboles transparentes, comme celle des vignerons, dans des controverses pressantes, comme au sujet du Fils de David, et surtout dans des tableaux d'une incomparable majesté où il décrit son avènement au dernier jour. Enfin il scelle toute cette révélation par le témoignage suprême rendu devant le grand prêtre et confirmé par sa mort. Et Dieu le Père à son tour, consacre le témoignage de son Fils : c'est la résurrection; ce sont les apparitions glorieuses : c'est l'ascension. » J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 251-253.

2° Parmi les dispositions des auditeurs de Jésus, il en est qui commandent cette « économie » progressive dans la révélation de la personnalité divine de Jésus, en raison des conditions intellectuelles, sociales, et politiques du milieu juif, dans lequel Jésus était appelé à se manifester comme le Messie et le Fils de Dieu. Nous avons esquissé plus haut ces conditions, voir col. 1126 sq. Le peuple juif attendait le Messie, homme et non pas Dieu. Avant de se manifester comme Dieu, Jésus devait donc au préalable faire la preuve de sa mission messianique. Mais ici encore, l' « économie » progressive s'imposait. Qu'on se rappelle l'attitude des zélotes, d'une part, des hérodiens, d'autre part, les premiers fanatiques et nationalistes, les seconds, opportunistes et timorés. « Une revendication messianique éclatante eût suscité des craintes et surrexcité des espoirs, amené des oppositions et répressions violentes que Jésus ne voulait pas déchaîner avant l'heure providentielle, et qu'il n'entrait pas dans sa mission de briser à coup de miracles. Même avec les tempéraments qu'il adopta, le Maître dut se soustraire plus d'une fois à l'enthousiasme indiscret des foules. Ne parlait-on pas de le prendre et de le proclamer roi? Joa., VI, 15; cf. Marc., VII, 24; IX, 30; Luc., XIII, 31 sq.; Joa., VII, 6; X, 23, 24. » L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1341. Un autre motif imposait encore à Jésus la prudente économie dont nous avons esquissé les grands traits. La théologie juive avait faussé et déformé le sens des prophéties messianiques. D'un royaume qui, à tout prendre, était d'abord intérieur et spirituel, elle avait fait un royaume temporel, où le Messie serait « Roi, fils de David, lieutenant de Jahvé dans la lutte finale contre les Nations, nouveau Macchabée, nouvel Hyrcan, le Héros délivrerait Jérusalem et ferait de la ville sainte la capitale d'un monde régénéré, plantureuse à merveille, où les Juifs fidèles seraient servis à genoux par ces Gentils arrogants! » *Id.*, *ibid.*, Voir col. 1129. Rappelons-nous de plus qu'à cette conception de l'avènement messianique se mêlaient des rêveries eschatologiques, fondées sur Dan., VII, 13-14, dans lesquels le Messie, un être mystérieux, venu soudain on ne sait d'où, apparaissait sur les nuées du ciel, et préludait au jugement dernier par un acte qui annonce et préfigure la restauration du royaume d'Israël. A ces conceptions erronées se mêlaient des traits justes et authentiques qui les rendaient d'autant plus dangereuses. Il fallait donc que le Christ, avant de proclamer ouvertement sa messianité, rappelât aux esprits non prévenus le sens véritable des prophéties concernant son avènement. « Dans ces conditions, conclut avec raison le P. de Grandmaison, une revendication immédiate et publique du titre de Messie (en plus des dangers qu'elle eût fait courir avant l'heure à la personne du Maître) aurait eu pour effet d'autoriser et de rendre indéracinable l'erreur commune sur la nature et les destinées du règne de Dieu. Chacun eût reporté sur ce Messie l'image qu'il s'en était forgée et l'eût contemplé à travers le prisme de ses espérances vaines. C'est pourquoi, fidèle sur cela même à la conception du royaume qu'il devait décrire dans les paraboles du levain et du grain de sénevé, Jésus adopte, dans l'exposition de son message, une sévère économie et une prudente lenteur. Il commence par inspirer aux hommes de bonne volonté, touchés déjà par la prédication du Baptiste, cette inquiétude, ce trouble fécond, cette componction, cette faim et cette soif de la justice qui devaient, selon les Écritures, marquer l'aurore et commencer les conquêtes du règne de Dieu. C'étaient là des conditions indispensables à l'intelligence, au goût, à l'acceptation de l'Évangile. Cependant, et dès le début de son ministère, le Maître pratique les œuvres de bonté, de délivrance et de puissance prédites par les grands prophètes. En face de ces œuvres, les mots d'André à Pierre devaient spontanément monter aux lèvres de ceux qui attendaient, en droiture et simplicité, l'espérance d'Israël : « Nous avons trouvé le Messie. » Joa., I, 41. Jésus laisse les faits parler pour lui; il évite les promulgations prématurées, repousse l'hommage indigne des mauvais esprits, éprouve la foi naissante et mêlée de scories trop humaines, des disciples. » L. de Grandmaison, *op. cit.*, col. 1342.

3° Ces observations si justes nous montrent combien hasardeuse est l'entreprise de l'exégèse libérale quand elle veut trouver dans cette économie de la révélation du Christ une manifestation de l'éveil, du progrès, de l'épanouissement de la conscience messianique et filiale de Jésus-Christ. Il y aurait toute une littérature à rappeler touchant les prétendues études psychologiques sur la « conscience de Jésus », depuis la *Vie de Jésus* de Renan jusqu'aux assertions audacieuses des tenants du radicalisme actuel. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'y revenir à la fin de cet article. Il suffit présentement de rappeler que cette prétention rationaliste d'établir l'enchaînement des idées et des expériences par lesquelles est passé Jésus pour en arriver à se considérer comme le Messie est une prétention imaginaire, aboutissant à faire de l'Évangile un roman et qu'elle est forcément en contradiction, en la plupart de ses assertions, avec les données de la Bible. L' « économie » de la révélation, telle que la présente le dogme catholique, repose au contraire sur les données les plus positives. L'éveil de la foi messianique, son progrès, son épanouissement sont vrais chez les auditeurs de Jésus, et c'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour bien comprendre les nuances des récits évangéliques. Les Pères et saint Athanase, en particulier, *De sententia Dionysii*, n. 8 sq., *P. G.*, t. XXV, col. 489 sq., l'avaient admirablement compris et le terme οἰκονομία dont ils se servaient pour caractériser la manifestation progressive du mystère de l'incarnation dépeint parfaitement la position catholique. Et c'est par degré que les apôtres et les disciples ont été amenés à la foi dans les vérités que Jésus possédait pleinement dès le premier instant de son existence mais qu'il ne leur a dévoilées que progressivement : *Dicendum quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et*

magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. S. Thomas, *De veritate*, q. XI, a. 3, ad 8um.

Que Jésus, Fils de Dieu et Messie dès le premier instant de son existence terrestre, ait eu en conséquence de l'union hypostatique, la conscience parfaite de sa filiation et de sa messianité, le théologien n'en doute pas. Mais il y a plus : malgré l'économie dont le Sauveur avait décidé d'entourer sa manifestation *publique* aux hommes, il a voulu que des preuves surnaturelles et convaincantes de sa filiation divine et de sa messianité fussent déjà données à quelques hommes privilégiés dès le moment où, Verbe de Dieu, il s'est fait chair dans le sein de la vierge Marie. Et, comme pour réduire à néant d'avance toutes les imaginations de la psychologie rationaliste et incroyante, Dieu a inspiré aux auteurs sacrés de relater, avant les enseignements et les prodiges de sa vie publique, les caractères transcendants et divins de sa première manifestation au monde, au moment de sa naissance et aux années de son enfance. L'évangile de l'enfance, rapporté par saint Matthieu et par saint Luc, est la source où le théologien doit puiser les premières preuves de la crédibilité qui s'attache à la personnalité divine de Jésus-Christ, dès le moment de sa conception virginale en Marie. C'est la raison pour laquelle la critique indépendante rejette l'authenticité de ces récits. Mais comme ce rejet est purement œuvre de préjugé, le théologien catholique garde tout droit d'utiliser tout d'abord les renseignements fournis par le premier et le troisième évangile.

II. MANIFESTATION MESSIANIQUE ET DIVINE DE JÉSUS DANS L'ÉVANGILE DE L'ENFANCE. — 1° *Les faits rapportés : leur valeur au point de vue messianique.* — Les faits sont rapportés par Matth., I, 18-II, 23 et Luc., I, 5-II, 52. Chez saint Matthieu, un ange annonce à Joseph, fiancé de Marie, la conception miraculeuse du Messie, I, 18-19. Jésus naît à Bethléem, II, 1 ; des mages viennent l'adorer, II, 1-12; puis Joseph et Marie fuient en Égypte avec l'enfant, II, 13-15. Pendant ce temps, Hérode fait massacrer les petits enfants de Bethléem, II, 16-18, et, le danger passé, le sainte famille revient se fixer à Nazareth. II, 19-23. Chez saint Luc, nous trouvons plus de détails. L'ange Gabriel prédit à Zacharie la naissance prochaine du précurseur. I, 5-25. Il annonce à Marie qu'elle deviendra miraculeusement la mère du Messie. I, 26-38. La sainte Vierge, instruite par l'ange, visite sa cousine Élisabeth. I, 39-56. L'évangéliste rapporte ensuite la naissance, la circoncision du précurseur, sa vie au désert. I, 51-80. Jésus naît à Bethléem. II, 1-7. Des bergers, avertis par les anges, viennent l'adorer. II, 8-20. Il est circoncis, II, 21; et présenté au temple, en même temps que Marie se soumet à la loi de la purification. II, 22-38. La sainte Famille retourne à Nazareth. II, 39-40. Ici, se place dans le récit évangélique, l'épisode du recouvrement de Jésus dans le temple, II, 41-50, et l'affirmation de sa croissance intellectuelle et morale. Notons que Luc rapporte les cantiques de Marie, I, 46-55, de Zacharie, I, 68-79, et de Siméon, II, 29-32. En apparence les deux narrations ne sont entièrement d'accord que sur deux points : la naissance de Jésus à Bethléem et l'installation de la sainte Famille à Nazareth après les premiers épisodes de l'enfance du Sauveur. Mais, au fond, en les comparant de plus près, on aboutit à une pleine concordance sur cinq points différents : le caractère absolument surnaturel de la conception du Christ, Matth., I, 18-25; Luc., I, 34-35; le lieu de sa naissance, Matth., II, 1-8, 16; Luc., II, 1-17; l'époque de cette naissance : le règne d'Hérode le Grand, Matth., II, 1; Luc., I, 5, 26; II, 1; le rôle de Messie attribué d'avance au fils de Marie, Matth., I, 21-23; Luc., I, 31-33; 76-79; la descendance royale et davidique de Jésus, Matth., I, 1, 6, 17; Luc., I, 27; II, 4; III, 31. Les divergences entre les deux récits sont assez accentuées. Nous n'avons pas à parler ici des solutions diverses qui ont été proposées pour les réduire. Il est manifeste que ni Matthieu ni Luc n'avaient l'intention de tout dire. Ils ne relèvent, l'un et l'autre, avant comme après Noël, qu'un certain nombre de faits merveilleux, dans lesquels l'action divine s'est manifestée, pour préparer les voies au salut des hommes. Cependant, ce qu'ils ont dit suffit pour mettre en relief la valeur messianique des faits qu'ils rapportent. Bien que, dans les années de l'enfance, la manifestation du Messie, fils de Dieu incarné, ne soit pas publique et s'adresse simplement à quelques âmes privilégiées, cependant déjà les motifs de crédibilité ne manquent pas, qui témoignent que l'enfant de Bethléem et de Nazareth est vraiment le Verbe fait chair, habitant parmi nous. Ce sont ces motifs de crédibilité qu'il faut brièvement signaler.

2° *L'affirmation de la messianité et de la divinité du Christ dans les faits de l'enfance.* — Cette affirmation existe, dans la réalisation de certaines prophéties messianiques et dans les interventions miraculeuses du ciel attestant la messianité et la filiation divine de Jésus-Christ. — 1. *Réalisation de certaines prophéties messianiques.* — Énumérons-les simplement : lieu de la naissance du Messie, Michée, V, 2; Matth., II, 1-8; 16; Luc., II, 1-17; époque de cette naissance, Gen., XLIX, 8-12; Matth., II, 1; Luc., I, 5, 26; II, 1; race dont naîtra le Sauveur : race humaine, Gen., III, 16; de Sem, IX, 26; d'Abraham, XXII, 18; d'Isaac, XXVI, 4; de Jacob, XXVIII, 14; de Juda, XLIX, 8-10; de David, II Reg., VII, 1-17; cf. Ps., LXXXVIII (heb., LXXXIX), 1-38, Is., IX, 8; Jer., XXX, 9; Os., III, 5; Am., IX, 11; à rapprocher de Matth., I, 1, 6, 17; Luc., I, 27; II, 4; III, 31; conception miraculeuse d'une vierge, Is., VII, 14; à rapprocher de Matth., I, 18-25; Luc., I, 27-34; le précurseur, Malach., III, 1; IV, 5; à rapprocher de Luc., I, 5-27; 57-80; la présence du Messie dans le temple de Zorobabel, Agg., II, 9, voir Luc., II, 22; et, tout au moins dans un sens typique, le massacre des Innocents, Jer., XXXI, 15. Voir Matth., II, 18. Pour plusieurs de ces prophéties, c'est l'événement qui en révèle le sens exact : elles n'en gardent pas moins leur valeur de motifs de crédibilité. — 2. *Interventions miraculeuses attestant la messianité et la filiation divine de Jésus-Christ.* — *a*) L'apparition de l'ange à Zacharie, Luc., I, 11, et le message de cet ange, qui, annonçant à Zacharie qu'il aura un fils, doué de qualités éminentes, prédit que ce fils sera le précurseur du Messie, 13-17. Ce message est une véritable prophétie et quant à la vie mortifiée et quant au rôle du précurseur. L'ange, d'ailleurs, emprunte en grande partie à Malachie les formules qui tracent ce rôle. Muni de l'esprit et de la force d'Élie, Jean réussira à reconstruire l'unité morale entre les temps anciens et les nouveaux, ℣. 16-17, en régénérant par la pénitence ses contemporains dégénérés et en préparant ainsi au Messie un peuple parfait. L'événement justifiera plus tard l'exactitude de la prophétie et en fera donc ressortir la valeur comme motif de crédibilité. Mais il ne sera pas nécessaire d'attendre jusque-là pour avoir un « signe » de la vérité de la révélation faite par le ministère de l'ange. Le nom de « Gabriel » que s'attribue le messager céleste, était déjà, à lui seul, un signe suffisant, car Gabriel « qui se tient debout devant Dieu » était l'un des sept anges supérieurs dont il est fait mention dans Tobie, XII, 15, et celui là même qui paraît dans le livre de Daniel pour annoncer la date de l'avènement du rédempteur. Dan., VIII, 16; IX, 20-27. Mais Zacharie a cependant encore un moment d'hésitation. Heureuse hésitation, qui nous vaut un signe nouveau, miraculeux et précis, confirmant la révélation faite par l'ange : « Voici que tu seras muet et que tu ne pourras

plus parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps. » ỳ. 20. Les événements s'accomplissent comme l'avait prédit l'ange, corroborant ainsi l'autorité de sa parole et attestant la crédibilité de la mission du précurseur et de la dignité messianique de Celui qu'il venait annoncer.

b) Mais il y a plus : une autre apparition du même ange Gabriel, à Marie, la fiancée de Joseph, nous ouvre des horizons nouveaux sur la dignité du Messie futur. Après une salutation des plus flatteuses pour Marie, Luc., I, 28-30, le messager divin, rappelant en quelques mots plusieurs prophéties messianiques, en annonce la réalisation dans le fils que concevra la Vierge : « Voici, dit-il, que tu concevras dans ton sein, et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus. Il sera grand, il sera appelé *LE FILS DU TRÈS-HAUT* ; et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père et il règnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin. » ỳ. 31-32. En ces quelques mots, nous trouvons d'abord l'annonce de la réalisation de la prophétie d'Isaïe, VII, 14, et l'affirmation de l'origine davidique du Messie. Mais il convient surtout de retenir la révélation authentiquement faite de la divinité du Messie. Jusqu'alors, en effet, la filiation divine du Messie futur avait été laissée dans l'ombre par les prophètes de l'Ancien Testament. Mais ici nous trouvons une affirmation directe, tombée du ciel, et attestant que celui qui doit naître sera le Fils de Dieu. La locution : « il sera appelé », κληθήσεται, revient à dire : non seulement il sera le fils du Très-Haut, mais il sera reconnu et traité comme tel. Le nom de « Très-Haut » ὕψιστος, est l'équivalent de l'hébreu *Éliyôn* et apparaît assez fréquemment dans la Bible pour exprimer la grandeur de Dieu, Gen., XIV, 18 ; Ps., VII, 18 ; Marc., V, 7 ; Luc., VIII, 28 ; Act., VII, 48 ; Heb., VII, 1, etc. Une question posée à l'ange par Marie, désireuse de savoir comment sera sauvegardée sa virginité, appelle une réponse qui, éclaircissant le mystère, insiste davantage encore sur le sens absolument propre dans lequel il faut entendre que le Messie futur sera « fils de Dieu » :

> L'Esprit Saint surviendra en toi
> et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre ;
> C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de toi
> sera appelé Fils de Dieu.

Le mode absolument surnaturel de la maternité de Marie exclut toute coopération humaine, et ce n'est pas en vain que l'ange représente la naissance du Messie comme un déploiement de la force du Très-Haut, car le mystère de l'incarnation, l'union du Verbe avec notre nature, est la manifestation d'une énergie absolument divine. Aussi, conçu par la vertu de Dieu, le fils de Marie sera une chose tout à fait sainte, ἅγιον. De plus, il sera Dieu, lui aussi, et reconnu comme tel. Il ne s'agit plus ici d'entendre l'expression « Fils de Dieu » dans un sens large, comme lorsqu'elle s'appliquait, analogiquement à de simples humains qu'une grâce spéciale rapproche à un titre quelconque de Dieu, cf. Gen., VI, 2 ; Ps., XXVIII, 1 ; LXXXI, 6 ; Esther, XVI, 16 ; Job, I, 6 ; Luc., XX, 35-36 ; Rom., IV, 1-2 ; VIII, 15-16 ; Gal., III, 26 ; IV, 6, 7 ; I Joa., III, 9-10, etc. ; mais elle comporte un sens bien déterminé, dépassant en précision celui qu'avait pu entendre du Messie futur le psalmiste lui-même. Ps., II, 7 ; cf. col. 1118. Il s'agit ici d'une filiation proprement divine. Bien plus, malgré la particule διὸ καί qui semblerait indiquer que la filiation divine est une conséquence de la conception virginale, il faut entendre que celui que Marie doit concevoir et enfanter est déjà Dieu avant qu'il soit question de conception surnaturelle. Cf. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908, p. 156. Le message de l'ange Gabriel à Marie constitue la première révélation positive et authentique de la divinité du Messie, révélation à laquelle se reportera d'instinct la foi des évangélistes et des premiers chrétiens. Cf. Marc., I, 1. Et ici encore, un signe apporte la crédibilité du mystère révélé : « Voici, dit l'ange à Marie, qu'Élisabeth ta parente, a conçu elle aussi, un fils dans sa vieillesse et ce mois est le sixième de celle qui est appelée stérile ; *car il n'y a rien d'impossible à Dieu*. » Luc., I, 36-37. Saint Matthieu nous rapporte, en termes moins expressifs, la même révélation de la divinité du Messie. Aussi nettement que Luc, il avait affirmé la conception virginale, I, 18 ; et, après avoir relaté le trouble de Joseph trouvant sa fiancée enceinte, il rappelle le signe divin qui ramena la paix dans le cœur du saint patriarche, l'apparition de l'ange, assurant à Joseph que ce qui a été engendré en Marie est du Saint-Esprit. Puis, invoquant la prophétie d'Isaïe il en montre l'accomplissement dans la naissance de l'Emmanuel. La scène de l'annonciation, chez saint Luc, n'est pas seulement utile pour nous faire connaître la première révélation de l'origine divine du Messie : c'est tout le mystère de l'Homme-Dieu qui nous y est présenté. Son rôle messianique de Sauveur de l'humanité est tout particulièrement précisé par l'ange dans le nom qu'il assigne au Messie et dans l'explication qu'il donne de ce nom : « Tu concevras... et tu enfanteras un fils ; tu lui donneras le nom de Jésus. » Luc., I, 31. « Tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés. » Matth., I, 27. Jésus signifie en effet « Jahvé sauve ». La forme hébraïque complète du mot est *Jehôchouah*, par abréviation, *Jechouah*, dont les Grecs ont fait Ἰησοῦς et les Latins *Jesus*. A lui seul, ce nom désignait donc en abrégé la grâce de salut dont le Messie était le porteur pour l'humanité tout entière. Ce n'était pas un nom nouveau : plusieurs personnages de l'antiquité israélite, Josué, l'auteur de l'Ecclésiastique, et d'autres, demeurés inconnus, l'avaient déjà porté. Cf. Luc., III, 29 ; Col., IV, 11. Mais seul, le vrai Jésus, le vrai Sauveur, devait en réaliser pleinement la signification.

c) La *visitation* de Marie à Élisabeth est encore l'occasion d'une double manifestation surnaturelle, l'esprit de prophétie s'emparant successivement d'Élisabeth et de la vierge Marie. A Élisabeth, dont l'enfant tressaille en son sein en présence de Marie, l'Esprit-Saint révèle soudain la faveur incomparable dont la mère de Jésus a été l'objet, et, sous le coup d'une violente émotion, l'épouse de Zacharie s'écrie :

> Tu es bénie entre les femmes
> et le fruit de ton sein est béni. [moi?]
> Et d'où me vient que la mère de mon Seigneur vienne à
> Car voici, dès que la voix de ta salutation a retenti à mon
> l'enfant a tressailli de joie dans mon sein, [oreille],
> Et bienheureuse celle qui a cru que s'accompliraient
> les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur.
> Luc., I, 42-45.

Le dernier verset fait une allusion évidente au mystère de l'annonciation qu'Élisabeth ne peut connaître que par voie de révélation : nouveau motif de crédibilité de ce mystère et de toutes les vérités qu'il comporte. Mais le ỳ. 43 est une nouvelle affirmation inspirée de la divinité du Messie : Elisabeth salue sa parente du titre de *Mère de son Seigneur*, ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου. Marie (et non Élisabeth, comme l'affirment, à la suite d'une remarque d'Origène, mais à tort, nombre de critiques modernes ; voir, sur ce point, Ladeuze, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1903, p. 623-644, et, dans Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, appendice XIX, n. 1, un bon résumé et une bibliographie suffisante de la question), Marie répond aux louanges d'Elisabeth par le *Magnificat*, dans lequel, avec l'aveu des grandes

choses qui ont été accomplies par Dieu en elle, la Vierge-Mère expose la part spéciale que le peuple juif allait avoir aux grâces de salut apportées par le Messie :

Il a relevé Israël, son serviteur
se souvenant de sa miséricorde,
selon ce qu'il avait dit à nos pères
à Abraham et à sa race, pour toujours. Luc., I, 54-55.

Cette dernière strophe est bien la prophétie de l'imminence de l'ère messianique.

d) La *nativité de Jean-Baptiste* donne lieu derechef à une nouvelle manifestation de l'Esprit divin, manifestation prophétique relative au Messie et à sa divinité. Après que la voix lui fût rendue miraculeusement, le père de Jean, « rempli de l'Esprit-Saint », prononce l'hymne prophétique du *Benedictus*.

Dans la première partie, ℣. 68-79, qui abonde en réminiscences de l'Ancien Testament, cf. Plummer, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 3e édit., Edimbourg, 1900, p. 39-40, Zacharie montre l'imminente réalisation des prophéties par l'avènement du Messie et par la concession au peuple juif des bienfaits promis à l'occasion de cet avènement. Une seconde partie ℣. 76-79, expose le rôle auguste que le nouveau-né aura un jour l'honneur de remplir envers le Messie. On n'y trouve pas sans doute, au moins explicitement, l'affirmation de la divinité de Jésus, mais sa messianité est absolument reconnue.

Toutes les merveilles qui accompagnèrent la naissance et la circoncision de Jean, la protection divine manifestement accordée à l'enfance et à l'adolescence mortifiée du précurseur, ℣. 80, montrent bien la crédibilité qui s'attache à la mission de Jean-Baptiste et par concomitance, à celle de Jésus.

e) Mais, à la *naissance de Jésus*, d'autres prodiges éclatent, qui viennent confirmer la vérité des révélations qui s'y opèrent touchant la messianité et la filiation divine de l'enfant de Bethléem. Certains détails dont saint Luc entoure le récit de la naissance, II, 7, manifestent la pauvreté volontaire, l'humiliation dans lesquels le Fils de Dieu veut naître selon la chair. L'expression : « *peperit filium suum primogenitum* », ne doit pas nous étonner et faire difficulté relativement à la virginité de Marie *post partum*. Voir MARIE. La naissance de Jésus eut lieu pendant la nuit. Luc., II, 8, 16. Des bergers, aux environs de Bethléem, gardaient leur troupeau. Tout à coup un ange leur apparut et la « clarté de Dieu », ℣. 10, les environna. Sur cette gloire du Seigneur, voir GLOIRE, t. VI, col. 1368-1392. L'ange rassure les bergers effrayés : « Voici que je vous apporte la bonne nouvelle d'une grande joie pour tout le peuple; c'est qu'il vous est né aujourd'hui dans la ville de David, *UN SAUVEUR, QUI EST LE CHRIST SEIGNEUR*, σωτήρ, ὅς ἐστι χριστὸς κύριος. » La qualité de Messie est nettement indiquée: la divinité du Messie, moins nettement exprimée par le terme κύριος, dont les bergers ne comprirent peut-être pas le sens plein et parfait, y est cependant suffisamment indiquée. L'ange appelle Bethléem, « cité de David », par une allusion évidente à la race dont naît le rédempteur. Les bergers reçoivent un « signe » : Vous trouverez un petit enfant, enveloppé de langes et couché dans une crèche. » Puis « une troupe de la milice céleste », c'est-à-dire un groupe d'anges nombreux font retentir la doxologie de louanges et d'action de grâces, qui résume si parfaitement le caractère, la signification, le but, les avantages de l'incarnation et de la naissance du Verbe : « Gloire à Dieu dans les hauteurs, et sur la terre, paix et bienveillance aux hommes,

f) La *présentation de Jésus* au temple sera l'occasion d'une nouvelle révélation de la messianité du Sauveur. Sans doute, Jésus, comme Verbe incarné, n'était pas soumis à la loi; il voulut cependant s'y soumettre par obéissance et humilité, manifestant ainsi les admirables sentiments dont parle l'épître aux Hébreux. X, 5-6. « Il y avait alors à Jérusalem un homme appelé Siméon, et cet homme était juste et craignant Dieu; il attendait la consolation d'Israël et l'Esprit-Saint était en lui. » Luc., II, 25. Le terme « consolation d'Israël », désignant ici le Messie et les multiples grâces dont il est porteur, fait allusion aux prophéties messianiques qui avaient depuis longtemps annoncé ce consolateur. Quand Jésus fut présenté au temple, Siméon, illuminé intérieurement de l'esprit de Dieu et d'ailleurs assuré, par une révélation personnelle « qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ du Seigneur, » reconnaît en l'enfant le Sauveur des hommes et, dans un court, mais sublime cantique, demande à Dieu de le laisser aller en paix :

Puisque mes yeux ont vu le salut qui vient de vous
et que vous avez préparé à la face de tous les peuples :
lumière pour éclairer les nations,
et gloire d'Israël votre peuple. Luc., II, 29-32.

Mais ce n'est pas seulement la messianité de Jésus que chante Siméon; le saint vieillard entrevoit et prophétise la rédemption future, non seulement d'Israël, mais de tous les peuples. C'est un trait personnel qu'il ajoute à la figure de Celui qui vient au monde pour être la lumière qui éclairera les nations. Puis, approfondissant le mystère de la rédemption, il prophétise la contradiction dont Jésus sera le signe et le glaive de douleur qui transpercera le cœur de sa mère, ℣. 34-35. La prophétesse Anne, fille de Phanuel, proclame, elle aussi, la messianité du rédempteur futur, ℣. 36-38.

g) L'*adoration des mages* (laquelle, chronologiquement doit être postérieure à la Présentation; voir l'art. *Mage*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 549), rapportée par saint Matthieu, témoigne également de la messianité et peut-être même de la divinité du Christ. Nous laissons, dans l'histoire des mages, tout ce qui ne se rapporte pas directement à ces deux objets. On consultera, à leur sujet, l'article *Mage*, déjà cité et, de plus, Patrizi, S. J., *De evangeliis libri tres*, Rome, 1852-1853, t. IV, p. 309-354; Dieterich, *Die Weisen aus dem Morgenland*, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1902, n. 1. L'étoile dont parle les mages fut-elle d'un caractère surnaturel ou un phénomène naturel? Le problème reste controversé, et il suffit donc de le signaler ici. Voir Fillion, *L'Évangile de S. Matthieu*, Paris, 1898, p. 52 et F. X. Steinmetzer, *Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe*, Munster-en-W., 1910, p. 85. On constate, dans l'âme des mages, l'attente messianique, laquelle, avons nous dit, débordent à coup sûr les frontières du peuple juif, voir col. 1139. Ces personnages arrivent de l'Orient directement à Jérusalem, et demandent : « Où est celui qui est né roi des Juifs? car nous avons vu son étoile en Orient et nous sommes venus l'adorer. » La croyance des mages au caractère messianique de celui qui est né apparaît en ces mots : « roi des Juifs ». L'expression « adorer », à la lettre: « nous prosterner devant lui », n'implique ni n'exclut en Jésus la divinité : elle exprime l'hommage rendu aux rois et au grands personnages tout aussi bien qu'à la divinité. Le titre de « roi des Juifs », par lequel Hérode reconnaît facilement le Messie, a toutefois le don d'émouvoir et d'inquiéter le vieux despote, ℣. 3. Cet émoi qu'éprouva Hérode et « tout Jérusalem avec lui » montre bien de quelle prudente économie Jésus devra plus tard, au cours de sa vie publique, entourer la révélation du mystère de son être divin. Hérode toutefois

se ressaisit, et convoquant les princes des prêtres, les scribes du peuple c'est-à-dire, peut-être, le sanhédrin tout entier, demande à ce corps célèbre une réponse authentique à la question « où le Christ naîtrait ». Cette solennité elle-même témoigne en faveur de la credibilité du mystère de Bethléem, qui, de l'aveu même des plus autorisés parmi les Juifs, répond exactement à la prophétie de Michée. C'est donc à Bethléem que le Messie doit naître : la chose est indubitable, et Hérode y envoie les mages avec une recommandation pleine d'hypocrisie. Dirigés par l'étoile, les mages arrivent dans la maison que vraisemblablement Joseph s'était procurée à Bethléem même, après la presse des premiers jours occasionnée par le recensement, et y trouvent l'enfant et sa mère Marie; puis, se prosternant, ils l'adorèrent, lui offrant en présent, de l'or, de l'encens et de la myrrhe. Dans cette « adoration » des mages, précisée par le symbolisme de l'encens, peut-être faut-il voir davantage que l'hommage rendu à un roi ou à un grand de ce monde. C'est l'interprétation de toute la tradition chrétienne que le poète Juvencus a résumée en vers;

> *Thus, aurum, myrrham, regique hominique Deoque*
> *Dona ferunt.*

Quoi qu'il en soit, l'avertissement divin reçu en songe de ne pas retourner près d'Hérode, ajoute encore à la crédibilité qu'apporte au mystère de l'Homme-Dieu naissant la démarche, naturellement inexplicable, des mages d'Orient.

h) Le *massacre des Innocents*, Matth., II, 13-23, n'apporte aucun élément nouveau à cette crédibilité. Il est cependant, pour l'évangéliste, l'occasion d'appliquer à l'histoire de Jésus, en un sens typique, deux passages de l'Ancien Testament, Os., XI, 1 et Jer., XXXI, 15 et d'expliquer comment, après la fuite en Égypte, le retour de la sainte famille à Nazareth vérifie la parole des prophètes : *quoniam Nazaræus vocabitur*, et justifie le qualificatif de « nazaréen » si souvent donné par le Nouveau Testament à Jésus. Cf. Matth., XXI, 11; Marc., I, 24; X, 47; XIV, 67; XVI, 6; Luc., IV, 34; XVIII, 37; XXIV, 19; Joa., I, 46-47; XVIII, 5, 7; XIX, 19; Act., II, 22; III, 6; IV, 10; VI, 14; X, 38; XXII, 16; XXVI, 9.

i) Nous n'avons pas à nous arrêter aux prodiges, racontés par les apocryphes et qui auraient été accomplis par Jésus enfant. De tels prodiges sont invraisemblables, non seulement parce que, d'après les récits apocryphes eux-mêmes, ils apparaissent comme des miracles parfaitement inutiles et des fables choquantes mais encore et surtout parce que des miracles, s'ils eussent vraiment été accomplis par Jésus enfant, fussent allés contre toute l'économie de l'incarnation qui demandait que Jésus, jusqu'à son apparition solennelle sur la scène historique, demeurât humble et caché, inconnu des hommes. Il est vrai que les apocryphes placent ces prétendus miracles dans la période de l'enfance qui s'étend de la quatrième à la douzième année du Sauveur. L'évangile arabe de l'enfance dit même expressément, c. LIV, qu'à partir de sa douzième année, Jésus se mit à cacher ses miracles, ses secrets et ses mystères, jusqu'à ce qu'il eût accompli sa trentième année. Mais il est bien certain que les récits apocryphes sont, sur le point des miracles de Jésus enfant, homme mûr de réflexion et qui n'a de l'enfance que la malice et les défauts, parfaitement controuvés : ils sont, en effet, nettement contredits, par l'histoire évangélique qui, d'un côté, affirme que Jésus accomplit son premier miracle au début de sa vie publique, Joa., II, 11, et, d'un autre côté, nous montre ses compatriotes de Nazareth extrêmement surpris, lorsqu'ils le virent tout à coup sortir de son obscurité, parler comme un prophète et opérer des prodiges. Marc., I, 27; II, 12; VI, 2-6. Toutefois cet entassement de merveilles inutiles, accomplies souvent sans but moral ou, ce qui est pis, dans un but parfaitement égoïste, exhibition perpétuelle, insensée, choquante par instants, d'une puissance surhumaine qui ne demande qu'à exciter l'étonnement, témoigne d'une préoccupation dogmatique des auteurs des apocryphes, et cette préoccupation doit être relatée ici comme manifestant, avec un monophysisme naïf, la croyance en la divinité de Jésus enfant : on voulait démontrer que, même petit enfant, le Sauveur était vraiment le Fils de Dieu. De toutes les élucubrations apocryphes sur les miracles de l'enfant Jésus, ne retenons que cette idée parfaitement juste : cet enfant est Dieu. Cf. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, s. d. (1909), t. I, p. 158-163.

j) Le seul fait remarquable relevé par saint Luc, II, 41-51, l'enfant Jésus perdu et retrouvé dans le temple, n'est pas seulement intéressant par l'affirmation du progrès physique, intellectuel et moral de Jésus, voir col. 1148 sq., mais encore et surtout par le premier et formel enseignement de Jésus lui-même sur sa filiation divine. Quel que soit le sens à accorder aux mots ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου (les choses ou la maison de mon Père), ce sont les mots « mon Père » qui contiennent ici l'idée principale. « D'après l'interprétation constante des exégètes et des théologiens catholiques, qui est également celle de nombreux protestants orthodoxes, c'est dans le sens strict et littéral, dans un sens unique, que Jésus attribue ici à Dieu le titre de Père. Le fait est incontestable et on ne comprend pas pourquoi on ne donnerait pas à ce titre, dès cet endroit, la valeur qu'il a si souvent dans la suite des récits évangéliques. Dès cette première parole que nous connaissons de lui, Jésus se proclame donc « Fils de Dieu », comme il le fera fréquemment plus tard. » Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 348-349. Ce sens ressort évidemment de l'opposition de la phrase prononcée par Marie : « Ton père et moi, nous te cherchions », ℣. 48, et de celle où Jésus, reprenant le mot de « père » l'applique à Dieu. A son père adoptif, Jésus oppose son Père naturel et rappelle à sa mère que les droits de Dieu, *son Père*, pouvaient parfois lui tracer un devoir suprême, exigeant de lui une certaine indépendance à l'égard même de ceux qui lui étaient le plus chers après son Père céleste. Les rationalistes contemporains ont faussé et dénaturé la réponse de Jésus à sa mère. Non seulement ils ont voulu y voir l'expression d'un sentiment de raideur ou d'insubordination à l'égard de ses parents, mais ils ont affirmé que le mot « père » n'a ici, sur les lèvres de Jésus, qu'une signification très vague et très générale. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, t. I, p. 151-152; B. Weiss, *Das Leben Jesu*, t. I, p. 269; W. Beyschlag, *Leben Jesu*, 4e édit., t. I, p. 14. Il exprimerait simplement le sentiment d'union intime qui unissait déjà Jésus à Dieu. Une telle interprétation fait violence au sens naturel et obvie du récit.

III. LES TÉMOIGNAGES PRÉPARATOIRES A LA PRÉDICATION DU CHRIST. — A l'âge de trente ans, le Christ se prépare à sa mission. Le rôle du précurseur va donc, lui aussi, commencer. De ce rôle, le théologien retiendra les actes et les paroles qui rendent témoignage à la messianité et à la divinité de Jésus-Christ. C'est bien parce que « la parole du Seigneur s'est faite entendre à Jean, fils de Zacharie, » Luc., III, 2, que celui-ci, élevé dans le désert, continuera de vivre au désert, Marc., I, 4, c'est-à-dire dans le désert de la Judée, Matth., III, 1, dans toute la région voisine du Jourdain, Luc., III, 3, 61, non plus tant pour lui-même que pour le Messie et pour les âmes. Jean nous est montré par les évangélistes, comme l'austérité en personne, vêtu d'un tissu de poils de chameau, se nourrissant de sauterelles et de miel sauvage, Matth., III, 4;

Marc., I, 6; son rôle et tracé par Is., XL, 3-5 : il est « la voix qui prépare dans le désert le chemin du Seigneur. » Et c'est pour préparer ce chemin du Seigneur qu'il commence sa prédication.

1° *La prédication de Jean-Baptiste, relativement à Jésus-Christ, avant le baptême de Jésus.* — 1. Cette prédication porte d'abord sur l'*imminence du royaume messianique* : « le royaume des cieux est proche. » Matth., III, 2. Ces expressions : « royaume de Dieu » (Marc et Luc), « royaume des cieux » (Matth.), « royaume du Christ » ou simplement « royaume » par excellence sont propres à la révélation chrétienne et sont prises indistinctement dans le même sens. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Royaume de Dieu*, t. V, col. 1237. Cependant l'expression : « royaume des cieux » était déjà employée par le précurseur pour annoncer l'avènement du Messie, et nous avons tout lieu de supposer qu'elle était dès lors en usage pour désigner l'œuvre du Christ, c'est-à-dire le nouvel état religieux et politique qu'on s'attendait à lui voir fonder. Elle constitue donc déjà, à elle seule, dans la bouche de Jean-Baptiste un véritable témoignage en faveur de la messianité de Jésus. Mais le caractère inspiré de la prédication de Jean relativement à la proximité du royaume messianique, apparaît surtout en ce que le précurseur attribue déjà, en réaction contre les idées erronées de ses contemporains, au royaume futur les caractères que devra lui donner plus tard Jésus. La *pénitence* est la condition préalable, absolument nécessaire, pour entrer en ce royaume, Matth., III, 2, et cette pénitence, transformation *totale* et intérieure de l'âme, μετανοία, Jean l'exprime symboliquement aux foules accourues pour l'entendre, par un rite symbolique et véritablement nouveau, le baptême. Ce concept de renouvellement intérieur et radical, est nettement exprimé dans la véhémente apostrophe que Jean-Baptiste adresse aux pharisiens orgueilleux et aux sadducéens matérialistes. Matth., II, 7-10; Luc., III, 7-9. La colère divine, le châtiment des coupables, prédits par Jean accompagnent, dans les visions prophétiques de l'Ancien Testament, l'installation du royaume des cieux par le Messie et font partie de son aspect eschatologique. Il ne servira de rien aux Juifs d'être fils d'Abraham, s'ils ne font pénitence, ils seront exclus du royaume. Bien plus, tout cela est imminent, et c'est pourquoi la prédication de Jean est si instante : elle constitue une proclamation solennelle et officielle, Marc., I, 4, 7; Luc., III, 3, une évangélisation, une exhortation pressante, Luc., III, 8. Tous ces caractères de la prédication de Jean sont encore renforcés par la sagesse et la modération des conseils pratiques donnés par le précurseur. Luc., III, 10-14.

2. Jean affirme ensuite la *transcendance et le rôle messianique du Christ* : « Je vous baptise dans l'eau; mais viendra un plus puissant que moi, de la chaussure de qui je ne suis pas digne de délier [en me baissant] la courroie, lui vous baptisera dans l'Esprit et le feu; son van est en sa main et il nettoiera son aire, puis il rassemblera le froment dans son grenier et brûlera la paille dans un feu qui ne peut s'éteindre. » Luc., III, 15-18; cf. Marc., I, 7. Dans ce texte, remarquons deux antithèses, relatives l'une, aux personnes, l'autre, aux baptêmes. Le Messie est représenté comme « plus puissant » que Jean : Jean est l'inférieur, indigne de lui rendre, même en se prosternant, les services les plus humbles. Pareillement, le baptême de Jean n'agit qu'à la surface; celui de Jésus, dont l'Esprit Saint et le feu seront en quelque sorte les éléments, agit jusqu'au plus intime de l'âme et opère une régénération toute morale. Cf. Act., II, 33; X, 44, 47; XIX, 6, etc. Cf. BAPTÊME PAR LE FEU, t. II, col. 357. Cette double antithèse où la transcendance de Jésus et de sa mission est soulignée par rapport à Jean montre l'inanité de l'hypothèse émise par certains libéraux relativement à la formation de Jésus par Jean-Baptiste. De plus, la puissance judiciaire nettement attribuée à Celui qui doit venir, en marque le caractère et la mission messianiques.

2° *Le baptême de Jésus par Jean.* — 1. Il fut *la consécration officielle de la mission messianique du Sauveur.* Joa., I, 31. Jean, pressentant en Jésus le Messie, refuse tout d'abord de le baptiser; mais Jésus insiste. Matth. III, 13-15. Sans doute, le Messie n'était pas obligé de recevoir le baptême de son inférieur; mais cette cérémonie était préparatoire à l'institution du royaume messianique et, à ce titre, entrait dans le plan divin. Luc., VII, 29-30. Le précurseur, si grand soit-il, ne fait que préparer le royaume et le plus petit, dans ce royaume, est ainsi plus grand que lui. Luc., VII, 28. Et donc, il était convenable que Jésus se prêtât à ce rite, quelque humiliant qu'il fût. C'est ce que le Sauveur fait comprendre à Jean par ces paroles : « Laisse faire pour le moment, car c'est ainsi qu'il convient que nous accomplissions toute justice. » Matth., III, 15. L'extrême importance, au point de vue messianique, du baptême de Jésus est sans doute la raison qui détermine Dieu à dévoiler pleinement et miraculeusement la filiation divine du Messie. Les cieux se déchirèrent, Marc., I, 10, et Jean et Jésus (il n'y avait vraisemblablement pas d'autres témoins de la scène du baptême, cf. Luc., III, 21) virent le Saint-Esprit descendant sur Jésus en forme de colombe, Matth., III, 15; Marc., I, 10; Luc., III, 22, se reposant sur lui, Joa., I, 32. Cette manifestation divine était le signe promis à Jean par Dieu et qui devait lui permettre de reconnaître le Messie. Joa., I, 33. La descente du Saint-Esprit réalisa en effet la prophétie d'Isaïe : Le Messie est tel, — l'oint du Seigneur — parce que l'Esprit de Dieu s'est reposé sur lui. Is., XI, 2; LXI, 1. Et la foi des premiers chrétiens reportera à ce moment la consécration messianique extérieure du Christ par l'Esprit; ainsi en témoignent l'évangile apocryphe des Nazaréens, cité par saint Jérôme, *In Is.*, XI, 2, *P. L.*, t. XXIV, col. 148; et l'évangile des Ébionites (s'il diffère du précédent), cité par saint Épiphane, *Hær.*, XXX, 13, *P. G.*, t. XLI, col. 428. La colombe, qui manifeste ici la mission invisible de l'Esprit en Jésus, est choisie par Dieu à cause de son symbolisme. La colombe, dans l'histoire du déluge est l'image de la fidélité et de la paix, Gen., VIII, 11; le Cantique voit en elle la figure de l'innocence et de l'amour pur, I, 14; II, 10, 12; IV, 1; V, 2; VI, 8; Jésus vante sa candeur et sa simplicité. Matth., X, 16. — 2. Mais ce n'est pas seulement comme Messie que Jésus est révélé au baptême de Jean. Dieu le Père fait entendre sa voix pour le proclamer son Fils bien-aimé. Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22. Pour la comparaison des trois récits, voir le P. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 12. C'est *une nouvelle révélation de la filiation naturelle* du Verbe incarné. Il ne saurait, en effet, être question d'entendre ici l'expression « mon Fils » en un sens large, qui s'accommoderait d'une filiation de pure adoption. Le texte et le contexte exigent le sens de la filiation naturelle. Le texte d'abord : Ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός; la répétition de l'article rend singulièrement expressif le sens du mot « Fils ». Il faut observer que, dans les synoptiques, ἀγαπητός est employé au même sens que μονογενής par saint Jean. Cf. Marc., I, 11; et comparer Luc., III, 22; Matth., III, 17; Marc., IX, 7, avec Matth., XVII, 5; Luc., IX, 35, d'après la leçon des mss A C D X. Voir également la même expression dans la II Pet., I, 17; chez saint Paul, Eph., I, 6; Col., I, 13, et surtout Rom., VIII 31 où l'apôtre cite Gen. XXII, 16 en substituant à τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ la formule τοῦ ἰδίου υἱοῦ. Voir Resch,

Parallelltexte, dans *Texte und Untersuchungen*, t. x, fasc. 2, p. 24; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 308-309. Le contexte ensuite : les récits antérieurs de Matthieu et de Luc nous ont montré Jésus comme conçu du Saint-Esprit, et saint Marc, dans sa première ligne, résume tout son évangile en ces mots expressifs : « Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, *Fils de Dieu*. D'ailleurs la même voix divine se fera entendre, deux fois encore : à la transfiguration, Matth., xvii, 5; Marc., ix, 6; Luc., ix, 35; cf. II Pet., i, 17, et quelques jours avant la passion, Joa., xii, 28-30. A la transfiguration la filiation divine est encore nettement et directement révélée. Et quand, dans saint Jean, malgré son trouble, le Sauveur demande à Dieu : « *Mon Père*, glorifiez votre nom », une voix divine, sanctionnant implicitement cette appellation de « Père », répond : « Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore. »

3° *Les témoignages postérieurs au baptême de Jésus.* — 1. *Témoignages en faveur du Messie, rendus à la délégation du sanhédrin* (Joa., i, 19-28). — Saint Jean complète ici visiblement les synoptiques. La renommée de Jean-Baptiste croissant toujours, une députation de prêtres et de lévites lui est envoyée, pour porter un jugement sur l'œuvre, la prédication et le baptême de Jean. Successivement le précurseur affirme qu'il n'est ni le Messie, ni Élie en personne, ni le prophète prédit par Moïse. Sur l'attente d'Élie et du prophète, voir ci-dessus, col. 1126 sq.. Jean est simplement « la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez droit le chemin du Seigneur. » ℣. 23. Il annonce simplement le Messie transcendant et dans sa personne et dans son baptême. ℣. 26-27. — 2. *Le Messie est Jésus, Fils de Dieu.* — Entouré de quelques-uns de ses disciples, Jean vit, le jour suivant, Jésus venant à lui et il rend aussitôt, saisi d'une intense émotion, hommage à sa mission messianique et à sa filiation divine : « Voici, dit-il, l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du monde. C'est celui de qui j'ai dit : après moi vient un homme qui a été fait avant moi, parce qu'il était avant moi; et moi je ne le connaissais pas; mais c'est pour qu'il fût manifesté en Israël, que je suis venu baptisant dans l'eau... Et moi je ne le connaissais pas; mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est celui qui baptise dans l'Esprit-Saint. Et j'ai vu, et j'ai rendu témoignage que c'est lui qui est le Fils de Dieu. » Joa., i, 29-31, 33-34. Témoignage précieux entre tous! Ne nous atteste-t-il pas la mission rédemptrice de Jésus, vainqueur du péché, et symbolisé par l'agneau pascal, qui, jadis, avait sauvé de la mort les premiers-nés des Hébreux? Ex., xii, 3-18; cf. Is., liii, 7; I Cor., v, 7; Joa., xix, 31. N'affirme-t-il pas la préexistence éternelle du Messie, et par conséquent, sa divinité, connue du précurseur par une révélation spéciale? Aussi, l'expression « Fils de Dieu » appliquée par Jean à Jésus doit-elle être entendue dans son sens le plus strict. Ici encore le texte semble l'exiger, non moins que le contexte. Le témoignage de Jean, en effet, nous est conservé par l'auteur du quatrième évangile, qui, dans le prologue, vient précisément d'insister sur la préexistence éternelle et la divinité du Verbe : nul doute que le témoignage de Jean ne soit rapporté pour corroborer les affirmations du prologue. — 3. *Dernier témoignage de Jean sur la messianité et la filiation divine de Jésus.* — Jésus avait déjà commencé sa vie publique, et ses disciples conféraient déjà un baptême, analogue à celui de Jean, symbole de la conversion nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux. Voir Baptême, t. ii, col. 169, et Jean-Baptiste (*Baptême de*) ci-dessus, col. 646 sq. Et sa renommée commençait à éclipser celle de Jean. Les disciples de ce dernier l'ayant fait remarquer à leur maître, ce fut, pour le précurseur, l'occasion d'un nouveau et splendide témoignage rendu au Christ. Ce témoignage se compose de deux parties, la première attestant la supériorité du Christ, dont Jean n'est que le précurseur, et qui doit croître, alors que le rôle de Jean est de diminuer et de disparaître; la seconde, s'élevant à des hauteurs incomparables et à laquelle il convient de s'arrêter plus longtemps : « Celui qui vient d'en haut, dit Jean, est au-dessus de tous. Celui qui vient de la terre est de la terre et parle de la terre. Ainsi *celui qui vient du ciel est au-dessus de tous.. Et il témoigne de ce qu'il a vu et entendu... Celui qui a reçu son témoignage a attesté que Dieu est véridique car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, parce que ce n'est pas avec mesure que Dieu* [*lui*] *donne l'Esprit. Le Père aime le Fils et il a tout remis entre ses mains. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle; celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui.* » Joa., iii, 31- 36. Toute la théologie johannique sur la divinité du Fils de Dieu incarné se retrouve en ce témoignage. Transcendance de l'Homme-Dieu, relation intime de dépendance vis-à-vis de Dieu et dans la vie divine elle-même ; plénitude de l'inhabitation de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire de la divinité: amour du Père pour le Fils, affirmation de la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour faire son salut : tout, dans les paroles de Jean atteste la divinité du Fils de Dieu qui est Jésus.

Après de tels témoignages en faveur du Messie, Fils de Dieu, comment un doute aurait-il pu subsister dans l'esprit de Jean? Si donc, plus tard, ayant appris dans sa prison les miracles accomplis par Jésus, il envoie deux de ses disciples demander à Jésus s'il est vraiment le Messie, Matth., xi, 2-3; cf. Luc., vii, 19, cette question ne marque pas un doute dans l'esprit de Jean et n'infirme en rien la valeur des témoignages par lui déjà rendus touchant la divinité de Jésus, mais, telle est du moins l'exégèse classique, elle est posée dans l'intérêt des disciples, afin de leur fournir une preuve convaincante de la vraie nature de Jésus et d'affermir leur foi, ébranlée sans doute par leurs rapports avec les pharisiens. Sur les discussions soulevées par le message de Jean, voir D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1923, p. 280-306. — *Conclusion.* — Ainsi donc la révélation de Jésus, Messie et Fils de Dieu, est déjà faite au début du ministère public du Sauveur. Mais ce n'est pas encore une révélation publique : seules, quelques âmes privilégiées en ont été favorisées. La révélation publique, c'est Jésus qui la fera, durant les trois années de son ministère. Il la fera progressivement, de façon à ne pas compromettre sa mission et à ne pas favoriser les conceptions erronées des Juifs, ses contemporains, touchant le royaume messianique, la personne du Messie et ses attributs.

IV. *Manifestation progressive de l'Homme-Dieu dans les synoptiques.* — A partir du baptême, le problème de la messianité et de la filiation divine de Jésus se pose pour les Juifs. Jésus s'appliquera à donner la solution de ce problème selon les lois de l'économie providentielle relative à la révélation du mystère de l'Homme-Dieu. Les conditions intellectuelles, sociales et politiques du peuple juif au temps de Notre-Seigneur, exigeaient, avons-nous dit, une révélation progressive de la qualité de Messie. Semblablement, et même sans tenir compte de cette circonstance, la révélation de l'origine divine ne pouvait se produire d'une façon trop directe et, peut-on dire, trop brutale. « La raison en est, dit M. Lepin, dans la situation même, extraordinaire, inouïe, qui était celle du Sauveur. Mettons-nous bien, en effet, dans la réalité. Représentons-nous le Verbe, vrai Fils de Dieu et vrai Dieu, quittant le sein de son Père céleste, pour se faire homme comme les autres hommes et, au milieu

des hommes, se consacrer à l'œuvre d'enseignement et de salut que nous savons. Quelle situation extraordinairement complexe et délicate! Pouvait-il raisonnablement découvrir, d'une manière trop explicite, son exacte identité? Pouvait-il déclarer, sans détour et sans voile : Je suis en apparence homme comme les autres hommes; en réalité, je suis le Fils de Dieu, éternellement engendré de Dieu, je suis le créateur du ciel et de la terre, je suis Dieu? La situation, peut-on dire, eut été impossible, et, si nous trouvions dans les Évangiles de ces déclarations expresses, nous serions en droit d'en suspecter l'authenticité, tant elles auraient été intempestives et déplacées.... C'est indirectement et progressivement que Jésus a voulu révéler sa dignité messianique; à plus forte raison a-t-il dû agir de la sorte pour ce qui est de sa divinité. Impossible de procéder avec plus de sagesse et plus d'opportunité. Il a insinué et suggéré cette réalité supérieure par toute sa vie : ses œuvres manifestaient une puissance divine; ses discours étaient pleins d'allusions à la transcendance de ses privilèges et de ses pouvoirs, au caractère unique de sa qualité de Fils de Dieu. Pour n'être pas exprimée, en une formule dogmatique, à la manière d'une définition de foi, la divinité proprement dite de sa personne ne s'en laissait pas moins deviner à travers toutes ses déclarations; elle s'en dégageait comme une conclusion théologique certaine et il devait être impossible à ses disciples, surtout après la résurrection et la Pentecôte, de se méprendre sur le véritable sens de sa manifestation. » *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1910, p. 364-365.

Ajoutons, avec le même auteur, que l'enseignement de Jésus touchant sa propre personne, et ses relations avec le Père céleste, sont les déclarations, non du Fils de Dieu uniquement considéré dans sa nature divine, mais du Fils de Dieu incarné. A proprement parler, l'enseignement de Jésus est l'expression humaine de sa pensée humaine et, à ce titre, il tient compte, même en témoignant de la préexistence éternelle et de la divinité du Fils, des conditions concrètes dans lesquelles ce Fils s'est manifesté aux hommes, homme comme eux, par l'incarnation. Ainsi donc, si l'on se rappelle que le Christ devait avoir en face de lui un peuple charnel et aveugle, que le nom de Messie enflammait, mais trompait, que le nom de Fils de Dieu ne pouvait que scandaliser, on comprendra les précautions, les lenteurs, les réserves de l'enseignement du Christ. Avant de montrer la lumière il doit désiller les yeux; avant d'enseigner, il doit convertir. « La prédication du Christ commencera donc par un enseignement moral : il ne propose pas d'abord les mystères du dogme chrétien, sa propre divinité, son unité substantielle avec le Père; mais il prêche l'idéal de la vie chrétienne : l'humilité, la pauvreté, la douceur, le pardon des injures, la religion intérieure qui prie et agit dans le secret; il presse ensuite ses disciples de mettre tout cela en pratique pour ne pas bâtir sur le sable et voir tout l'édifice s'effondrer. D'un mot, il faut faire la vérité pour venir à la lumière. » J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 260. En réalité, la manifestation explicite et formelle de l'Homme-Dieu présuppose déjà les illusions dissipées touchant le royaume de Dieu et la personne du Messie. Et c'est seulement lorsque Jésus aura fait comprendre de quelle nature est le royaume qu'il vient fonder et quel est le vrai caractère de sa dignité messianique, qu'il pourra sagement se révéler comme le Fils de Dieu. Aussi, soit au désert lors de la tentation, soit dans les débuts de sa vie publique, lors des guérisons de possédés, jamais Jésus ne laissera au démon le droit de proclamer sa messianité et sa divinité que cependant l'esprit du mal connaissait ou tout au moins soupçonnait. Marc., I, 32-34. Cf. I, 23-24; III, 11-12; V, 11; Matth., IV, 3, 6; VIII, 29; Luc., IV, 3, 9, 33-34, 41; VIII, 28. Sur la valeur du témoignage des démons, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXIV, a. 1, ad 4um.

Sans doute, la prédication de Jésus dans le début de son ministère est semblable à celle de Jean-Baptiste : « Le temps est accompli, et le royaume de Dieu est proche; convertissez-vous et croyez à l'Évangile. » Marc., I, 15. Mais la conversion des âmes, Jésus la préparera tout d'abord par les bienfaits qu'il se plaira à répandre autour de lui : « il a passé, en faisant le bien, et en guérissant tous ceux qui étaient asservis par le diable. » Act., X, 38. Dès le début du ministère du Sauveur apparaît la vérité de la progression signalée au ỳ. 1 des Actes des Apôtres : *facere et docere*, faire le bien, d'abord; enseigner, ensuite. C'est en guérissant les corps que Jésus atteint les âmes et les purifie. Aussi estimons-nous que le théologien, étudiant la manifestation implicite de l'Homme-Dieu dans l'Évangile, doit le chercher tout d'abord dans les miracles du Sauveur, avant de la trouver dans son enseignement général.

1º *Manifestation de l'Homme-Dieu par les miracles.* — Nous n'avons pas à nous appesantir sur la définition, la transcendance, la valeur démonstrative du miracle en faveur de la vérité révélée. Voir MIRACLE. Il reste entendu que pour les contemporains de Jésus comme pour les hommes de tous les temps, les miracles ont été « des signes très certains de la révélation, accommodés à l'intelligence de tous. » Conc. Vatic., sess. III, c. 1, Denzinger-Bannwart, n. 1793. Mais la plupart des miracles du Christ furent accomplis, moins pour corroborer une révélation déjà faite, que pour prédisposer les esprits à la révélation à venir. Et c'est sous cet aspect que nous trouvons dans les miracles de Jésus une première manifestation, encore implicite, de son rôle messianique et de son origine divine. Aussi bien, en établissant la liste des miracles du Sauveur, on peut constater que si Jésus multiplie ses miracles pendant toutes les périodes de sa vie publique sans exception, ils furent toutefois plus nombreux pendant la première partie de son ministère public. L. Cl. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, s. d. (1909), t. I, p. 27. C'est là une première indication de la vérité de notre thèse, à savoir que les miracles préparèrent d'abord la révélation avant de l'authentiquer. Une autre indication de la même vérité, c'est que les prodiges de Notre-Seigneur ne furent jamais accomplis dans l'unique intention de jeter les hommes dans l'admiration et de faire éclater la puissance divine; mais tous, à part une ou deux exceptions (la malédiction du figuier stérile, par exemple), furent des œuvres de miséricorde, manifestations de la bonté et de l'amour du divin Maître, qui voulait, autant qu'il dépendait de lui, alléger les souffrances physiques et morales de l'humanité. La pitié est un sentiment habituel du cœur de Jésus; voir col. 1162. Et c'est sous l'influence de ce sentiment que beaucoup de miracles furent accomplis. Matth., XIV, 14; cf. Marc., VI, 34; Matth., XV, 32; cf. Marc., VIII, 2; Matth., XX, 34; Marc. I, 41; Luc., VII, 13, etc. Et par ces œuvres de miséricorde, Jésus entendait s'attacher les cœurs et les esprits.

1. *Réalité des miracles du Christ.* — Jésus devait opérer des miracles. Le Messie attendu des Juifs avec tant d'ardeur, devait être, d'après les prophéties elles-mêmes, un être surhumain, possédant le pouvoir d'accomplir des merveilles éclatantes. Cf. Is., XXXV, 5-6; XLIII, 8, etc. Aucun juif n'aurait accepté un Messie qui n'eût pas été thaumaturge. Il fallait donc que sur ce point, Jésus réalisât les prédictions des prophètes et répondit aux légitimes attentes de ses compatriotes. Mais il devait à la vérité messianique de ne point

laisser s'égarer l'opinion des Juifs, qui réclamaient un Messie politique, conquérant, restaurateur du royaume temporel d'Israël. Les miracles de Jésus ne devaient pas servir à entretenir le peuple juif dans les illusions et les erreurs qu'il nourrisait depuis longtemps sur le messianisme.

Que Jésus ait opéré de nombreux prodiges, le fait n'est pas douteux. Les récits évangéliques sont remplis des faits miraculeux attribués par leurs auteurs au Sauveur, et, d'une façon générale, ils en affirment l'existence. Marc., I, 32-34; cf. Matth., VIII, 16-17; Luc., IV, 40-41; Matth., IV, 20-24; cf. Marc., II, 7-12; Luc., VI, 17-19; Luc., V, 15; VII, 21; VIII, 2; cf. Matth., XI, 4-5; Marc., VI, 54-56; cf. Matth., XIX, 35-36; XV, 29-31; cf. Marc., VII, 37; Matth., XIX, 2; XXI, 14; Joa., II, 23; IV, 48; VII, 31; XI, 47; XII, 37; XX, 30, etc. Des formules générales contenues dans ces textes, il apparaît bien que les miracles s'échappaient en grand nombre des mains divines et bienfaisantes du Sauveur. De plus, les écrivains sacrés ont donné aux miracles de Jésus des noms qui marquent bien leur caractère surnaturel. Ce sont des prodiges, τέρατα; encore que ce nom soit commun aux miracles de Jésus et aux prodiges des faux prophètes, Matth., XXIV, 24; Marc., XIII, 22, cependant, pour désigner spécialement les miracles du Sauveur, il est accompagné d'autres qualificatifs qui excluent l'idée d'un pur prodige, uniquement destiné à éblouir les foules. Matth., IV, 24; Marc., XIII, 12; cf. Joa., IV, 48. Ce sont des faits merveilleux, θαυμάσια, Matth., XXI, 15; des faits étranges, παράδοξα. Luc., V, 26. Les miracles de Jésus reçoivent aussi le nom de δυνάμεις, forces, parce qu'ils manifestent une puissance supérieure à celle des hommes. Matth., XI, 20, 21, 23; XIII, 54, 58; XIV, 2; Marc., VI, 2, 5, 14; IX, 39 (Vulg., 38); Luc., X, 13; XIX, 37. Ce sont aussi des signes, σημεῖα, à cause de leur relation avec la vocation messianique de Jésus, qui se trouve être par eux prouvée et comme contresignée. C'est surtout chez saint Jean qu'on trouve cette expression, II, 11, 18, 23; III, 2; IV, 48, 54; VI, 2, 14, 26, 30; VII, 31; IX, 16; X, 41; XI, 47; XII, 18, 37; XX, 30, bien qu'on la rencontre déjà assez fréquemment chez les synoptiques. Matth., XII, 38, 39; XVI, 1, 4; Marc., VIII, 11, 12; XVI, 17, 20; Luc., XI, 16, 29, 30; XXIII, 8. Saint Jean emploiera une autre expression, qui lui est favorite, ἔργα, les œuvres, expression pleine de profondeur, car elle semble supposer qu'en Jésus-Christ le miracle est la forme naturelle de l'activité. Joa., V, 20, 36; VII, 3, 21; IX, 3, 4; X, 25, 32, 37, 38; XI, 12; XV, 24, etc.

Parmi les miracles opérés par Jésus en personne les évangélistes en ont relevé, en particulier, un certain nombre. M. T. H. Wright, dans Hastings, *Dictionary of Christ and the Gospels*, Londres, 1908, t. II, p. 189, énumère, d'après les évangiles 41 miracles distincts; M. Fillion, *op. cit.*, p. 25-27, n'en compte que 39. Et la vérité historique de ces miracles apparaît démontrée avec la dernière évidence. — *a*) Tout d'abord, il ne saurait être question d'interpolation, à une date postérieure, des récits miraculeux dans les évangiles. Bien que l'authenticité de ces récits soit implicitement démontrée dans l'authenticité générale des évangiles, elle apparaît très certainement du fait que deux et même trois évangélistes ont rapporté simultanément les miracles les moins « acceptables » à la raison humaine : la résurrection de la fille de Jaïre, les deux multiplications des pains, la guérison des aveugles de Jéricho, par exemple. « La distribution de la matière miraculeuse, dit fort justement le P. de Grandmaison, n'est pas celle qu'on attendrait d'une interpolation postérieure. Dans cette hypothèse, en effet, le merveilleux devrait remplir les parties les moins attestées de l'histoire évangélique, introduit là tardivement, moyennant des traditions particulières, accueillies par l'un ou l'autre des narrateurs. Dans le double et, à plus forte raison, le triple récit, on ne devrait guère trouver que les miracles plus aisément « acceptables » : guérisons de paralytiques, exorcismes, etc. Ces prévisions sont celles-là même (nous le verrons) qui guident nos adversaires dans leur étude de l'élément miraculeux impliqué par les documents chrétiens primitifs. Mais les faits déjouent ces calculs aprioristiques : au lieu d'affleurer çà et là, à la façon de blocs erratiques, déposés par une coulée géologique récente à la surface des récits, les prodiges les plus inouïs, les plus « impossibles », saturent également la double, la triple synopse. » *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, col. 1448. — *b*) Ensuite, les récits miraculeux ne laissent rien à désirer au point de vue de la critique; les néo-critiques ne trouvent aucun argument tiré de l'examen des textes pour nier la vérité historique des miracles du Sauveur : aucun désaccord dans les mss.; variantes textuelles insignifiantes; clarté parfaite de la narration; ils sont entièrement irréprochables. — *c*) La comparaison des miracles de Jésus dans les évangiles canoniques et des miracles attribués à Jésus par les apocryphes, est une nouvelle preuve de la vérité historique des premiers. Les apocryphes nous servent du brillant, du clinquant, du merveilleux pur et simple, parfois accompli contrairement aux règles de la convenance, de la justice et de la charité. Dans les miracles authentiques du Sauveur, il règne une convenance, une dignité parfaite; et tous servent à mettre en relief la mission de Jésus. Cette opposition fondamentale est une marque de la réalité et de la crédibilité des miracles évangéliques. Cf. Fillion, *op. cit.*, c. IX, § 2. — *d*) Mais la preuve décisive, c'est qu'il est impossible d'écarter les récits miraculeux, sans mutiler les évangiles et sans les transformer d'une manière essentielle. Ils sont inséparables de l'histoire de Jésus; l'image de Jésus, telle que nous la dépeignent les évangélistes, est comme sa tunique sans couture : il faut la prendre telle qu'elle est, avec les miracles, ou la rejeter tout entière. Les miracles sont supposés à chaque instant par les circonstances, les particularités, les enseignements les plus incontestables de l'évangile. C'est par les miracles que s'explique la foi qui entraîna les apôtres vers Jésus : saint Jean le fait remarquer à maintes reprises, II, 11; III, 2; VII, 31; XII, 9-11; mais les synoptiques ont noté eux aussi cette impression des prodiges de Jésus sur les Douze. Marc., IV, 40; Matth., XIV, 33. C'est par les miracles que s'explique l'enthousiasme et l'émotion des foules qui suivent Jésus, ou le recherchent, avides d'entendre sa parole et de recevoir ses bienfaits; voir quelques textes, Marc., I, 28, 45; VII, 36-37; Matth., IX, 8, 31, 33; XII, 23; XV, 31; Luc., IV, 37, 40, 42; V, 15; VII, 17; VIII, 39; XI, 14, etc. C'est à cause des miracles que les ennemis de Jésus sont piqués de curiosité, Matth., XII, 38; XIV, 1-2, ou dévorés d'envie, Joa., XI, 47, 48. Et enfin, souvent Jésus donnait à ses disciples, ou aux foules, ou à ses adversaires, des leçons pratiques en prenant pour occasion quelque prodige qu'il venait d'accomplir. Personne ne révoque en doute la leçon; pourquoi révoquer en doute le miracle qui en fut l'occasion? Cf. Matth., XII, 10-13; 22-24; X, 1-8; Joa., VI, 26, etc. Le pouvoir de thaumaturge de Jésus est reconnu formellement par les apôtres qui furent témoins de sa carrière et fait partie intégrante de la tradition chrétienne primitive; cf. Act., II, 22, 23; X, 37-39; Joa., XXI, 25. Il faut donc conclure avec Harnack, en étendant toutefois son assertion *à tous* les miracles rapportés par l'évangile : « Les miracles ne se laissent pas éliminer des récits évangéliques, sans qu'on détruise ces récits jusqu'à la base. » *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 64.

La difficulté soulevée par certains néo-critiques, relativement à l'absence de tel récit miraculeux dans l'un ou l'autre évangile, n'est pas une difficulté sérieuse : aucun évangéliste n'a voulu être complet, et l'absence de tel récit chez l'un ou chez l'autre prouve au contraire l'indépendance, c'est-à-dire la véracité des auteurs inspirés. D'ailleurs sur 39 miracles, treize sont communs à trois évangélistes au moins (un est raconté par les quatre); vingt sont particuliers à l'un ou à l'autre et six sont rapportés par deux évangiles. Cette grande variété et ces accords fréquents marquent à la fois la véracité et l'indépendance des auteurs inspirés. Cf. Fillion, *op. cit.*, p. 28-30.

Ajoutons enfin, en descendant dans le détail des miracles du Sauveur, que si, d'une part, le Sauveur s'est constamment refusé à faire des miracles de pure puissance, de ces prodiges qui manifestent une force inconsciente sans frein, ni règle, ni but, cf. Marc., VIII, 12; Joa., IV, 48, si, d'autre part, il a souvent refusé d'accomplir des miracles là où il était accueilli avec incrédulité, Marc., VI, 5, 6; Matth., XIII, 58, qu'enfin si Jésus a voulu fréquemment limiter la divulgation des faits merveilleux par lui accomplis, Marc., I, 44; V, 43, afin de garder à sa manifestation parmi les hommes la marche progressive et sagement réglée qu'il avait décidé de lui imposer, « cette discrétion, ces limitations, — non imposées *du dehors* et aveu de faiblesse, mais imposées *du dedans* et marque de sagesse : les textes les plus clairs en témoignent : Matth., IV, 3 sq.; XXVI, 53 — confèrent aux miracles du Christ un caractère unique, et aux récits qui les relatent un cachet d'historicité hors ligne. C'est le propre en effet des embellissements postérieurs et des enthousiasmes irréfléchis d'ajouter en ce genre, de surenchérir, de chercher le frappant, l'extraordinaire, l'inouï. Les miracles de Jésus, tels que nous les présentent les évangiles, sont au contraire tellement maîtrisés, tellement spirituels, tellement *mortifiés*, pour ainsi dire, qu'ils interprètent la vie et l'enseignement du Maître sans les tirer pour autant de l'histoire, du réel, de tout ce que nous savons par ailleurs du prédicateur et du saint de Dieu. » L. de Grandmaison, *art. cité*, col. 1456.

2. *La valeur des miracles de Jésus, comme signes de sa mission messianique.* — Que les miracles de Jésus aient servi à prédisposer les cœurs et les esprits de ses contemporains à accepter la personne et les enseignements du Sauveur, ou bien, en modifiant quelque peu la formule, qu'ils demeurent aujourd'hui encore de solides et convaincants motifs de crédibilité en faveur de la révélation inaugurée par Jésus, — ils ont dû, en toute hypothèse, être accomplis en une connexion manifeste, implicite ou explicite avec la personne, l'enseignement, la mission du Verbe incarné. Implicitement, cette connexion existe chaque fois que le miracle sert à glorifier Jésus (par exemple : la voix du ciel entendue au baptême et à la transfiguration, et surtout, la résurrection), ou encore chaque fois que le miracle est la récompense accordée à la foi ou la confiance en Jésus (par exemple, la guérison du serviteur du centurion, Matth., VIII, 5 sq.; la guérison des aveugles de Jéricho, Matth., XX, 29; la guérison de la Chananéenne, Matth., XV, 22 sq; cf. Matth., VII, 2; VIII, 25; IX, 18; 27; XIV, 28; XX, 30; Marc., VII, 25-28; IX, 16-23; Luc., IV, 38; Joa., II, 3; IV, 46-54). Explicitement, cette connexion est proclamée par Jésus lui-même : la guérison du paralytique est accordée pour confirmer l'existence en Jésus du pouvoir de remettre les péchés, Marc., II, 9-10; les messagers de Jean-Baptiste sont instruits de la mission messianique du Sauveur par l'accomplissement des prodiges opérés par Jésus, Luc., VII, 18-21; Jésus obtient de Dieu la résurrection de Lazare « afin, dit-il, qu'ils croient que vous m'avez envoyé. » Joa., XI, 41-43. Et cette dernière formule revient à plusieurs reprises sous la plume du quatrième évangéliste. Joa., V, 36; X, 25; XIV, 12; XV, 24; XX, 30. En réalité tous les contemporains de Jésus, amis ou ennemis, sont d'accord sur le fait de cette connexion : voir les textes, Matth., XII, 13; XXIV, 54; Joa., III, 2; IV, 43; VI, 14; VII, 31; IX, 16 33; XI, 45; XII, 11, etc.

Mais ces prodiges attestent-ils vraiment l'intervention de la puissance *divine?* Sont-ils vraiment des prodiges tels que *Dieu seul* les puisse accomplir? Et Jésus se montra-t-il, soit comme objet, soit comme instrument, digne de cette intervention de Dieu? Les contemporains du Messie ne se sont peut-être pas posés, sous une forme aussi précise, cette double question, dont la solution achève de déterminer la valeur des miracles de Jésus comme signes de sa mission. Ils ont simplement subi l'attrait produit sur leur cœur et leur intelligence par les multiples bienfaits du Maître, sans apercevoir tout d'abord clairement le terme auquel Jésus les voulait amener. Voilà pourquoi le théologien qui cherche avant tout à retrouver dans l'Évangile la figure historique du Christ, doit logiquement situer les miracles accomplis par ce dernier — du moins ceux qui ont précédé sa passion — dans le cadre de la manifestation progressive et pleine d'« économie » de la mission messianique et de la filiation divine. Toutefois, si nous voulons, avec l'apologiste des temps postérieurs à Jésus-Christ, analyser jusque dans ses derniers éléments cette force attractive, inhérente aux miracles de Jésus, et dont les contemporains de Jésus ont subi l'influence, il nous faut arriver à cette double constatation : que les miracles opérés par Jésus sont tels, que Dieu seul les pouvait accomplir; et que Jésus, dans l'accomplissement de sa mission, s'est montré constamment digne de l'intervention divine dont il était d'ailleurs lui-même le digne instrument.

a) Circonstances où se produisent les miracles. — Malgré les sages limitations que Jésus apporta dans l'accomplissement de ses miracles, il y a, parmi les « œuvres » du Sauveur une variété considérable, dans laquelle nous devons admirer les effets de la toute-puissance divine. Quelle que soit la formule de classification adoptée pour les miracles du Sauveur, il est hors de doute, que les miracles de création, tels que le changement de l'eau en vin et la multiplication des pains, les miracles de suspension des lois de la nature, tels que la pêche miraculeuse, l'apaisement soudain de la tempête, la marche de Jésus sur les eaux, et, à plus forte raison, les miracles de résurrection de morts, mettent en évidence l'intervention de la puissance divine. Le sens obvie du texte, pas plus que le caractère du Sauveur ne supporteraient une explication tirée de l'emploi de la supercherie. L'illusion n'est pas plus admissible, lorsqu'il s'agit de phénomènes naturels incontestables et vus par de nombreux témoins. Voilà, en bref, ce que suggère la lecture impartiale des textes. Nous verrons à la fin de l'article que les néo-critiques ont voulu y trouver tout autre chose. Leurs négations sont plus vives encore, lorsqu'il s'agit des miracles de guérisons, guérisons psychiques : expulsion des démons; guérisons corporelles : santé rendue aux malades, tous miracles qu'ils prétendent expliquer par le seul jeu des forces naturelles. L'apologétique catholique démontre le caractère vraiment surnaturel des guérisons psychiques et corporelles accomplies par Jésus, sans toutefois se prononcer d'une façon catégorique et absolue sur la nature de chacun des cas énoncés, dans l'évangile, comme appartenant à la catégorie des possessions diaboliques. Le but de cet article théologique n'est point d'entrer dans le détail de ces discussions et de cette démonstration.

On se reportera, sur ce point, aux ouvrages spéciaux. J. Smit, *De dæmoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913, p. 146-172; de Grandmaison, *art. cité*, col. 1457-1469; L. Cl. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, t. II, en entier. Notons simplement quelques conclusions indiscutables.

a. En ce qui concerne les expulsions de démons, il faut reconnaître que les quatre cas de possession nommément désignés dans l'Évangile, Marc., I, 23-28; cf. Luc., IV, 33-37; Matth., VIII, 20-34; cf. Marc., V, 1-20, et Luc, VIII, 26-39; Matth., XV, 21-28; cf. Marc., VII, 24-30; Matth., XVII, 14-21; cf. Marc., IX, 18-29 et Luc., IX, 37-42, supposent la réalité de l'expulsion du démon. D'ailleurs Jésus délègue le pouvoir de guérir et d'exorciser, Marc., III, 15; VI, 7; et lui-même est venu sur terre détruire les œuvres du diable, I. Joa., III, 9. La lutte entre Jésus et le démon, symbolisée par l'antagonisme de la lumière et des ténèbres, du royaume de Dieu et du royaume du prince de ce monde, des serviteurs du roi (messianique) et des serviteurs de ce monde, ne s'explique que par l'existence très réelle et très personnelle d'esprits, malins ou impurs, exerçant leur activité visible dans le corps et par la voix de certains hommes. Que toutes sortes de maladies psychiques aient pu être, au temps du Christ, rangées parmi les possessions diaboliques, la chose n'est pas impossible. Sous l'influence des superstitions étrangères, les Juifs ont pu exagérer singulièrement l'étendue de ce mal et le nombre des cas qui en relèvent. Toutefois, ce n'est pas une raison pour nier *a priori* les guérisons de possédés. Les exorcismes des démons, à l'aide de procédés superstitieux ou magiques, existaient à coup sûr et Jésus y fait allusion. Matth., XII, 27. Et l'hypothèse d'un démonisme purement apparent est la plupart du temps exclue par les formules employées dans les récits évangéliques, par l'attitude et le langage même du Sauveur. Les unes et les autres ne sauraient se comprendre sans l'action ou la présence des esprits malins et impurs. De plus la simplicité, la rapidité, la stabilité, la durée de ces guérisons psychiques, non moins que leur portée spirituelle et religieuse en démontrent le caractère miraculeux et surnaturel. L. Cl. Fillion, *op. cit.*, t. II, p. 240-261; H. Lesêtre, art. *Démoniaques*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1374 sq.; L. de Grandmaison, *art. cité*, col. 1460-1464.

b. En ce qui concerne les guérisons corporelles, plusieurs constatations s'imposent à la seule lecture des textes sacrés. — C'est d'abord la *multiplicité* des guérisons de ce genre, Matth., IV, 23-24; VIII, 16-17; XIV, 35; XV, 30-31; XXI, 14; Marc., I, 32-34; V, 10; VI, 54-56; Luc., IV, 40; V, 17; IX, 11; Joa., VI, 2, etc. C'est ensuite la *variété* des maladies guéries : les vingt cas spéciaux rapportés par les évangélistes comprennent des infirmités multiples, fièvre, lèpre, paralysie totale et partielle, hémorragie d'un genre particulier, cécité, surdité, mutisme, hydropisie, blessures, etc., quelques-unes réputées incurables ou très difficilement guérissables ou même mettant le patient en péril imminent de mort. — Notons de plus que les *procédés* employés par Notre-Seigneur pour guérir les malades n'avaient aucune relation directe, aucune analogie naturelle avec les résultats produits. « Souvent, il se contentait d'une parole, qui exprimait son intention d'accomplir la guérison. Matth., VIII, 13; XII, 13; Marc., II, 11; Joa., V, 8, etc. Fréquemment aussi, il imposait les mains aux infirmes, Marc., VI, 5; VII, 32; Luc., IV, 40; XIII, 13; ou bien, il les touchait doucement, prenant parfois l'organe malade comme objet de ce contact salutaire. Matth., VIII, 3, 14, 15; IX, 29; XX, 34; Marc., I, 41; Luc., XIV, 4; XXII, 51. Il lui arrivait parfois de lever les yeux au ciel, en signe de prière. Marc., VII, 34. En deux circonstances, il mit un peu de salive sur la langue d'un muet, Marc., VIII, 23, et sur les yeux d'un aveugle. Joa., IX, 6. En tous ces procédés, point de remèdes proprement dits. L'onction d'huile, par laquelle les apôtres, au nom du Christ, guérissaient les malades, Marc., VI, 13, n'était pas davantage un remède. Tous ces procédés sont des symboles, et rien de plus, physiquement incapables, par eux-mêmes, de produire la santé. Ainsi l'imposition des mains, dont usa si souvent le Sauveur, ne faisait que manifester la communication du bienfait surnaturel accordé par Jésus aux malades. Cf. Marc., V, 23; VI, 5; VII, 32; VIII, 22; Luc., IV, 30. Le contact de Jésus n'était qu'un symbole de la « vertu » qui s'échappait de lui, Luc., VI, 19; VIII, 46; Marc., V, 30, et les malades y recouraient fréquemment. Marc., III, 10; VI, 56; Matth., XIV, 36. Cette vertu, δύναμις, « force », n'est pas autre chose que le pouvoir d'opérer des guérisons miraculeuses; saint Luc, d'ailleurs, emploie volontiers le substantif δύναμις en ce sens. Luc., V, 17; VI, 19; VIII, 46; IX, 1; Act., III, 12; IV, 7; VI, 8. — Soulignons ensuite le *caractère instantané et, en même temps, complet* de ces guérisons. Instantanéité. Marc., I, 31, 42; Luc., VIII, 44; XIII, 13; Matth., VIII, 13; Joa., IV, 50-53; V, 9; IX, 6. « D'une manière régulière, les évangiles représentent comme immédiat, comme réel et point illusoire, l'effet de la parole ou de l'attouchement » de Jésus. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1872, t. II, p. 153-154. Une seule exception, celle de l'aveugle de Bethsaïda, Marc., VIII, 22-26; la lenteur et les progrès de cette guérison devant aider au développement de la foi chez ce malade. — Il est inutile d'insister sur le caractère intégral de ces guérisons, qui sont complètes et sans retour de la maladie. — Rappelons enfin que ces faits sont *attestés* de manière à satisfaire toute critique. La simplicité des récits non moins que la publicité des miracles (lesquels eurent tous lieu devant plusieurs témoins et quelquefois devant les foules nombreuses, Matth., IV, 24-25; VIII, 16-17; Marc., II, 2-4; III, 3; IX, 10; Luc., V, 18-19; VI, 19, etc.) témoignent de leur vérité historique. Et puisque d'autre part, ils nous apparaissent comme humainement inexplicables, il faut en conclure que Jésus les accomplissait par la force de la puissance divine.

c. Les miracles et la foi. — La foi joue un certain rôle dans les guérisons opérées par Jésus-Christ : il importe de préciser, à l'aide du texte évangélique, le sens et la portée de ce rôle, que nous trouverons très dénaturé par les rationalistes et les néo-critiques. Souvent Jésus exige des malades la foi, comme une condition préalable nécessaire à leur guérison, Matth., IX, 28-29; Marc., V, 36; IX, 22; Luc., VIII, 50; Joa., V, 6, ou tout au moins il se propose, en les guérissant, de faire naître la foi dans leur âme. Marc., VII, 32-35; VIII, 22-26; Joa., IX, 5-7. La foi anime les malades ou les personnes qui les amènent à Jésus : le paralytique de Capharnaüm, Matth., IX, 2; Marc., II, 3-5; Luc., V, 18-19; le centurion, Matth., VIII, 5-10; Luc., VII, 1-9; l'hémorrhoïsse, Marc., V, 28; la Chananéenne, Matth., XV, 22-28; Marc., VII, 25-29; les foules elles-mêmes qui « jettent aux pieds » du Sauveur leurs malades. Cf. Matth., IV, 28; XV, 30; Marc., III, 10; Luc., VI, 18, etc. Et Jésus loue la foi qui les anime. Matth., IX, 22-23; cf. Marc., V, 34; Luc., VIII, 48; XVII, 19; XVIII, 41-42. Réciproquement, l'absence de foi attriste l'âme de Jésus, Matth., XVII, 16-17; cf. Marc., IX, 18 et Luc., IX, 41; Luc., VIII, 25, cf. Matth., VIII, 26 et Marc., IV, 40; Matth., XIV, 31; Joa., IV, 48, et, précisément, parce que les habitants de Nazareth se montrèrent particulièrement incrédules vis-à-vis de Jésus, « il ne fit pas là beaucoup de miracles à cause de leur incrédulité. » Matth., XIII, 58, cf. Marc., VI, 5-6. Il n'apparaît nullement par là que la foi des malades ou de leurs répon-

dants était une *cause* de la puissance miraculeuse de Jésus : les pouvoirs de Jésus étaient partout les mêmes, car ce sont des pouvoirs divins, totalement indépendants des volontés et des circonstances humaines. Mais les guérisons étant des actes moraux, Jésus exige dans les malades des dispositions morales. Si, par les prodiges, il ne pouvait atteindre le but spirituel et moral qu'il se proposait, il se refusait à les accomplir. La foi des malades n'est donc pas la cause de leur guérison par Jésus, mais une simple *condition morale* dont la haute convenance ne saurait échapper à quiconque prend l'Évangile tel qu'il nous est présenté, c'est-à-dire en considérant Jésus-Christ comme le vrai Fils de Dieu auquel il faut croire pour être sauvé. La cause efficiente des guérisons reste la puissance communiquée par Dieu au Sauveur.

b) Le thaumaturge considéré en lui-même. — Dans l'accomplissement de sa mission, Jésus s'est constamment montré digne de l'intervention divine dont il était le digne instrument. *a.* Jésus est *l'instrument de Dieu :* c'est lui-même qui l'affirme, en réfutant l'invraisemblable allégation des pharisiens mettant au compte de Beelzebub et des esprits malins certains miracles du Sauveur. Matth., XII, 24 sq.; cf. Marc., III, 24 sq.; Luc., XI, 15 sq.; Joa., VIII, 48. Jésus est l'ennemi né du démon : tout ce qu'il fait est pour l'honneur et la gloire de Dieu, son Père. La théologie aura à préciser la nature des relations qui unissent Jésus à Dieu dans la manifestation extérieure de sa puissance thaumaturgique. Nous n'avons ici qu'à relever les traits que nous fournissent les évangiles. Deux séries parallèles de textes s'offrent à nous, ceux où il apparaît que Jésus opère des miracles de sa propre autorité : c'est sa volonté qui est la cause efficiente du prodige. Matth., VIII, 2-3; Marc., I, 40-41; Luc., V, 12-13; cf. Luc., VII, 14. Les démons comprenaient bien que Jésus agissait d'autorité : les paroles de la tentation le supposent expressément; Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9; et la foule, témoin de guérisons et délivrances merveilleuses ne l'entendait pas autrement : « Quelle parole est celle-ci? Car il commande avec autorité et avec puissance aux esprits impurs, et ils s'en vont. » Luc., IV, 36. Cependant une autre série de textes nous laisse voir que Jésus chassait les démons « par l'esprit », « par le doigt » de Dieu, Matth., XII, 28; Luc., XI, 20; il lève les yeux au ciel avant de rendre l'ouïe et la vue à un sourd-muet, Marc., VII, 34; avant de multiplier les pains et le poisson, Matth., XIV, 19; Marc., VI, 41; Luc., IX, 16; ou bien, avant de ressusciter Lazare, il remercie Dieu d'avoir exaucé la prière qu'il lui avait adressée au sujet de son ami. Joa., XI, 41. Et, suivant l'impulsion donnée par le Sauveur, les foules rendent parfois grâces à Dieu, à l'occasion des miracles accomplis par Jésus. Matth., XV, 31; Luc., XVIII, 43, etc. Ces deux points de vue ne sont pas contradictoires : le dogme de l'union hypostatique en résout facilement l'antinomie apparente, en distinguant en Jésus la divinité et l'humanité, la divinité agissant comme cause principale, l'humanité agissant comme instrument. Lorsque Jésus permet que les miracles s'accomplissent au contact de son humanité (imposition des mains, Marc., VI, 5; Luc., XIII, 13; toucher, Matth., VIII, 15; IX, 29; XIV, 36; Marc., III, 10; Luc., VI, 19, etc.; simple frôlement du corps, Matth., IX, 20-21; Marc., V, 27-30; Luc., VIII, 45-46), c'est pour affirmer ce caractère instrumental de son humanité dans l'accomplissement des miracles. Et la foule reconnaissait qu'il « sortait de lui une vertu qui guérissait » les malades. Luc., VI, 19.

b. L'action thaumaturgique, telle qu'elle apparaît en Notre-Seigneur, est tout à fait *digne de Dieu,* soit qu'on la rapporte directement à Dieu, soit qu'on l'attribue à l'instrument qu'était l'humanité du Sauveur. A plusieurs reprises déjà nous avons eu l'occasion de signaler le caractère « spirituel » et « moral » des miracles du Maître; nul désir d'ostentation, nulle manifestation d'égoïsme n'y apparaît. Dans la presque totalité de ces miracles, la haute sainteté de Jésus resplendit par le but moral et spirituel qui est nettement poursuivi par lui. A peine pourrait-on citer un ou deux cas d'apparence contraire ; d'apparence, disons-nous, car, en réalité, le but moral existe. La perte, pour leurs propriétaires, des pourceaux dans le corps desquels s'étaient enfuis les démons expulsés par Jésus, ne soulève pas, au point de vue de la justice, une difficulté telle, qu'on ne puisse y trouver d'excellentes et plausibles solutions. « Il est des cas, dit le protestant Godet, où le pouvoir, par sa nature même, garantit le droit. » F. Godet, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc,* Neuchâtel, 1872, 2e édit., t. I, p. 483. Quant à la prétendue colère de Jésus, inspiratrice du miracle du figuier desséché, Marc., XI, 13 sq. (outre que ce sentiment passionnel a pu exister légitimement en Jésus, voir col. 1330) elle n'enlève rien de la portée morale de l'acte du Sauveur, portée mise en vif relief par Bossuet, *Méditations sur l'Évangile,* dernière semaine, 20e jour. En réalité, les miracles de Jésus sont un enseignement comme sa prédication orale : *habent enim (miracula), si intelligantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est.* S. Augustin, *Tract. in Joannem,* tract. XXIV, c. II, *P. L.,* t .XXXV, col. 1593. Cet enseignement, contenu dans les faits miraculeux, saint Jean saura le dégager parfois dans son évangile spirituel : la guérison de l'aveugle-né nous fait mieux connaître Jésus, lumière du monde; la résurrection de Lazare nous montre en Jésus, la résurrection et la vie. Très rarement cette interprétation existe chez les synoptiques, quoiqu'on la puisse déjà trouver dans Luc., V, 10, à propos de la pêche miraculeuse : « Désormais tu seras pêcheur d'hommes. » Puissances, δυνάμεις, parce qu'ils ne peuvent être accomplis que par Dieu ou au nom de Dieu, les miracles de Jésus sont donc encore signes, σημεῖα, de réalités plus hautes, de vérités plus sublimes, se rattachant à la prédication du Messie. Ils sont le symbole de l'œuvre spirituelle de Jésus; ils sont déjà le « royaume de Dieu » en actes. Cf. L. de Grandmaison, *op. cit.,* col. 1469-1470.

3. *Influence des miracles sur ceux qui en furent témoins, relativement à la révélation du Messie, Fils de Dieu.* — Cette analyse nous fait conclure avec Bossuet : « Tout se tient en la personne de Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, ses miracles. La même vérité y reluit partout; tout concourt à y faire voir le Maître du genre humain et le modèle de la perfection. » *Discours sur l'histoire universelle,* part. II, c. XIX. En soulageant les misères du corps, Notre-Seigneur se propose un but plus élevé, spirituel. Et l'étude de la pensée du Christ dans l'Évangile nous amène à conclure, avec saint Thomas d'Aquin, que le Verbe incarné est venu « afin de faire des miracles, pour l'utilité des hommes, principalement en ce qui regarde le salut des âmes. » *Sum. theol.,* IIIa, q. XLIV, a. 1, ad 4um. Mais pour découvrir ici pleinement la pensée du Maître, il nous faudra recourir tout aussi bien au quatrième évangile qu'aux synoptiques.

a) Le but que se propose Jésus est défini à plusieurs reprises. « Les « œuvres » que je fais rendent de moi le témoignage que c'est le Père qui m'a envoyé. » Joa., V, 36. Le Messie, dans l'idée que s'en faisait les Juifs, devait prouver sa mission par des prodiges. Joa., VII, 31. Jésus se propose donc, avant tout, de révéler par ses « œuvres » la légitimité de sa mission, c'est-à-dire de *se révéler lui-même comme le Messie.* C'est ainsi, nous l'avons déjà vu, cf. col. 1186, qu'il se révèle aux disciples de Jean hésitants, et envoyés vers lui par le

précurseur, comme le Messie réalisant par ses miracles les prophéties d'Isaïe. Luc., VII, 18-22; Matth., XI, 2-8; cf. Is., XXXV, 4-5; LXI, 1-2. S'il chasse les démons c'est que « le royaume de Dieu est déjà venu. » Matth., XII, 28; Luc., XI, 20. Aux Juifs qui lui demandent de déclarer nettement s'il est le Christ, Jésus répond par le témoignage de ses œuvres. Joa., X, 24-25; cf. 37-38 et V, 36. La résurrection de Lazare a pour but de faire glorifier le Fils de Dieu, Joa., XI, 4, et de provoquer la foi en Jésus, V. 15, 41-42. Les apôtres sont repris par le Maître de ne pas assez croire en lui, malgré les miracles dont ils ont été les témoins, Matth., XVI, 6-12; Marc., VIII, 14-21, et les Juifs sont sans excuses de leur péché d'incrédulité et de haine, à cause des œuvres accomplies par Jésus, « œuvres que nul autre n'a faites. » Joa., XV, 22-24.

b) L'effet produit dans les foules et sur les disciples, c'est la foi, c'est-à-dire la confiance en sa personne, sinon la croyance en sa messianité et sa divine filiation. On trouvera les différentes nuances de cette « foi » encore mal définie, dans les textes de l'évangile : « Ses disciples crurent en lui. » Joa., II, 11; « beaucoup crurent en son nom, » II, 23; l'officier royal, après la guérison de son fils, « crut en (Jésus), lui et toute sa famille. » IV, 53. Nicodème dit expressément à Jésus : « Maître, nous savons que vous *êtes venu de la part de Dieu comme docteur; car personne ne peut faire les miracles que vous faites, si Dieu n'est pas avec lui.* » Joa., III, 2; cf. Act., X, 38. A la suite des miracles, les apôtres et les foules estiment qu'il existe entre Dieu et Jésus des relations étroites qui élèvent Jésus à un rang bien supérieur à celui des hommes : c'est un « grand prophète », un « saint personnage », le « Messie lui-même », cf. Matth., IV, 24; XIV, 33; XXVII, 40, 42; Marc., I, 28, 40; II, 12; Luc., VII, 16; c'est « le Fils de David ». Matth., XII, 13. Hérode Antipas, apprenant les miracles de Jésus, pense que Jean-Baptiste est ressuscité. Marc., VI, 14. Les miracles sont pour le peuple la pierre de touche de la sainteté de Jésus : « Si cet homme ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire. » Toutes ces remarques des évangélistes nous montrent quelle excellente préparation à la révélation de l'Homme-Dieu furent les miracles du Sauveur. Une admiration sincère, mélangée de frayeur à cause de la puissance inconnue qui se manifestait en Jésus, mais irrésistible, entraînait les foules vers Jésus. Cf. Marc., I, 27-28; V, 42; Matth., IX, 8, 26; Luc., IV, 36, 37; VII, 16, 17; VIII, 56; IX, 44; XI, 14; XVIII, 43; Joa., XII, 17-18.

c) Mais bien plus, *les miracles sont déjà, implicitement, la révélation du mystère de l'incarnation*, car leur accomplissement, aux esprits non prévenus et réfléchis, devait démontrer en fin de compte la divinité agissant dans et par l'humanité de Jésus dans l'unité d'une seule personne. Cette conclusion sera celle de l'apologétique, qui s'attache à démontrer, par une étude rétrospective, la valeur probante des miracles de Jésus. En soi, les miracles ne démontrent pas la divinité du thaumaturge; et « Notre Seigneur n'opère de miracles que pour prouver la divinité *de sa mission*. Il n'entend pas prouver directement sa divinité *personnelle*. Sans doute, agissant de sa propre initiative et par sa propre puissance, il pouvait prouver par là qu'il est Dieu. Mais cette initiative et cette puissance indépendante se supposent plus aisément qu'elles ne se démontrent, tant qu'elles restent isolées de l'affirmation du Sauveur sur sa nature divine. Logiquement, le miracle prouve donc seulement que Notre-Seigneur est l'envoyé de Dieu et que sa parole est digne de foi. La valeur de cette parole une fois établie par le miracle, il ne reste plus qu'à l'écouter et à la croire. » H. Lesêtre, art. *Miracle*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1121. Indirectement, et à titre de signes de crédibilité, les miracles en général amènent donc un esprit non prévenu à donner son assentiment à la divinité du Christ. Mais directement quoique implicitement, plusieurs des miracles du Christ aboutissent à ce résultat. Chaque fois que Jésus accomplit des prodiges, en son nom propre, de son propre gré, manifestant une volonté toute-puissante (cf. Matth., VIII, 5, 7; Luc., VII, 14; VIII, 16); ou lorsqu'il communique à ses apôtres le pouvoir de faire des miracles qu'ils doivent exercer en son nom (cf. Luc., X, 17; Act., III, 6; IX, 34; XVI, 18, etc.), il y a manifestement en ces actes la preuve que Jésus possède la puissance divine dans sa plénitude. De plus, certains miracles sont expressément accomplis par Jésus en signe de sa divinité, affirmée implicitement ou explicitement par lui. Jésus remet les péchés du paralytique de Capharnaüm, et pour montrer qu'il a le pouvoir de remettre les péchés, il guérit le paralytique. Matth., IX, 1-8; Marc., II, 1-12; Luc., V, 17-26. Voir, d'autres passages plus expressifs encore, dans saint Jean, V, 16-21; X, 22-38; XIV, 11-12. Il ne faut pas nier *a priori* que quelques esprits, même avant la résurrection du Sauveur, aient pu pénétrer jusqu'à cette extrême logique la valeur probante des miracles du Sauveur. Tout au moins, ils avaient déjà entrevu, dans les miracles accomplis, la manifestation de l'Homme-Dieu ceux qui démons ou hommes, proclamaient Jésus « Fils de Dieu ». Cf. Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9; Matth., VIII, 29, et Marc., V, 7; Luc., VIII, 28; Matth., XIV, 33; XXVII, 54; Marc., XV, 39; Joa., I, 49.

2° *Manifestation de l'Homme-Dieu dans la prédication générale du Christ.* — 1. *Préparation à la révélation du Fils de Dieu fait homme : l'enseignement de Jésus touchant le « Père céleste ».* Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., p. 243-249. — La doctrine du Fils incarné est corrélative à la notion du « Père céleste ». La prédication de Jésus dans les synoptiques a, peut-on dire, pour objet principal la foi au Père. La paternité de Dieu n'était pas ignorée dans l'Ancien Testament, Cf. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, *Revue biblique*, 1908, p. 481-489; Dalman, *Die Worte Jesu*, t. I, p. 150-152. Dieu est comme un père, Ps., CIII, 13-14, vis-à-vis des justes, il est le père d'Israël, Is., LXIV, 7 sq.; Israël est son fils premier-né, Ex., IV, 22; cf. Deut., XIV, 1; XXXII, 5-6; Is., I, 4; XXX, 9; XLV, 11; LXIII, 16; Os., II, 1; XI, 1; Jer., III, 4, 11, 19, 22; XXXI, 8, 20; Mal., II, 10. Cette notion de paternité qui rapproche Dieu des hommes s'effacera quelque peu dans le judaïsme palestinien; les traducteurs des targums s'efforcent d'en diminuer l'affirmation, afin d'accentuer davantage la transcendance de Dieu. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 156, 157. Cette tendance, existante au temps de Notre-Seigneur, montre combien le divin Maître agit sagement, afin de préparer la révélation de l'Emmanuel, en prêchant à nouveau la paternité divine, à laquelle il accorde un sens plus profond que ne l'avaient fait les livres de l'Ancien Testament. Cette paternité divine suppose en Dieu une sollicitude providentielle de tout instant. Cf. Matth., VI, 25-32; Luc., XII, 22-32. Chez Matthieu, le mot « Père » est plus fréquemment employé que chez Luc, ou Marc, qui y substituent volontiers le mot « Dieu ». Matth., VI-26, cf. Luc., XII, 24; Matth., X, 29, cf. Luc., XII, 6; Matth., X, 20, cf. Marc., XIII, 11 et Luc., XII, 11; Matth., XII, 50, cf. Marc., III, 35 et Luc., VIII, 21; Matth., X, 32, cf. Luc., XII, 6. Voir Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 61. Mais le sens demeure le même. Elle apparaît surtout dans le pardon des fautes, cf. Matth., VI, 14-15; Marc., XI, 25, et Jésus par ses actes comme dans ses paraboles, a prêché constamment cette doctrine du pardon. Cf. Matth., IX, 2, 13; V, 7; VII, 2; Luc., VII, 48; XIX, 9; et surtout XV, 1-32

Du côté de l'homme, la paternité divine appelle la confiance filiale, Matth., vi, 25-32 et la prière, Matth., vi, 7-9; cf. Luc., xi, 2; mais, alors que dans l'Ancien Testament, seuls les justes pouvaient se glorifier d'avoir Dieu pour père, Sap., ii, 16, Jésus nous enseigne que le pécheur lui-même, s'il veut se convertir, a Dieu pour père : les publicains, les femmes de mauvaise vie, les Samaritains eux-mêmes ont droit, à notre assistance et à notre amour parce que, s'ils expient leurs fautes, ils ont droit à notre pardon et à celui de Dieu. Luc., xviii, 10-14; Matth., xxi, 31-32; Luc., xvii, 16; Joa., iv, 39. Cet enseignement nous ouvre des perspectives encore inconnues sur l'orientation nouvelle, intérieure et spirituelle, de la vie religieuse nécessaire pour faire partie du royaume de Dieu. La filiation spirituelle des chrétiens par rapport à Dieu, une fois comprise, mène plus facilement à l'intelligence de la filiation divine de Jésus-Christ dont, en réalité, elle doit dériver. « Tout d'abord, le lien des deux doctrines est voilé, et la filiation naturelle du Christ reste dans l'ombre; aussi bien les Juifs étaient-ils très mal préparés à l'entendre, tandis qu'ils pressentaient déjà ce dogme de la paternité divine, et que par lui ils entraient sans résistance dans l'Évangile. Par degrés, le Christ va se révéler à eux, ou plutôt, pour parler le langage de l'Évangile, le Père céleste, dont ils sont devenus les enfants, va leur révéler son Fils. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 249.

2. *Révélation implicite de l'Homme-Dieu.* — *a) Jésus vient accomplir les prophéties touchant le Messie et le royaume messianique.* — Préparés par le message du précurseur, les Juifs étaient plus disposés à recevoir, de Jésus lui-même, l'affirmation qu'il était le Messie et venait instaurer le royaume messianique. La prédication de Jésus débute comme celle de Jean : « Faites pénitence, car le royaume des cieux approche. » Matth., iv, 17. Et bientôt, le Sauveur saisira l'occasion d'affirmer, aux disciples mêmes de Jean envoyés vers lui pour l'interroger, qu'il est vraiment celui qu'on attend, et non pas un autre : « Allez, leur dit-il, rapportez à Jean ce que vous avez entendu et vu : des aveugles voient, des boiteux marchent, des lépreux sont guéris, des sourds entendent, des morts ressuscitent, des pauvres sont évangélisés. » C'était la réalisation des prophéties d'Is., xxxv, 5 sq.; lxi, 1 sq., concernant le Messie. Un autre jour, discutant dans la synagogue de Nazareth de la prophétie d'Is., lxi, 1 sq., il déclare ouvertement : « C'est aujourd'hui que cette Écriture que vous venez d'entendre est accomplie. » Si Jésus chasse les démons, c'est que le règne de Dieu est venu parmi les Juifs. Luc., xi, 20; cf. Matth., xii, 28. Ce règne est commencé, il progresse dans la mesure où ses ennemis battent en retraite. Cf. Luc., x, 9, 18. Très clairement encore, il annonce que « la loi et les prophètes ont duré jusqu'à Jean, depuis, le royaume des cieux est annoncé, et chacun fait effort pour y entrer. » Luc., xvi, 16; cf. Matth., xi, 12-13. Jean appartient à la préparation du royaume dont le membre le plus petit lui est supérieur; Élie, que les Juifs attendaient avant que le Christ paraisse, est déjà venu : Jean est lui-même Élie qui doit venir. Matth., xi, 11-14. Le royaume des cieux, c'est Jésus qui le fonde : « heureux vos yeux, parce qu'ils voient et vos oreilles, parce qu'elles entendent. Car, en verité, je vous dis que beaucoup de prophètes et de justes ont desiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu. » Matth., xiii, 16-17. Les pharisiens se demandent quand le royaume viendra et déjà il est au milieu d'eux, ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Luc., xvii, 20-21. Sur la réalisation effective du royaume par Jésus-Christ, voir d'autres textes, Marc., xii, 34; Luc., xii, 31-32; Matth., xxi, 31-32, 43.

Mais le règne de Dieu, annoncé par les prophètes, réalisé par Jésus-Christ, n'est pas un « avènement qui vient tout d'une pièce, comme un décor de féerie. » Lagrange, dans *Revue biblique*, 1906, p. 477. Le règne, réalisé par Jésus-Christ se prolonge jusque dans l'au-delà, en passant par la phase caractéristique du dernier avènement du Messie, le jugement du monde. Le règne de Dieu, dont nous devons chaque jour demander « qu'il arrive », Matth., vi, 10; Luc., xi, 2, doit se développer en ce monde. C'est ce qu'explique Jésus dans toutes les paraboles où l'idée du royaume appelle l'idée de l'Église : parabole du semeur, Matth., xiii, 1 sq.; parabole du bon grain et de l'ivraie, id., xiii, 24-30; parabole du grain de sénevé, *id.*, xiii, 31-32; parabole du levain, *id.*, xiii, 33; parabole du filet rempli de poissons, *id.*, xiii, 47-50. Mais ce règne terrestre n'est pas encore le règne définitif : le royaume de Dieu ne doit pleinement se réaliser que dans l'autre vie. Il s'inaugure pour les individus par la mort et le jugement : Jésus le promet au bon larron, Luc., xxiii, 42-43; il est promis aux pauvres en esprit, à ceux qui souffrent persécution pour la justice, Matth., v, 3, 10, à ceux qui font la volonté du Père, Matth., vii, 21, aux enfants et à leurs semblables. Matth., xix, 14; xviii, 2-3. Il est la « terre » que les doux recevront en héritage, Matth., v, 4; la « joie du Seigneur » dans laquelle entrent les bons serviteurs, qui ont fait valoir les talents, Matth., xxv, 21, 23. Pour la société humaine, le royaume de Dieu s'inaugurera par la parousie du Fils de l'homme et par le jugement général. Matth., xxiv, 30; xxv, 31-46; Marc., xiii, 26; Luc., xxi, 27. Mais ces perspectives de développement terrestre et de consommation eschatologique n'empêchent pas que le royaume est toujours réalisé par Jésus-Christ. Jésus n'est le précurseur d'aucun autre roi messianique : du royaume-église, du royaume eschatologique, c'est toujours Jésus qui est le roi. La prédication de Jésus peut avoir pour objet l'établissement d'un royaume qui n'est pas encore complètement réalisé : mais c'est Jésus lui-même qui inaugurera ce royaume futur. Toujours, et quel que soit l'aspect du royaume annoncé, c'est Jésus qui apparaît comme le roi, oint par le Seigneur. Sur le royaume de Dieu et ses divers aspects dans l'enseignement du Christ, voir J.-B. Frey, *Royaume de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, t. v, col. 1237 sq.

b) L'autorité des paroles et de la prédication du Christ décèlent un Dieu. — Les paroles et la doctrine du Christ apparaissaient à tous remplies d'une autorité personnelle qui ne pouvait convenir qu'à Dieu. Marc le note expressément : « Ils (ses premiers disciples) s'étonnaient de sa doctrine, car il les enseignait *comme ayant autorité et non comme les scribes.* » i, 22. Cf. Matth., vii, 29; Luc., iv, 32. Nous avons déjà vu les docteurs admirer dans le temple la sagesse des réponses de l'enfant Jésus, voir col. 1182; mais ici, les synoptiques énoncent le motif de l'admiration causée par l'enseignement de Jésus : c'était un enseignement d'autorité. Cette autorité s'affirmait devant les Juifs, comme celle du Maître souverain interprétant et complétant la Loi par sa propre doctrine. Toutes les promulgations, contenues dans le c. v de l'évangile de saint Matthieu, sont empreintes de cette autorité souveraine : « Je ne suis pas venu abolir la loi et les prophètes, mais les accomplir... Si votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras pas...; mais *moi, je vous dis que quiconque*, etc... » Six fois de suite, Notre-Seigneur reprend cette formule, où éclate, dans sa plénitude, l'autorité souveraine avec laquelle il enseigne et impose aux consciences de graves obligations. Les anciens prophètes ne par-

laient jamais ainsi : leur formule était : *Hæc dicit Dominus.* Saint Irénée fait observer cette différence de langage entre les prophètes et le Christ : *Filius quidem quasi a Patre veniens principali auctoritate dicebat : Ego autem dico vobis... Servi autem quasi a Domino serviliter: et propter hoc dicebant : Hæc dicit Dominus. Cont. Hær.*, l. IV, c. XXXVI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 1090. D'ailleurs, si le Christ parle avec l'autorité du maître et du Seigneur, c'est qu'en effet il est « Maître » et « Seigneur ». Matth., X, 24-25; XXVI, 18; Luc., VI, 40; XXII, 11; cf. Joa., XIII, 13. Jésus se montre le maître de la loi du jeûne dont il dispense ses disciples. Marc., II, 18-20; Matth., IX, 14-17; Luc., V, 33-35. A ce propos, Jésus, reprenant une image employée par Jean-Baptiste, Joa., III, 29, s'attribue le titre d'époux, qui exprime l'attachement et l'amour qu'il a vis-à-vis des siens. Il ajoute : « Des jours viendront où l'époux *leur sera enlevé*, et alors ils jeûneront. » Il y a là une allusion à la mort violente qui l'arrachera aux siens : ce qui démontre que, dès les premiers jours de son ministère, il était pleinement conscient de sa nature, de sa mission et aussi de la mort sanglante qui devait la couronner. Voir plus loin Jésus-Christ et la critique, col. 1388 sq. Jésus se montre le maître du sabbat : c'est l'épisode des épis froissés par les apôtres, Marc., II, 23-28; Matth., XII, 1-8; Luc., VI, 1-5; c'est la guérison de l'homme à la main desséchée. Marc., III, 1-6; Matth., XII, 9-14; Luc., VI, 6-11; c'est la guérison de la femme courbée Luc., XIII, 10-17; c'est la guérison de l'hydropique. Luc., XIV, 1-6. L'évangile de saint Jean complète ces données des synoptiques; à Jérusalem, Jésus guérit un malade le jour du sabbat et lui ordonne d'emporter son grabat. Joa., V, 8-10, 16. Et à cette occasion, à une double reprise, Joa., V, 17 et VII, 21-24, Jésus explique pourquoi la justice est avec lui : d'ailleurs, il agit en maître : « Mon père agit jusqu'à présent et moi aussi j'agis. » Le Fils de l'homme est maître du sabbat. Marc., II, 28; Matth., XII, 8; Luc., VI, 5. Cette autorité et cette domination du Christ sur les hommes et les institutions ne sont pas l'autorité despotique et la domination matérielle que les Juifs imaginaient devoir appartenir au Christ. Nous verrons tout à l'heure comment le Christ entend fonder un royaume spirituel et surnaturel et « être chez lui dans l'intérieur des autres. » Rousselot. *La religion chrétienne*, dans *Christus*, 2e édit., p. 989. Il nous suffit ici de rappeler les paroles du Maître, qui expliquent si parfaitement quel genre d'autorité et de domination il entend exercer : « Venez à moi, vous tous qui prenez de la peine et qui êtes chargés, et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous et venez à mon école, parce que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes. Car mon joug est doux et mon fardeau léger. » Matth., XI, 28-30.

c) Jésus corrige les idées fausses et les illusions des Juifs touchant le royaume messianique. — La révélation progressive de l'Homme-Dieu comportait nécessairement cette correction. La charte du « royaume des cieux » est promulguée dans le discours sur la montagne. Matth., V, 1 sq.; et les autres enseignements du Maître ne sont que le commentaire ou l'écho de cet admirable sermon. Or, la prédication de Jésus était telle, qu'elle devrait en fin de compte corriger les illusions et les erreurs de ses contemporains sur le règne messianique. Les Juifs avaient rêvé d'un royaume temporel. Jésus leur fait comprendre que ce royaume sera avant tout *spirituel*: c'est un don divin, qui exige de la part de l'homme *une généreuse coopération*. Les Juifs avaient rêvé d'une restauration d'Israël et de l'établissement de sa domination sur les autres peuples du monde. Jésus leur fait comprendre que, si les Juifs ont certains droits de primauté dans le royaume, ce royaume doit être cependant accessible à toute l'humanité, sans autre obligation que celle d'observer la loi divine, amenée par le Christ à sa perfection. Sur ces points, dont le développement déborderait le cadre de cet article, voir *Royaume de Dieu*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1247-1251. Remarquons ici simplement que, promulguant les béatitudes, Jésus annonce aux membres du royaume les persécutions : « Vous êtes heureux, lorsque les hommes vous maudissent et vous persécutent, et disent faussement du mal de vous à cause de moi. Matth., V, 11, et qu'il promet le royaume « aux pauvres en esprit. » V. 3.

Jésus doit également corriger les erreurs des Juifs touchant le royaume considéré sous son aspect eschatologique. Par le fait qu'il s'attribue le jugement, Jésus se manifeste comme Dieu, voir plus loin, col. 1209; mais le jugement des peuples que les Juifs réservait au roi messianique n'est pas celui que Jésus annonce. Le jugement portera sur le bien accompli ou sur le péché commis : « Beaucoup me diront en ce jour : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, et en ton nom que nous avons chassé les démons et en ton nom que nous avons fait beaucoup de miracles? Et alors, je leur déclarerai : Je ne vous ai jamais connus; retirez-vous de moi, artisans d'iniquité. » Matth., VII, 22-23. Cet enseignement se retrouve dans tout l'Évangile et notamment dans les paraboles du règne de Dieu expliquées par Jésus à ses apôtres : c'est le Fils de l'homme qui sème le bon grain; c'est lui qui, au dernier jour, présidera la moisson; il enverra ses anges ramasser de son royaume tous les scandales et ceux qui commettent l'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise du feu. Matth., XIII, 37-42. Cf. Marc., IV, 26-29. La soudaineté avec laquelle devait apparaître le Messie-juge, Jésus l'explique de sa venue inopinée au jour du jugement de chacun des membres de son royaume. Marc., XIII, 34-37; cf. Luc., XII, 36-38; Matth., XXIV, 48-51; cf. Luc., XII, 45-48; XXI, 34-36, etc.

d) Le Fils de l'homme. — Il ne suffit pas à Jésus de révéler le royaume; il faut qu'il révèle le roi. Mais, dans cette révélation de soi-même, avec quelle prudence et quelle circonspection n'est-il pas obligé de procéder! A cet effet, il se servira fréquemment de l'expression : Fils de l'homme. On la trouve 14 fois dans Marc, 9 fois dans Matthieu, 8 fois dans Luc, 12 fois dans Jean, 8 fois dans les *Logia*. Nous avons vu plus haut la signification messianique de cette expression chez Daniel, voir col. 1123, et dans le livre des *Paraboles d'Hénoch*, col. 1128. Mais à l'époque du Sauveur, elle n'a plus, pour la plupart des Juifs, qu'un sens imprécis, et c'est la prédication de Jésus qui, progressivement, sous cette expression, proposera la révélation du roi messianique. Voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., p. 277-286. D'après saint Jean c'est dès le début de sa vie publique que Jésus se révèle comme le Messie annoncé par Daniel : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu montant et descendant au-dessus du Fils de l'homme. » Joa., I, 51. On trouve, avec les mêmes souvenirs et les mêmes images, la même révélation dans l'entretien avec Nicodème. *Id.*, III, 12-15. C'est d'ailleurs le Messie céleste de Daniel qu'on aperçoit dans les autre textes johanniques; cf. VI, 27, 53, 61-62; et moins clairement, VIII, 28; IX, 35; XII, 23, 34; XIII, 31. Mais ce ne sont encore que des entretiens privés, et le Sauveur ne revendique le titre messianique de Fils de l'homme que près de ceux qui sont préparés à l'entendre. Il le revendiquera dans la première partie de son apostolat rarement et avec réserve dans quelques discussions *avec les pharisiens*, à propos du paralytique de Capharnaüm, Marc., II, 10; cf.

Matth., IX, 6; Luc., V, 24, et à propos du sabbat, Marc., II, 28; cf. Matth., XII, 8; Luc., VI, 5, puis, plus tard, dans une conversation avec un *scribe*, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58, et encore, disputant *avec les pharisiens* à propos du péché contre le Saint-Esprit et du péché contre le Fils de l'homme, Matth., XII, 32; Luc., XII, 10; cf. Marc., III, 28-29, et encore, instruisant ses *disciples*, Matth., XIII, 37, 41; Luc., VI, 22; cf. Matth., V, 11 (moi, au lieu de : Fils de l'homme). Tous ces interlocuteurs étaient capables d'entendre le sens de l'expression : Fils de l'homme, bien que ce sens ne soit pas encore aussi plein et aussi ferme qu'il le sera plus tard. Une fois seulement, dans les textes qui appartiennent *sûrement* à la première période de la prédication de Jésus, le Sauveur parle *à la foule* du Fils de l'homme, Matth., XI, 18-19; Luc., VII, 33-34, mais c'est à la foule déjà instruite par Jean, dont le nom sur les lèvres de Jésus, appelle nécessairement le nom du Messie. D'autres textes, Matth., XII, 40, cf. Luc., XI, 30; Luc., XII, 8 et Matth., X, 32, n'appartiennent pas certainement à cette époque. C'est à Césarée de Philippe que le Fils de l'homme commence à paraître en pleine clarté : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme? » demande Jésus à ses disciples. Depuis longtemps, Jésus est avec eux; il a multiplié devant eux ses enseignements et ses miracles; ils ont été témoins des enthousiasmes et des hésitations de la foule, non moins que de l'opposition acharnée des pharisiens. Les disciples ont assez de lumière pour prendre parti; ils doivent le faire. Aussi, après avoir rappelé les différentes opinions du peuple touchant la personnalité de Jésus, Simon Pierre, répondant au nom des apôtres, confesse que Jésus « est le Christ », Marc., VIII, 29; « le Christ de Dieu », Luc., IX, 20; « le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Matth., XVI, 16. Quelle que soit la portée exacte de la confession de Pierre, cf. plus loin, col. 1205, un sens général se dégage manifestement; Pierre reconnaît, au nom des apôtres, le caractère de Messie en Jésus. C'est l'affirmation qu'ont retenue Marc et Luc, et que Jésus, dans Matthieu, souligne en recommandant « aux disciples de ne dire à personne qu'il est le Christ. » Or, le Christ ici, c'est le Fils de l'homme, expressément désigné par Jésus dans la question posée, Matthieu, XVI, 13, ou dans les prédictions qui suivent, Marc., VIII, 31; Luc., IX, 22, et c'est par conséquent Jésus, qui, devant les Juifs, s'était approprié la désignation : Fils de l'homme, sans en préciser encore le sens. Le sens messianique de cette appellation une fois précisée devant les apôtres, Jésus s'empresse d'ajouter à cette première détermination les prédictions de ce que le « Fils de l'homme » devra souffrir : « Il commença en même temps à leur enseigner qu'il fallait que le Fils de l'homme souffrît beaucoup; qu'il fût rejeté par les anciens, les princes des prêtres et les scribes, qu'il fût mis à mort, et qu'après trois jours il ressuscitât. Et il en parlait ouvertement. » Marc., VIII, 31-32. Dès lors, Jésus, en parlant du Fils de l'homme attache à cette appellation la signification de Messie souffrant, mis à mort et ressuscitant, ou encore la signification de Messie céleste, revenant juger les hommes au jour de sa parousie. Première signification : Matth., XVII, 12 et Luc., IX, 12; Matth., XVII, 21-22, Marc., IX, 31 et Luc., IX, 44; Matth., XX, 18-19, Marc., X, 33 et Luc., XVIII, 31; Matth., XX, 28, Marc., X, 45 et Luc., XXII, 27; Matth., XXVI, 2, Marc., XIV, 1 et Luc., XXII, 22; Matth., XXVI, 45 et Marc., XIV, 41; Luc., XXII, 48; Luc., XXIV, 7. Deuxième signification, Matth., XVI, 27-28 et Marc., VIII, 38; Matth., XVII, 9 et Marc., IX, 8; Matth., XIX, 28 et Luc., XVIII, 29; Matth., XXIV, 27 et Luc., XVII, 24; Matth., XXIV, 30, Marc, XIII, 26 et Luc., XXI, 27 et 36; Matth., XXIV, 37-39 et Luc., XVII, 26-30; Luc., XVIII, 8; Matth., XXIV, 44 et Luc., XII, 40; Matth., XXV, 31; Matth., XXVI, 63-64, Marc., XIV, 62 et Luc., XXII, 69. Il n'existe qu'un ou deux textes ne rappelant pas les souvenirs de souffrance ou de gloire du « Fils de l'homme » : Luc., XVII, 22; XIX, 10. En réalité les deux aspects des destinées du Fils de l'homme se complétaient, non seulement parce que ces destinées appartenaient à la même personnalité, celle de Jésus, mais encore parce qu' « il fallait que le Christ souffrît et entrât *ainsi* dans sa gloire. » Le Messie céleste, juge de l'univers, est préparé par le Messie souffrant. Luc, XXIV, 26, 46.

Ce développement progressif de la révélation du Fils de l'homme nous permet de mieux comprendre pourquoi Jésus a choisi cette expression pour se désigner lui-même. « Employée une fois ou deux pour représenter le Messie, cette formule pouvait évoquer dans l'esprit des Juifs le souvenir des anciennes prophéties. Ces réminiscences d'ailleurs étaient très faibles et sans doute à demi effacées par l'usage populaire, qui tendait à faire de l'expression « le Fils de l'homme » un simple équivalent de « l'homme »; elle se prêtait donc à la révélation si discrète, si lentement progressive, que Jésus voulait faire de sa nature et de son rôle. Remarquons enfin qu'elle n'éveillait pas, comme le titre de « Fils de David », les aspirations nationales à l'indépendance et à la domination politiques; elle détachait le messianisme du cadre étroit du judaïsme et lui assurait une portée largement, universellement humaine, telle qu'il l'avait chez Daniel. Elle pouvait aussi éveiller dans l'esprit le souvenir d'autres textes bibliques qui, sans avoir un rapport direct au Messie, décrivaient l'humilité et la grandeur de l'homme, du fils de l'homme, par exemple ce Psaume VII que Jésus lui-même aime à citer : « Seigneur, qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui? et le fils de l'homme, pour que tu le visites? » On peut donc conclure avec Sanday, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. II, p. 623 : « Ce titre, d'une signification étendue et profonde, éveillait d'un côté l'attente messianique et eschatologique à cause de l'emploi qui en avait été fait dans certains milieux juifs (le *Livre d'Hénoch*). A l'autre extrémité, il s'appuyait largement sur un sens infini de fraternité avec l'humanité travaillante et souffrante, et nul ne pouvait mieux revendiquer ce sentiment que celui qui avait si pleinement accepté ces conditions de vie. Comme Fils de Dieu, Jésus regardait en haut, vers son Père; comme Fils de l'homme, il regardait autour de lui, vers ses frères, les brebis qui n'avaient pas de pasteur. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 284-285.

La signification de « Fils de l'homme » ne rejoint-elle pas par quelque côté celle de « Fils de Dieu »? Appliquées au même sujet, Jésus, elles peuvent être revêtues des mêmes attributs. Et, de fait, parfois, à côté des perspectives de la passion et de la parousie, l'expression « Fils de l'homme » laisse entrevoir ou révèle expressément la préexistence du Fils de l'homme au ciel. Saint Jean marque nettement cette préexistence qui se confond avec la préexistence éternelle du Verbe. Joa., III, 13; VI, 52. Plus obscurément elle se trouve affirmée chez les synoptiques en quelques textes discrètement révélateurs : c'est lorsqu'ils affirment que le Fils de l'homme « est venu » servir, donner sa vie, chercher et sauver, appeler les pécheurs, etc. Matth., XX, 28 (ἦλθε); Luc., XIX, 10 *id.*; Marc., II, 17 ἦλθον; cf. Matth., IX, 13 ἦλθον et Luc., V, 32 ἐλήλυθα. De même, dans Luc., IV, 43, Jésus dit qu'il « a été envoyé », ἀπεστάλην (comparer le passage parallèle dans Marc., I, 38, où Jésus dit seulement : « Je suis sorti », ἐξελήλυθα) expression qui nous fait songer à celles employées par saint Jean, XVI, 27, 28. La « mission » dont parle Jésus, ne peut se rapporter qu'à sa mission divine : il est plus probable que Jésus

fait ici allusion à sa propre préexistence. Sur ces textes, voir les commentateurs et spécialement le P. Lagrange, sur Marc., I, 38; Swete, sur Marc., I, 38; Plummer, sur Luc., IV, 43, etc.

Sur le « Fils de l'homme » : Lesêtre, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Fils de l'homme*, t. II, col. 2258-2259; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 274-286; *Ami du Clergé* (L. Pirot), 1922, p. 390-391; Rose, *Étude sur les Évangiles*, Paris, 1905, p. 157 sq.; Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1910, p. 104 sq.; Krawutzcky, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1869, p. 600 sq.; *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1892, p. 567 sq., et surtout l'ouvrage classique de Fritz Tillmann, *Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde*, Fribourg-en-B., 1907. On consultera aussi les commentaires catholiques des évangiles. Le P. Lagrange, est revenu maintes fois sur la question; voir *Revue Biblique : Les prophéties messianiques de Daniel*, octobre 1904, p. 494-520; recensions de divers ouvrages, avril 1908, p. 280-293.

Friedrich Bard, *Der Sohn des Menschen*, Wismar, 1908; Driver, art. *Son of Man*, dans le *Dictionary of the Bible* d'Hastings, Edimbourg, 1902; t. IV, p. 579-580; R. H. Charles, *The book of Enoch*, Oxford, 1893, appendice B; Lietzmann, *Der Menschensohn, Beiträge zur neutestamentliche Theologie*, Fribourg-en-B., 1896; Wellhausen, *Der Menschensohn*, dans les *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, t. III, p. 187-315, et dans ses brefs commentaires sur les Synoptiques, Berlin, 1903-1905; Fiebig, *Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung*, Tubingue, 1901; Edwin A. Abbot, *The Son of Man, Contributions to the Study of the Thought of Jesus*, Londres, 1912; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tubingue, 1897, t. I, p. 313-335.

3. *Révélation explicite de l'Homme-Dieu.* — *a*) *Jésus, Fils de Dieu.* — Dans l'évangile de l'enfance, Jésus déjà avait reçu ou s'était donné le titre de Fils de Dieu. Voir col. 1176, 1182. Au début de sa vie publique, l'attestation solennelle de la filiation divine avait été donnée au baptême, voir col. 1184. Les tentations du démon au désert partent de cette attestation : « Si tu est le Fils de Dieu! » Mais ni les suggestions du démon au désert, Matth., IV, 3, 6; Luc., IV, 3, 9. ni les protestations des possédés concernant la filiation divine de Jésus, Matth., VIII, 29, cf. Marc., V, 11 et Luc., VIII, 28; Marc., III, 11-12; cf. Luc., IV, 41; etc. ne sont recevables comme révélation du mystère de l'Homme-Dieu. Des témoignages plus authentiques nous sont fournis par les apôtres d'abord, et par Jésus ensuite.

a. Le témoignage des apôtres. — Peu à peu, Jésus s'est manifesté à ses apôtres, et en même temps que l'action intime de la grâce les touche, le Père leur révèle son Fils et les attire à lui. Après la pêche miraculeuse, Luc., V, 4-11, Simon Pierre sent davantage la distance qui le sépare de Jésus : « Retirez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur. » Pierre sera à même bientôt de mesurer cette distance. Marchant sur les eaux, à l'appel de Jésus, il se laisse relever par celui-ci, au moment où il commençait à enfoncer, et les témoins du miracle se prosternèrent devant le Maître en disant : « Tu es vraiment fils de Dieu. » Matth., XIV, 33. C'est vers le même temps que Pierre rend au Christ un autre témoignage, rapporté par le quatrième évangile. Joa., VI, 67-69. Jésus s'est présenté aux Juifs comme le pain de vie descendu du ciel; beaucoup de disciples se scandalisent et s'éloignent. Jésus se tourne alors vers ceux qui restent et leur demande tristement : « Voulez-vous partir, vous aussi? » Et Pierre, au nom de tous, lui répond : « Seigneur, à qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle; pour nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le saint de Dieu. » (La Vulgate dit : le Christ, Fils de Dieu. La leçon primitive est difficile à établir). Puis vient, dans l'ordre chronologique la confession plus solennelle faite au nom de tous par Pierre, à Césarée de Philippe, et Jésus en consacre, dans sa réponse, l'origine divine : « Qui, dit-on que je suis, moi, le Fils de l'homme? » Ceux ci [les disciples] répondirent : « Les uns, Jean-Baptiste; d'autres Élie; d'autres, Jérémie ou quelqu'un des prophètes. » Jésus leur demanda : « Mais vous, qui dites-vous que je suis? » Prenant la parole, Simon Pierre dit : « Tu es le Christ, *le Fils du Dieu vivant.* » Et Jésus répondant lui dit : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ni la chair ni le sang ne t'ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux. » Matth., XVI, 13-17. Ici l'expression Fils de Dieu, qu'on ne rencontre pas dans les textes parallèles de Marc, VIII, 29 (« Tu es le Christ. ») et de Luc, IX, 20 (« le Christ de Dieu ») dépasse certainement la dignité messianique de Jésus, qui seule cependant est *directement* en cause dans la confession de Pierre. Ou plus exactement c'est la dignité messianique qui est élevée à un degré supérieur à celui que lui accordait l'attente juive; c'est un messianisme divin que veut proclamer Pierre et, en rendant la pensée du prince des apôtres par l'exclamation « Fils de Dieu », saint Matthieu a retenu le sens véritable, sinon la formule exacte, de la confession de Pierre. Voir Lebreton, *op. cit.*, p. 300; Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 282-285. Mgr Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, p. 99-113. La meilleure preuve qu'on puisse apporter de la vérité de cette interprétation, c'est la façon dont les trois synoptiques rattachent la scène de Césarée au récit de la transfiguration, Matth., XVII, 1-8; Marc., IX, 1-7; Luc., IX, 28-36, où un nouveau témoignage en faveur de la filiation divine du Christ est apporté par la voix du Père lui-même : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances, écoutez-le. » Matth., XVII, 5; Marc., VIII, 6; Luc., IX, 35. L'expression « Fils bien-aimé » commune aux trois évangiles est significative de la filiation naturelle. Voir plus haut, col. 1184. Est-il besoin de faire remarquer comment, dans les récits de cette double scène, c'est toute la personnalité de Jésus, Fils de Dieu, fait homme pour notre salut, qui est manifestée. Après la confession de Pierre à Césarée, Jésus explique la mission du Christ souffrant; la transfiguration nous dévoile le Christ glorieux; l'une et l'autre scène, en ce Christ souffrant ou glorieux, nous montre le Fils de Dieu et le Christ glorieux ne sera tel qu'après avoir et pour avoir souffert, être mort et ressuscité. Cf. Matth., XVII, 9. On comprend mieux que saint Pierre ait pu, en toute vérité, écrire plus tard : « Ce n'est pas en nous attachant à d'ingénieuses fictions, que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais c'est après avoir été les spectateurs de sa majesté. Car il reçut de Dieu le Père, honneur et gloire, lorsque, descendant de la gloire magnifique, vint à lui cette voix : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances : écoutez-le. » II Pet., I, 16-17.

b. Le témoignage de Jésus. — De multiples témoignages, implicites ou explicites de la filiation divine de Jésus pourraient être recueillis des lèvres mêmes du Sauveur dans les synoptiques. Voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2391-2392. Nous préférons n'en retenir ici qu'un, le plus solennel de tous, celui que Jésus rendit, déjà captif de ses ennemis, en face du grand prêtre Caïphe. Matthieu, XXVI, 63-64, et Marc, XIV, 61-62, mélangent une double affirmation tombée de la bouche du Sauveur, celle de sa messianité et celle de sa filiation divine. Luc distingue plus nettement deux questions posées à Jésus amenant les deux réponses faites par Jésus : « Les anciens du peuple, les princes des prêtres et les scribes s'assemblèrent, et le firent venir dans leur conseil, disant : « Si tu es le Christ, dis-le-nous. » Il leur répondit : « Si je vous le dis, vous ne me croirez pas; et si je vous interroge, vous ne me répondrez pas, ni ne me renverrez. Mais désormais le

Fils de l'homme sera assis à la droite de Dieu. » Alors ils dirent tous : « Tu es donc le *Fils de Dieu?* » Et Jésus répondit : « Vous le dites, je le suis. » Et eux repartirent : « Qu'avons-nous besoin d'autre témoignage? Car nous-mêmes nous l'avons entendu de sa propre bouche. » Matthieu et Marc se contentent de la question posée par Caïphe : « Es-tu le Christ, le Fils du [Dieu] béni? » Marc., xvi, 61. « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » Matth., xxvi, 63. Sans prétendre préciser la pensée de Caïphe et des Juifs au sujet du sens de ce titre : « Fils de Dieu », — lequel, nous l'avons vu, col. 1177, ne relève pas de la tradition juive, mais de la prédication du Nouveau Testament, c'est-à-dire de Jésus, — il apparaît clairement que les ennemis de Jésus y attachaient l'expression d'une relation si intime, si transcendante avec la divinité, qu'un homme ne pouvait y prétendre sans blasphémer. Ce n'est donc pas pour se présenter comme le Messie que Jésus était accusé de blasphème : les Juifs attendaient le Messie, et Jésus, s'affirmant le Christ, n'avait qu'à prouver sa messianité. Mais Jésus était accusé de blasphème pour s'être fait Fils de Dieu. C'est exactement ce même sentiment qu'on retrouve chez Jean, plus nettement exprimé; Jésus ayant affirmé son unité avec le Père, les Juifs voulurent le lapider à cause du blasphème, « parce que, disaient-ils, toi, étant homme, tu te fais Dieu. » Joa., x, 33. Et, devant Pilate, ils accusent derechef : « Nous, nous avons une loi, et selon cette loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. » xiv, 7. La signification attachée par les Juifs et par Caïphe au titre de Fils de Dieu, que s'était attribué Jésus, est donc déjà, à elle seule, une indication précieuse touchant la filiation divine de Jésus. Cf. E. Mangenot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, viie conférence, p. 279-299; M. Lepin, *op. cit.*, p. 282-290; A. Steitz, *Das Evangelium von Gottessohn*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 287-295. Mais il nous reste à déterminer le sens de cette expression, dans la prédication même de Jésus.

b) Signification précise du titre « Fils de Dieu » dans la prédication de Jésus. — On ne retient ici de la prédication de Jésus que ce qui est rapporté dans les synoptiques. Et nous disons que bien qu'aucune affirmation explicite de Jésus n'ait tranché la question des rapports métaphysiques du Fils et du Père, il ressort cependant avec suffisamment de clarté, pour éloigner tout doute contraire, que le titre de Fils de Dieu, dans les synoptiques, suppose en Jésus, par rapport à Dieu le Père, une filiation propre et naturelle. Ici, le Fils de Dieu est le Fils propre et naturel de Dieu, par opposition aux fils de simple adoption.

a. Rapports de dépendance, d'infériorité, d'adoration du Fils vis-à-vis du Père; de médiation entre le Père et les hommes : explication de ces rapports. — Il convient de commencer par l'affirmation de ces rapports, qui, dans la personne de celui qui se dit le Fils de Dieu, posent un problème en apparence difficile à résoudre. La parole du Deutéronome, vi, 13, qui a servi à Jésus pour repousser la tentation du démon, Matth., iv, 10, domine toute sa conduite, au cours de sa vie publique. Il formule sa propre règle de vie en rappelant le précepte de l'adoration de Dieu. Marc., xii, 29; cf. Matth., xxii, 37; Luc., x, 27. Il prie et passe les nuits en prière. Luc., vi, 12. La prière le soutient au moment d'accepter le calice de la passion. Marc., xiv, 36; cf. Matth., xxvi, 39; Luc., xxii, 42. Sur la croix, il répète les paroles du Ps. xxi, 1. Marc., xv, 34; Matth., xxvii, 46. Au moment de mourir, Jésus prie encore son Père de pardonner à ses bourreaux et de recevoir son âme. Luc., xxiii, 34, 46. Bon nombre de paroles sont proférées par Jésus, qui semblent le placer en un rang d'infériorité vis-à-vis du Père : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Personne n'est bon, si ce n'est Dieu seul. » Marc., x, 18. Et encore : « N'appelez personne ici-bas « père », car vous n'avez qu'un Père, c'est Dieu ..; et ne vous faites pas appeler « maîtres », car vous n'avez qu'un maître, c'est le Christ. » Matth., xxiii, 9-10. Et encore, aux deux fils de Zébédée, qui lui demandent de siéger dans son royaume aux deux premières places, Jésus répond : « ... D'être assis à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de vous l'accorder à vous, mais à ceux à qui mon Père l'a préparé. » Matth., xx, 23. C'est le Père seul qui a l'initiative des faveurs à accorder. De même c'est le Père seul qui connaît le jour du jugement. Le Fils est nommément exclu : « Pour ce qui est du jour et de l'heure nul ne le sait, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais le Père seul. » Marc., xiii, 32. Chez saint Jean, Jésus dira expressément : « Le Père est plus grand que moi. » xiv, 28. D'autre part, Jésus nous apparaît comme le médiateur qui aide les disciples à franchir la distance qui les sépare du Père : il est, pour ainsi dire, l'intermédiaire entre son Père et les hommes : « Qui *vous* reçoit, *me* reçoit; et qui me reçoit, reçoit *Celui qui* m'a envoyé. » Matth., x, 40. « Qui *vous* méprise, *me* méprise; et qui me méprise, méprise Celui qui m'a envoyé. » Luc., x, 16. « *Je* dispose en *votre* faveur du royaume, comme *mon Père* en a disposé en ma faveur. » Luc., xxii, 29. On trouvera le même parallélisme chez saint Jean, vi, 57; x, 14-15; xv, 9-10; xvii, 28, et surtout xx, 21 : « De même que le Père m'a envoyé, ainsi moi je vous envoie; » et chez saint Paul, voir plus loin, col. 1226 sq.

Il serait trop simple d'expliquer ces relations, de dépendance, de prière, d'adoration du Fils par rapport au Père par l'incarnation, la nature humaine du Fils étant par elle-même, dans la personnalité de Jésus, la raison de ces relations d'inférieur à supérieur. Sans doute, comme homme Jésus devait à Dieu l'adoration et la prière. Voir plus loin. Mais ici, nous le verrons bientôt, les textes évangéliques établissent entre le Fils incarné et le Père une communauté de nature et d'attributs qui nous obligent à chercher en la vie divine elle-même la raison dernière des sentiments de dépendance qui animent le Fils par rapport au Père. Et par là nous touchons à l'intime même du mystère de la Trinité : « Les paroles du Seigneur ne sont pas pour nous des objections à écarter; elles sont la lumière qui nous guide, et celles-ci sont des plus précieuses, en nous introduisant au cœur même du mystère chrétien, en nous faisant pénétrer l'humilité du Fils de Dieu incarné. Dès qu'on ouvre l'Évangile, on est frappé par ces sentiments d'humilité, si nouveaux dans le judaïsme, et si puissants chez tous ceux qui approchent le Christ et qui sont conduits par son esprit, ... le Précurseur, ... la vierge Marie... Mais, si l'on contemple le Christ lui-même, on aperçoit en lui, vis-à-vis de son Père, une dépendance, un anéantissement, dont rien ici-bas ne peut donner l'idée; ni sa doctrine n'est de lui, ni ses œuvres, ni sa vie; le Père lui montre ce qu'il doit dire et faire et, les yeux sur cette règle souveraine et très aimée, Jésus-Christ parle, agit et meurt. Cette dépendance naturelle s'accompagne chez le Fils d'une infinie complaisance; de même que le Père s'épanche en lui avec un amour indicible, de même le Fils prend son bonheur à *recevoir* et à *dépendre*. C'est là ce qu'il y a de plus intime en Notre-Seigneur; et plus on pénètre le secret de cette vie, mieux on comprend ces paroles d'humble dépendance qui invitent les disciples à remonter jusqu'à la *source* de la vie, de la bonté, de la science, *Dieu le Père*... C'est donc que ce trait [l'insondable dépendance du Fils vis-à-vis du Père] loin de compromettre la filiation divine, en est au contraire, un élément essentiel; il ne doit point la voiler à nos yeux, mais, au contraire, la révéler. »

J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 297-298.

b. En revendiquant pour lui les attributs divins, Jésus, marque qu'il est Dieu comme le Père. — α) Jésus en premier lieu, s'arroge *le pouvoir divin de remettre les péchés*. Deux fois au moins, explicitement, il absout les pécheurs, le paralytique de Capharnaüm, Matth., IX, 2-8; Marc., II, 5, 12; Luc., V, 20-26; la pécheresse publique chez Simon le pharisien. Luc., VII, 36-50. Dans le second cas, le sens du texte sacré est peut-être un peu plus expressif pour marquer que Jésus remet, par un pouvoir qui lui est propre, les péchés. Les scribes, toutefois, ne s'étaient pas trompés sur la portée des paroles de Jésus au paralytique : « Celui-là blasphème; qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul? » Marc., II, 7. Il est vrai que dans la Bible, la rémission des péchés est toujours regardée comme une prérogative divine. Cf. Is., XLIII, 25; XLIV, 22, etc. Aucune formule d'absolution n'existe dans le judaïsme, qui ne reconnaît à aucun homme, si saint et si grand soit-il, le pouvoir de purifier les âmes coupables. Et Jésus, pour prouver qu'il ne s'arrogeait pas mensongèrement le pouvoir sur les péchés, accomplit un miracle de guérison qui marque la véracité de son affirmation.

β) En second lieu, Notre-Seigneur, qui parle en maître sur la Loi et sur le sabbat, voir col. 1201, à certains moments accentue cette autorité au point de *se substituer à Dieu, comme fin dernière et raison suprême de la moralité humaine*. « Chez lui, dans l'intérieur des autres, il réclame tout pour lui, sachant que tout lui est dû : « Quiconque aime son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi. » Matth., X, 37. C'est Jésus qui, au jour du jugement, ne connaît pas ceux qui font l'iniquité. Matth., VII, 23. Cette « substitution » de Jésus à Dieu dans l'ordre de la moralité apparaît surtout dans la scène du pardon accordé à la pécheresse. Luc., VII, 36-50. Dans le texte évangélique, cette pécheresse, parce qu'elle a péché, se trouve être la débitrice de Jésus et son amour pour lui est le motif et à la fois l'effet de son pardon. Or le péché est essentiellement une dette envers Dieu; les pécheurs sont les débiteurs de Dieu, Matth., VI, 12; Luc., XIII, 4, qui n'obtiendront miséricorde que dans la mesure où ils pardonneront eux-mêmes. Matth., XVIII, 23-35. Ces habitudes de parole et de pensée rendent plus manifeste le rôle que le Christ prend ici; c'est bien celui que, dans tout l'Évangile, il donne à Dieu : en péchant, on s'est rendu son débiteur; mais aussi, en l'aimant, on attire son pardon. On reconnaît, dans ce dernier trait, une conception fondamentale de l'Évangile, et qui éclaire puissamment le problème du Christ : *C'est de ses relations avec le Christ que dépend la valeur religieuse de tout homme;* c'est par elles que la pécheresse est sauvée; c'est sur elles, ... que tous les hommes seront jugés au dernier jour : « Venez, les bénis de mon Père, ... car j'avais faim et vous m'avez donné à manger. » Matth., XVIII, 23-35. Les considérants de la sentence de damnation sont exactement parallèles; de part et d'autre, une seule question est posée : Qu'est-ce que l'homme a fait pour le Christ? Comme la pécheresse, il était son débiteur; l'a-t-il aimé comme la pécheresse. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 270. Remarquons-le, il n'y a pas ici une simple règle abstraite de morale comme l'affirment certains exégètes libéraux. Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, t. I, p. 320. Ce qui, dans l'enseignement de Jésus, fait l'objet de la vie chrétienne, ce n'est pas « l'idée pure du bien », c'est sa personne même que l'on doit suivre et servir.

γ) En troisième lieu, Jésus s'attribue la qualité de *juge du monde* à la fin des temps. Or, ce jugement, dans toute la tradition juive, est réservé à Dieu seul. Mais le Christ, dans les évangiles synoptiques, affirme explicitement qu'il exercera ce jugement, non pas parce qu'il sera témoin au jugement de Dieu, mais parce qu'il rendra lui-même la sentence en qualité de juge. Marc., XIII, 34-37; Matth., XIII, 37-42; XXIV, 48-51; Luc., XII, 36-38; 45-48; XXI, 34-36 et surtout Matth., VII, 22-23; XVI, 27; XXIV, 30-31, et XXV, 31-46. Cf. C. W. Wotaw, art. *Sermon on the Mount*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. V, p. 43*b*, n. 3, contre les exégètes qui, s'appuyant sur Marc., VIII, 38, veulent faire de Jésus un simple témoin privilégié. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p. 319 et *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 84-85; Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 890; t. II, p. 26.

Il n'est pas difficile, d'ailleurs, de démontrer que, selon la théologie juive au temps de Notre-Seigneur, le jugement du monde est réservé à Dieu seul. *Assumptio Moysis*, X, 7 : « Il se lève le Dieu suprême, seul éternel, et il se manifestera pour punir les nations. » Cf. *Testamentum Levi*, V, 2; *Testamentum Juda*, XXII, 2; *Henoch slav.*, XXXIII, 1; LVIII, 1. Le jugement est « le jour du Seigneur », dans *Baruch syr.*, XLVIII, 47; « le jour du Tout-Puissant », *id.*, LV, 6; « le grand jour du Seigneur », *Henoch slav.*, XVIII, 6; « le jour de la visitation du Seigneur », *Testamentum Aser*, VII, 3; *Ps. Sal.*, X, 5; XV, 13-14. Dieu se réserve le droit de juger. De même que toutes choses ont été faites par moi et non par un autre : ainsi la fin de toutes choses sera par moi et non par un autre, » IV Esdras, V, 56; VI, 6; cf. IX, 2; V, 40; VII, 33; *Ps. Sal.*, XV, 9, 13-14; *Hénoch*, I, 3-9; XLVIII, 3; XC, 20 sq.; XCI, 15; C, 4; *Or. Sibyl.*, III, 91; IV, 40 sq.; *Baruch syr.*, XX, 2-4; LXXXIII, 2; *Assumptio Moysis*, X, 7; *Jubil.*, V, 13; *Testamentum Levi*, III, 2; IV, 2. Le Messie n'apparaît jamais comme juge, sauf dans le livre des *Paraboles d'Hénoch*, LXI, 5, où encore il n'a pas à exercer seul le jugement universel. Cf. P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903, p. 259. En regard de ces textes qui établissent solidement la vérité de notre première assertion, les textes du Nouveau Testament montrent non moins clairement que le jour du jugement sera le jour du Christ, et que le jugement est réservé à Jésus. Jugement et parousie *(adventus)*, sont absolument synonymes dans le Nouveau Testament. Cf. I Cor., IV, 3. Or, la parousie est l'avènement du Fils de l'Homme, c'est-à-dire du Christ, Matth., XXIV, 27, 37, 39; elle est « le jour du Christ », Luc., XVII, 24; le « jour où le Fils de l'Homme sera révélé. » Luc., XVII, 30. On trouve plus fréquemment encore chez saint Paul l'expression *jour du Christ* : I Thess., V, 2; II Thes., II, 2; I Cor., I, 8; V, 5; II Cor., I, 14; Phil., I, 6, 10; cf. II Pet., III, 10; ou encore l'expression *parousie* (adventus) *de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, I Thess., III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess., II, 1, 8; I Cor., XV, 23; cf. Jac., V, 7; II Pet., III, 4. Quelques textes cependant, dans le Nouveau Testament, attribuent le jugement à Dieu, soit que Dieu le Père dans le jugement, joue le rôle de rémunérateur ou de vengeur, Matth., VI, 4, 6, 14, 15, 18; X, 28-33; XVIII, 35 Luc., XII, 8-9, tout en laissant au Fils le rôle de juge, cf. Luc., XII, 45-48; XXI, 34-36, et rapprocher Joa., V, 22-27; soit que Dieu joue lui-même le rôle de juge, Apoc., XX, 11-15, et que le jugement soit le « jour du Seigneur », *dies Domini*, sans autre spécification. Apoc., VI, 17; XVI, 14; I Pet., II, 12; II Pet., III, 13; Rom., II, 5. Mais ces affirmations ne font que corr borer notre raisonnement. Dieu est le juge; mais il a donné au Fils le pouvoir de juger. Joa., V, 26. Et cela, précisément parce que le Fils est Dieu et tient ce pouvoir divin en vertu même de sa relation d'origine vis-à-vis du Père.

« Ainsi, pouvons-nous conclure avec le P. Lebreton, dans la doctrine des fins dernières ou, pour parler plus exactement, dans toutes les doctrines du salut, le Christ a tout transformé, *en revendiquant pour lui-*

même un rôle jusque-là réservé à Dieu : le péché, la pénitence, la charité, le pardon, le jugement, ces relations morales les plus profondes qui puissent exister entre l'homme et Dieu, apparaissent maintenant comme établies entre l'homme et Jésus-Christ. » *Histoire du dogme de la Trinité*, p. 274.

c. Jésus enfin nous dévoile directement le mystère de sa filiation divine et explique ainsi le sens profond et transcendant du titre de « Fils de Dieu » revendiqué par lui au tribunal de Caïphe. — Déjà dans le célèbre texte relatif au jour du jugement : « Nul ne le sait, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais le Père seul », il apparaît que le Fils se place bien au-dessus des anges et que, par conséquent, il ne peut être que le Fils naturel et propre du Père, Dieu comme le Père. L'ignorance du Christ est ici toute économique et ne comporte aucune infériorité dans le Fils par rapport au Père. Cf. Lagrange, *Évangile de S. Marc*, p. 327 et SCIENCE DU CHRIST. Mais cette transcendance infinie et divine du Fils nous est encore enseignée par Jésus, dans certaines comparaisons où apparaît toute l'infinité de sa nature : « il y a ici plus que Jonas;... il y a ici plus que Salomon, » Matth., XII, 41, 42; cf. Luc., XI, 32, 31; « il y a ici quelqu'un de plus grand que le temple. » Matth., XII, 6. De telles façons de parler sont déjà, surtout pour les Juifs, significatives. Mais Jésus se sert, pour démontrer sa divinité, d'un argument bien plus pressant. Il fait appel au prophète David : « Les pharisiens étant assemblés, Jésus les interrogea, disant : « Que vous semble du Christ? de qui est-il fils? Ils lui répondirent : De David. » Il leur répliqua : « Comment donc David l'appelle-t-il dans l'Esprit, son Seigneur, disant : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Asseyez-vous à ma droite. » Si donc David l'appelle son « Seigneur », comment est-il son fils? » Matth., XXII, 41-45 ; cf. Marc., XII, 35-37; Luc., XX, 41-44. Jésus n'entend pas ici repousser la filiation davidique, mais il veut faire reconnaître en même temps une filiation plus haute, celle qui convient au « Fils » appelé par David inspiré son « Seigneur ».

Jésus n'en est pas resté là, dans son enseignement public, touchant la révélation du mystère de l'Homme-Dieu. Il a fait comprendre clairement que cette filiation, transcendante et distincte de la filiation davidique, n'est pas une simple filiation adoptive, si élevée soit-elle en dignité par-dessus les anges et les hommes. Il a prêché maintes fois la paternité de Dieu par rapport aux justes; mais Dieu n'est pas son Père comme il est le père des hommes : Il apprend à ses disciples à dire : « *Notre* Père »; mais lui-même ne parle pas ainsi; il dit : « *Votre* » Père et « *Mon* » Père. Même lorsqu'il s'adresse à eux, il observe cette distinction : « Je *vous* prépare le royaume, comme *mon* Père me l'a préparé. » Luc., XXII, 29 « Et moi, je vais *vous* envoyer le don promis de *mon* Père. » XXIV, 49. D'autre part, ne dit-il pas : « *Votre* Père qui est au ciel,... *votre* Père céleste. » Matth., VII, 11 ; VI, 32, etc. Si précieuse toutefois que soit l'indication contenue en ces formules, elle est encore inférieure à l'enseignement que Jésus formule, quelques jours avant sa mort, dans plusieurs paraboles où sont expliquées les relations du Fils au Père. Il est temps d'ailleurs que Jésus se révèle pleinement. Cf. Cramer, *S. Marc*, p. 389. La parabole du banquet, Luc., XIV, 16-24, apparaît chez Matthieu, XXII, 1-4, avec des traits plus accentués. L'invitation est lancée par un roi à l'occasion des noces de son fils; le crime des invités paraît plus grand, car non seulement ils se dérobent, mais ils mettent à mort les envoyés du roi. La parabole des vignerons homicides, Marc., XII, 1-9; cf. Matth., XXI, 33-41; Luc., XX, 9-16, est plus significative encore : c'est le « fils bien-aimé », c'est l' « héritier », c'est-à-dire le fils unique, propre, naturel. Saint Marc écrit : ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν. Jésus est ce fils; le Père est l'homme qui plante la vigne, le fils sera mis à mort : c'est la passion prédite. (Et ce détail milite en faveur de l'authenticité de la parabole : cf. F. C. Burkitt, *The parable of the wicked husbandmen*, dans *Transactions of the third international congress og the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 321 sq.; Van Combrughe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905, p. 32-42). Sur la signification de ἀγαπητός, cf. col. 1184. Le mot κληρονόμος, héritier, n'a pas besoin d'explication : le fils est l'héritier naturel de son père. Jésus est l'héritier naturel du Père; nous sommes, en lui et par lui, des co-héritiers, et à ce titre seulement, des héritiers. Cf. Rom., VIII, 17.

Il nous faut, enfin, insister sur un texte commun à Matthieu, XI, 25-27 et à Luc, X, 21-22 et qui, par les lumières qu'il projette sur les relations intimes du Père et du Fils, est tout à fait digne de la théologie johannique. Saint Luc marque expressément que ces paroles de Jésus ont été prononcées sous l'influence de l'Esprit Saint : « Jésus dit : Mon Père, Seigneur du ciel et de la terre, je vous rends gloire de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et que vous les avez révélées aux petits. Oui, mon Père, parce qu'il vous a plu ainsi. *Toutes choses m'ont été données par mon Père. Et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler.* » Sur l'authenticité de ce texte, attaquée, dans son ensemble, par A. Loisy, dans un détail par Harnack, dans l'originalité de sa forme, par Ed. Norden, on consultera J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, 4e édit., note D, p. 545-552; H. Schumacher, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat., XI, 27 (Luc., X, 22)*, Fribourg-en-Brisgau, 1912 et L. Kopler. *Die « johanneische » Stelle bei den Synoptikern*, série d'articles dans la *Theol.-praktische Quartalschrift* de Linz, 1913-1914. Dans ce texte, le Fils, c'est Jésus-Christ; mais c'est la filiation divine qui est mise uniquement en relief. Cette filiation divine est un mystère inconnu des hommes, connu du Père et du Fils seuls et de ceux à qui il plaît au Fils de se révéler. On ne trouve pas dans saint Jean de texte plus profond et plus significatif. « Quelques paroles du Seigneur, rappelées ci-dessus pouvaient faire pressentir aux Juifs la préexistence du Fils de l'homme près de son Père; d'autres, plus explicites, le faisaient apparaître dans cette gloire céleste, à la fin des temps; ici, dans la simplicité transparente de cette sentence, c'est l'éternité tout entière qui se révèle et le mystère de la vie divine, où le Père et le Fils, insondable à toute créature, se pénètrent totalement l'un l'autre. A cette lumière, l'Évangile tout entier s'éclaire : d'autres fois, le Christ s'était présenté lui-même, à mots couverts, comme le terme vers lequel tout Israël tendait : « Beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, » Matth., XIII, 17; dans cette circonstance même, il vient de montrer à ses disciples comment la loi et les prophètes n'étaient que la préparation du ministère de Jean-Baptiste, et Jean lui-même, moindre que le plus petit dans le royaume des cieux. Matth., XI, 11-15. On comprend désormais ce qui fait la grandeur incomparable de cet ordre nouveau; c'est que le mystère de Dieu, jusqu'ici inaccessible, est révélé, et par celui-là qui seul pouvait nous y introduire, par le Fils; c'est ce que saint Jean redira au début de son évangile : « Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a fait connaître. » I, 18. Cette parole suffirait, à elle seule, à déterminer le dogme chrétien, à faire reconnaître dans le Fils de Dieu non point un être intermédiaire, tel que ceux qu'avait conçus Philon, mais le Fils égal et consubstantiel à son Père. Saint Paul et saint Jean compléteront par d'autres traits cette révélation du Christ;

ils ne la dépasseront pas. » J. Lebreton, *op. cit*, p. 292-293.

Bibliographie. — Voir Fils de Dieu, col. 2395.

V. *Le couronnement de l'enseignement de Jésus dans la résurrection glorieuse.* — Cette question peut être envisagée sous plusieurs aspects. L'apologiste, se souvenant de I Cor., xv, 14, trouve dans la résurrection du Sauveur le signe évident de la crédibilité de tout l'enseignement de Jésus. L'exégète et l'historien ont surtout à prouver l'historicité des récits et la réalité de la résurrection du Sauveur. Le théologien sans négliger l'un et l'autre de ces deux aspects, et accueillant avant tout les résultats positifs de l'exégèse et de l'histoire doit montrer dans le Christ glorieusement ressuscité la même personnalité que dans le Christ vivant de la vie commune des hommes ou souffrant les tourments de sa passion. C'est le même Christ, qui s'est humilié jusqu'à revêtir la forme d'esclave, que Dieu a glorifié en le ressuscitant d'entre les morts. Le Christ ressuscité n'est pas une création de la conscience chrétienne à un âge postérieur; il répond à une réalité certaine qui, prenant corps dans les récits sacrés, y achève la révélation de l'Homme-Dieu. Mais cette réalité manifeste dans le Christ une vie toute nouvelle, très dissemblable de celle que Jésus qui avait pris tout l'extérieur de la vie et de la croissance humaine, *habitu inventus ut homo*, menait sur terre avant sa mort; une vie désormais conforme aux exigences créées dans la nature humaine du Christ par l'union hypostatique.

1° *Le Christ ressuscité continue historiquement le Christ qui s'est révélé, dans les synoptiques, homme et Dieu.* — 1. *Le Christ des synoptiques a eu la connaissànce certaine de sa résurrection future.* Quatre fois Jésus fait une allusion explicite à sa résurrection après trois jours. Marc., viii, 31, Matth., xvi, 21 et Luc ix, 22; — Marc., ix, 8-9. Matth., xvii, 9; — Marc., ix, 30, Matth., xvii, 23; — Marc., x, 34. Matth., xx, 19 et Luc., xviii, 33. Nous savons que ces paroles de Jésus ne furent pas immédiatement comprises de ceux qui les entendirent : ces prédictions ne s'illuminèrent qu'aux clartés de la résurrection. Toutefois, les Juifs s'en souvinrent au moment de la mise au sépulcre. Matth., xxvii, 63-66. En dehors de ces quatre prophéties explicites, on doit également relever deux paroles de Jésus qui désignent d'une façon figurée la résurrection future. La première est relative au « signe de Jonas ». Matth., xii, 38-42; cf. xvi, 1-4; Marc., viii, 12-13; Luc., xi, 29-33. Les exégètes sont assez incertains du sens exact qu'il faut attribuer au signe de Jonas. La majorité des exégètes libéraux et nombre de catholiques font porter l'application du signe, d'abord sur la prédication, et indirectement sur toute la carrière publique du Maître, miracles et résurrection y compris. Cf. A. Durand, *Pourquoi Jésus a parlé en paraboles*, dans les *Études*, 20 juin 1906, p. 764 et note; A. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 320-325. Mais le texte de Matth., xii, 40, devient bien difficilement explicable en cette hypothèse. Jésus, en effet, y déclare expressément : « Car tout a'nsi que Jonas fut dans le ventre du poisson, trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre, trois jours et trois nuits. » La comparaison entre Jonas et Jésus porte sur l'ensemble de la mission de Jonas, histoire et message. Mais le « signe » c'est l'épisode miraculeux des trois jours et trois nuits passés dans l'abîme, et la dramatique survie qui en fut la suite, image de la mort et de l'ensevelissement de Jésus, suivis de sa résurrection glorieuse. La différence sera tout entière entre l'attitude des Ninivites se convertissant à la prédication de Jonas, et celle des Juifs que la prédication du Christ aura laissés incrédules. « Tout le passage est donc *prophétique* et le second Jonas, c'est Jésus ressuscité. » L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, col. 1510. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Matthæum*, 1892, t. i, Paris, p. 501 ; Théodor Zahn, *Das Evangelium des Matthaus ausgelegt*, 3e édit., Leipzig, 1910, p. 473. Les exégètes radicaux rejettent purement et simplement, à titre d'interpolations, les textes relatifs au signe de Jonas. A. Loisy *Les Évangiles synoptiques*, t. i, p. 994. — Au signe de Jonas, il faut ajouter le signe du « temple réédifié. » Jésus, au cours de ses prédications, avait donné comme signe de la vérité de son enseignement la possibilité de détruire le temple de Dieu et de le réédifier après trois jours. Matth., xxvi, 61, Marc., xiv, 57-59; cf. Matth., xxvii, 39-40, Marc., xv, 30-31; Act., vi, 13, 14. Mais c'est l'évangile de Jean qui nous rapporte le plus fidèlement (parce qu'il rapporte les paroles du Maître et non celles de ses accusateurs) la prédiction faite par Jésus et le sens qu'il y attachait : « Les Juifs prenant la parole lui dirent : « Par quel signe nous montres-tu que tu peux faire ces choses? » Jésus répondit et leur dit : « Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours. » Mais les Juifs repartirent : « On a mis quarante-six ans à bâtir ce temple, et toi tu le relèveras en trois jours? » Mais Jésus parlait du temple de son corps. Lors donc qu'il fut ressuscité d'entre les morts, ses disciples se ressouvinrent qu'il avait dit cela et ils crurent à l'Écriture et à la parole qu'avait dite Jésus. » ii, 18-23. La prophétie, obscure au moment où le Christ la formule, s'éclaire par les événements. Elle montre du moins que Jésus, connaissait d'avance le fait de sa résurrection future. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Johannem*, Paris, 1898, p. 132 sq.; J. E. Belser, *Das Evangelium des heil. Joannes*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 85 sq.; Th. Zahn, *Das Evangelium des Joannes ausgelegt*, Leipzig, 1908, p. 170.

2. *La résurrection de Jésus-Christ est un fait historique certain.* — La croyance à la résurrection du Christ, au témoignage de saint Paul, I Cor., xv, 1-20, est un fait notoire dans l'Église de Corinthe, et saint Paul en fait le point de départ de son argumentation pour prouver la résurrection des morts en général. Mais cette croyance, fondamentale dans l'Église, dès l'époque où Paul y fut accueilli (ne dit-il pas qu'il l'a reçue « par tradition ») repose sur des faits historiques absolument certains. Ces faits, ce sont les apparitions de Jésus ressuscité. Les témoins de ces apparitions sont encore, pour la plupart, vivants au jour où Paul écrit. C'est Pierre, que saint Paul met à part, au premier rang, et dont il fait ainsi ressortir l'autorité. C'est aussi le collège des Douze; c'est la foule des cinq cents disciples, presque tous encore vivants; c'est Jacques, dont le témoignage pouvait avoir tant d'importance pour les chrétiens judaïsants; ce sont enfin, d'une manière générale « tous les apôtres ». Saint Paul, à ces apparitions du Christ ressuscité, joint l'apparition dont il fut personnellement favorisé sur la route de Damas. L'évidence du fait dont il s'agit de témoigner y fut si grande, que cette apparition, sur ce point, peut être pleinement assimilée aux apparitions antérieures à l'Ascension : ὤφθη Κηφᾷ... ὤφθη Ἰακώβῳ... ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί. Cf. Act., ix, 1-20; xxii, 4-17; xxvi, 9-19. La liste des témoins dressée par saint Paul n'est pas exhaustive.

Les récits évangéliques, qui ignorent l'apparition à Jacques, laquelle est mentionnée dans l'Évangile selon les Hébreux, cité par saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. ii, ne font qu'une allusion rapide à l'apparition à Pierre, Luc., xxiv, 34, mais complètent la liste des témoignages apportés par Paul, par plusieurs récits circonstanciés d'apparitions. C'est tout d'abord, l'apparition de l'ange aux saintes femmes, Matth.,

xxviii, 5-7, cf. Marc., xvi, 5-7; Luc., xxiv, 3-8; et, pendant leur fuite vers les apôtres, l'apparition de Jésus lui-même à ces femmes, Matth., xxviii, 9, 10; c'est l'apparition de Jésus à Marie de Magdala, racontée avec des détails par Joa., xx, 11-18 et à laquelle se réfère le sec résumé qui constitue la finale deutérocanonique de Marc., xvi, 9; c'est l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs, narrée avec une précieuse abondance de faits, de discours et de gestes, par Luc, xxiv, 13-35; cf. Marc., xvi, 12-13; c'est l'apparition aux apôtres, en l'absence de Thomas, Joa., xx, 19-25; cf. Luc., xxiv, 36-49 et la nouvelle apparition, en présence de Thomas, Joa., xx, 26-29; c'est l'apparition du Christ aux sept disciples, près de la mer de Tibériade, Joa., xxi, 1-23; c'est, enfin, l'apparition en Galilée, rapportée par saint Matthieu, xxviii, 16-20; cf. Marc., xvi, 15-18; puis le récit de l'ascension, Luc., xxiv, 50-53, dont on trouve un écho dans la finale de Marc., xvi, 19-20, peut être résumée des Actes, i, 1-9. Parmi les évangiles non canoniques, l'*Évangile des Hébreux* raconte l'apparition de Jésus à Jacques; un fragment copte du II[e] siècle décrit l'apparition aux saintes femmes près du sépulcre; enfin, l'*Évangile de Pierre*, ỳ. 29-60 après le fait même de la résurrection, narré avec une singulière gaucherie, rapporte, l'apparition à Marie Madeleine et aux saintes femmes. Voir les textes dans E. Preusschen, *Antilegomena*, 2[e] édit., Giessen, 1905, p. 7-8; 83-84; 16-20.

Les narrations évangéliques sont-elles suffisantes pour démontrer historiquement le fait de la résurrection? Nous ne ferons qu'indiquer brièvement les points qui semblent acquis, de l'inspection et de la discussion des textes sacrés. Pour les détails critiques, on pourra se reporter à l'étude de E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, Paris, 1910.

a) Il faut reconnaître qu'eu égard à l'importance de la résurrection relativement à la foi et aux espérances chrétiennes que ce miracle contresigne, les récits des apparitions, sauf Luc., xxiv, 13-36 et Joa., xx, 19-29 apparaissent assez vagues et dépourvus des précisions historiques qu'on aurait aimé à trouver en une matière aussi fondamentale. Ils ne renferment aucune indication sur le point capital de la résurrection elle-même dont ils n'offrent aucune description. Cette indigence relative de nos récits s'explique d'ailleurs naturellement par une double cause : d'une part, la possession tranquille et incontestée de la substance de l'événement, et d'autre part la difficulté d'exprimer nettement les conditions de la nouvelle vie de Jésus, si différentes des conditions habituelles de la vie humaine. Loin toutefois d'exclure la vérité historique du fait de la résurrection, ces constatations semblent la confirmer, car elles dénotent, chez les auteurs sacrés, l'absence totale de préoccupations qui n'eussent pas manqué d'exister chez des auteurs désireux d'ajouter, en marge de l'histoire, des récits pleins d'attraits pour la curiosité et la foi des premières générations chrétiennes. « Rien n'est plus instructif, dit le P. de Grandmaison, que de comparer aux récits les intentions prêtées aux narrateurs par M. Arnold Meyer, par exemple : *Die Auferstehung Christi*, Tubingue, 1905, p. 14, sq. D'après ce critique, l'évangile de la résurrection étant le principal, le plus sujet à contestation et à fausse interprétation, il fallut beaucoup ajouter aux traditions primitives, préciser des traits, harmoniser, prévenir des difficultés. Pour satisfaire des néophytes avides de merveilleux... il fallut... faire une part à la chair du Christ, aux miracles, aux repas sacrés. De là, de nouvelles additions. Enfin, la tendance apologétique et evhémériste de la communauté doit entrer en ligne de compte, comme aussi la nécessité de montrer des prophéties accomplies. On se demande alors comment tant d'intentions, tant de nécessités, tant de motifs pour étendre, interpoler, multiplier la matière primitive, ont abouti à nos maigres, brefs et fragmentaires récits. » *Jésus-Christ*, col. 1488-1489, note.

b) Il faut reconnaître, en outre, que les récits évangéliques de la résurrection sont en désaccord, au moins apparent, surtout pour ce qui concerne les apparitions du Sauveur. Celles-ci ne se sont produites, selon les différents récits, ni au même temps, ni au même lieu, ni pour les mêmes personnes, ni dans les mêmes circonstances. Les récits s'inspirent, dit-on, de deux traditions différentes, la *galiléenne*, la *hiérosolymitaine*, selon qu'ils rapportent les apparitions de Jésus exclusivement en Galilée ou à Jérusalem. Saint Marc, sauf la finale deutérocanonique, xvi, 9-20 et saint Matthieu, sauf xxviii, 9-10, comme l'*Évangile de Pierre*, ne parlent que d'apparitions ayant eu lieu en Galilée; saint Luc, saint Jean, sauf l'appendice du chapitre xxi, ne relatent que celles qui se sont produites à Jérusalem. L'évangile de saint Luc nous laisse même l'impression que ces apparitions se termineraient le soir même de la résurrection. Jean xxi et Marc, xvi, 9-20 combinent les deux traditions. Il est difficile de dire si Paul s'en tient exclusivement à la tradition galiléenne, ou s'il ne combine pas les deux prétendues traditions.

Quoi qu'il en soit des objections que ces données ont fournies à la critique non catholique contre la résurrection, et à nous en tenir purement et simplement aux textes des évangiles, il faut affirmer avec netteté que si nos évangélistes rapportent deux traditions différentes, ils considèrent ces traditions comme complémentaires et non comme exclusives. Matth., xxviii, 9-10, rapporte l'apparition aux saintes femmes, apparition judéenne à coup sûr. La finale de Marc, xvi, 9-20, quelle que soit la solution apportée au problème de son authenticité (sur ce problème voir E. Mangenot, *Marc (Évangile de saint)* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. iv, col. 724-735, avec la bibliographie; Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg-en-B., 1901, p. 93-103; Van Kasteren, *Revue Biblique*, 1902, p. 240-255; Lagrange, *Évangile de saint Marc*, 1911, p. 426-439), est certainement canonique. Cf. F. Prat, *La Question synoptique*, dans les *Études*, 5 décembre 1912, p. 598-615. Or, cette finale juxtapose les apparitions « judéennes » à la tradition galiléenne. De même Joa., xxi, qui a toutes chances d'être du même auteur que le reste de l'évangile, raconte des apparitions d'une tradition différente de celle qui est consignée au c. xx, de tradition hiérosolymitaine. Reste saint Luc qui ne parle que des apparitions judéennes. Il est probable que l'auteur du troisième évangile, suit une source spéciale d'origine palestinienne, vraisemblablement aussi ancienne que l'évangile de saint Marc. Ladeuze, *La résurrection du Christ* (Collection *Science et foi*, n. 1) Bruxelles, s. d. (1908), p. 41. Mais rapproché des Actes, i, 3, le texte de saint Luc offre un cadre assez étendu pour qu'on y puisse faire rentrer les apparitions galiléennes. Sur les essais de conciliation des deux traditions, voir E. Mangenot, *op. cit.*, p. 263-275 dont voici la conclusion : « Si nous essayons un classement des apparitions de Notre-Seigneur ressuscité, raconté dans les Évangiles canoniques, nous aurons un premier groupe, formé des premières apparitions judéennes. Le jour même de Pâques, Jésus au matin se montra d'abord à Marie-Madeleine, puis aux autres femmes (si ces deux apparitions ne sont pas toutefois la même), ensuite, dans la journée, à Pierre, puis le soir, aux disciples d'Emmaüs et enfin aux Onze (sans Thomas). Huit jours plus tard, à Jérusalem encore, il apparut aux Onze (avec Thomas). Un second groupe comprend toutes les apparitions de Galilée : aux sept disciples sur le lac de Tibériade et aux Onze

sur une montagne galiléenne. La dernière apparition qui précéda l'ascension eut lieu, quarante jours après Pâques, sur le mont des Oliviers, devant tous les apôtres assemblés. » *op. cit.*, p. 275-276. Cf. Lesêtre, *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. III, col. 1478-1489; Godet, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, 4e édit., Paris, s. d., t. II, p. 505; Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Tubingue, 1908, p. 38-39.

c) La tradition hiérosolymitaine est intimement liée à l'histoire de la mise au tombeau de Notre-Seigneur après sa mort. La vérité historique du fait de la résurrection se trouve ainsi mise en un nouveau relief par la vérité historique du fait de la sépulture et du tombeau trouvé vide. La sépulture en un tombeau neuf, taillé dans le roc est affirmée par le récit unanime des évangélistes, Matth., XXVII, 57-61; Marc., XV, 42-47; Luc., XXIII, 50-56; Joa., XIX, 38-42, et ce récit présente toutes les garanties de vérité historique. Cf. Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi*, Halle, 1897, p. 166-177; J. Orr, *The resurrection of Jesus*, Londres, 1908, p. 92-99. La garde du tombeau par les soldats, Matth., XXVII, 62-66; XXVIII, 11-15, en est une première confirmation. Le témoignage de saint Paul, I Cor., XV, 1-4, en est une autre. Voir le développement de cette confirmation en faveur de la réalité de la sépulture de Jésus, dans Mangenot, *op. cit.*, p. 35-38, avec la bibliographie, p. 38, note 1. Une troisième confirmation est tirée du livre des Actes, qui nous renseigne sur la sépulture de Jésus *dans un tombeau*, indirectement dans le discours du saint Pierre, II, 24-32, plus explicitement dans le discours prononcé par saint Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie. Act., XII, 27-30. Voir Mangenot, *op. cit.*, p. 197-201. Le fait du tombeau trouvé vide ne saurait lui non plus être raisonnablement contesté. Les galiléennes avaient, durant le ministère de Jésus en Galilée, suivi et servi le Maître, Marc., XV, 41 ; rien d'étonnant donc qu'elles aient voulu rendre à Jésus mort un dernier service, celui de lui donner un ensevelissement convenable, à l'aide de parfums et d'aromates. Le corps de Jésus, en effet, n'avait été qu'enveloppé en un linceul neuf, Marc., XV, 46; dès le vendredi, les saintes femmes avaient préparé aromates et parfums, Luc., XXIII, 56; mais le sabbat leur avait imposé une trêve forcée, *id.* Elles viennent le dimanche matin, craignant de ne pouvoir entrer dans le tombeau dont la pierre était fort grande, Marc., XV, 46 ; XVI, 5; mais le tombeau est ouvert et vide. Un jeune homme vêtu de blanc (un ange) leur annonce que Jésus est ressuscité et que son corps n'est plus là. Entre Marc et Matthieu, pas de différences substantielles : celui-ci ajoute simplement des détails bien propres à confirmer la vérité historique du fait rapporté, notamment le détail de la garde du tombeau par les soldats. Luc et Jean ne font que confirmer le récit de Marc. La calomnie des Juifs relativement à l'enlèvement du corps par les apôtres et réfutée par saint Matthieu, XXVIII, 11-15, ajoute encore à la démonstration du fait historique de la découverte du tombeau vide deux jours après la passion. D'ailleurs l'hypothèse de l'enlèvement du corps, soit par les apôtres, soit par Joseph d'Arimathie, soit par les Juifs eux-mêmes ne peut se soutenir. L'hypothèse d'une mort apparente de Jésus est plus invraisemblable encore. La découverte du tombeau vide est donc un fait historique, au sens scientifique du mot, puisqu'il a été constaté et que cette constatation est attestée par des documents dignes de foi. Il reste donc « une preuve indirecte il est vrai, mais solide et inattaquable de la résurrection. Le corps, disparu du tombeau, est sorti vivant, puisque les disciples l'ont vu et qu'il s'est montré à eux. Les apparitions de Jésus ressuscité prouvent directement la réalité de la résurrection corporelle. » Mangenot, *op. cit.*, p. 239. On ne saurait d'ailleurs objecter contre la tradition hiérosolymitaine le silence de saint Paul relativement au tombeau du Sauveur. Si dans I Cor., XV, 4, saint Paul emploie, pour exprimer le fait de la résurrection, le verbe ἐγείρεσθαι, l'étroit rapprochement que ce verbe a ici avec ἐτάφη « a été enseveli » exige le sens que celui qui a été déposé au sépulcre est ressuscité en sortant du tombeau pour revenir à la vie. Saint Paul suppose donc connue de tous la mise au tombeau.

3. *Le corps de Jésus ressuscité est bien celui qu'il avait en sa vie terrestre.* — Le fait historique du tombeau vide démontre la réalité de la résurrection, par là même qu'aucune hypothèse, imaginée en dehors de la résurrection, ne parvient à l'expliquer. Si la résurrection de Jésus a été réelle, le corps ressuscité est donc bien le même corps qui avait été crucifié et enseveli dans le tombeau de Joseph d'Arimathie. Les apparitions aux disciples ne font que confirmer cette vérité. Les textes, en effet, ne supposent, de la part des multiples témoins des apparitions, aucune hallucination. Ils disent bien plutôt tout le contraire : « les doutes des premiers jours ont été enlevés par les apparitions et ont disparu devant la preuve évidente de la résurrection du Sauveur. Les Onze, qui n'avaient pas cru au témoignage des femmes, ni à celui des disciples d'Emmaüs, Marc., XVI, 11, 13; Luc., XXIV, 11, en reçurent des reproches de Jésus leur apparaissant, Marc., XVI, 14; leur incrédulité disparaît à la vue du Maître ressuscité. Si quelques-uns, en face de Jésus, continuent à douter, Matth., XXVIII, 18, c'est par suite d'un saisissement bien naturel, produit par la première apparition, et, selon saint Luc, XXIV, 41, en conséquence de l'étonnement que leur procurait la joie de voir Jésus vivant. L'incrédulité de Thomas, Joa., XX, 24-25, est vaincue par la vue de Jésus, sans qu'il soit nécessaire de réaliser les conditions que cet apôtre incrédule avait posées à sa foi, 27-29. Les doutes primitifs n'ont pas survécu à la conviction acquise par le moyen des apparitions réelles et objectives. Celles-ci n'étaient donc pas de pures hallucinations, produits d'une foi préexistante... En demeurant sur notre terrain, nous constatons que les écrits évangéliques attestent la réalité corporelle de la résurrection de Notre-Seigneur, les disciples ayant vu leur Maître dans son corps spiritualisé, l'ayant touché de leurs mains, l'ayant entendu de leurs oreilles. Cette réalité du corps transformé et spiritualisé de Jésus ressuscité est admise sur le témoignage historique de témoins dignes de foi... et aucune théorie de visions purement subjectives ou subjectivo-objectives ne suffit à expliquer les récits évangéliques... Les récits de l'Évangile rapportent que Jésus apparaissait avec ses plaies, se faisant toucher par ses disciples et mangeait avec eux. Ils ne peuvent s'expliquer par des visions intérieures...; ils parlent si clairement de corps réel, de contact sensible, de paroles dites et entendues, que le fait d'un retour de Jésus à la vie corporelle est à prendre ou à laisser... » Mangenot, *op. cit.*, p. 291-296. Cf. Stende, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Gutersloh, 1899, p. 97-112; Ed. Riggenbach, *Die Auferstehung Jesu*, Berlin, 1905, p. 553-554; P. Ladeuze, *op. cit.*, p. 31. Sur les objections tirées de ce que Marie-Madeleine et les disciples d'Emmaüs, ne reconnaissent pas Jésus, voir Mangenot, *op. cit.* p. 330-302.

2° *Toutefois la vie du corps ressuscité, désormais conforme aux exigences du nouvel état du Sauveur, manifeste en Jésus plus clairement le mystère de l'Homme-Dieu.* — Le retour du corps de Jésus à la vie, n'est pas un retour à la vie terrestre ordinaire, comme

il en avait été de la fille de Jaïre, du fils de la veuve de Naïm, de Lazare et peut-être des morts qui sortirent des tombeaux au moment où Jésus rendit l'âme sur la croix. Matth., XXVII, 52, 53. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1893, t. II, p. 537-539. Tous ces ressuscités n'étaient rendus à la vie mortelle que pour un temps et devaient subir de nouveau la loi commune de la mort. Jésus, vainqueur de la mort, ne devait plus mourir. Rom., VI, 9. Sa résurrection est parfaite et définitive. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIII, a. 3. Elle marque pour l'humanité du Sauveur le commencement de la vie immortelle. La résurrection de Jésus est, par identité, son entrée dans la vie glorieuse. Et saint Paul souligne cette vérité, en marquant que la résurrection de Jésus est le premier exemple, l'archétype, les prémices de notre résurrection. Soulignant l'identité persistante du glorifié, il écrit : « Il faut que *cette chose corruptible* revête l'incorruptible; *cette chose mortelle*, l'immortalité. » I Cor., XV, 53. D'ailleurs saint Paul applique expressément à la résurrection l'oracle du Ps. II, 7 : « Nous vous annonçons que la promesse qui a été faite à nos pères, Dieu l'a tenue à nous leurs fils, *ressuscitant Jésus*, comme il est écrit dans le psaume deuxième : Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Act., XIII, 32-33. C'est comme une nouvelle naissance à la vie éternelle, accordée à Jésus. Voir un magnifique développement de cette pensée par Bossuet, dans son *Panégyrique de l'apôtre saint Jean*, *Œuvres oratoires de Bossuet*, Paris, 1914, t. II, p. 545.

1. *Doctrine des évangiles.* — Des récits évangéliques, où la vérité de la résurrection se révèle dans des apparitions intermittentes, on est en droit de déduire avec saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LV, a. 1-3, que le Christ ressuscité n'appartient plus normalement à l'ordre de l'expérience terrestre. Son corps, quoique réel, ne tombe plus sous les sens et n'est plus dans l'état phénoménal comme avant sa mort : il n'est plus régulièrement objet de perception sensible. Pour qu'il soit perçu par les sens, il faut qu'il apparaisse, se fasse voir et entendre, se rendre visible et palpable. L'état glorieux est donc manifesté par l'intermittence même des apparitions. Il se manifeste également par les présences subites de Jésus au milieu de ses apôtres, la pénétration de Jésus dans un lieu dont les portes sont closes. Joa., XX, 19. Toutefois ce corps glorieux, spiritualisé, n'est ni un esprit, πνεῦμα, comme le croyaient les apôtres épouvantés, Luc., XXIV, 37, ni un fantôme, φάντασμα, comme ils l'avaient cru un jour où, pendant sa vie mortelle, Jésus marchait sur les eaux du lac de Tibériade. Matth., XIV, 26. Jésus, en effet, donne des preuves de la réalité de son corps : il mange, Luc., XXIV, 36-43; il offre ses plaies au toucher. Joa., XX, 24-25, 26-27. Cette démonstration de la réalité d'un corps glorieux par un acte relevant de la vie terrestre et physiologique, le manger, ou par le toucher, des plaies de la passion, ne laisse pas toutefois d'offrir quelques difficultés.

En ce qui concerne la première démonstration par le fait de manger, formulée par Luc, rien ne sert d'objecter que cet auteur semble matérialiser une donnée traditionnelle, selon laquelle Jésus aurait distribué, servi et mangé lui-même, du pain et du poisson à ses disciples. Joa., XXI, 5, 13. Nous n'avons aucune raison de révoquer en doute la véracité de Luc., XXIV, 36-43. Toute la question est de savoir si un corps glorifié, c'est-à-dire n'étant plus à l'état naturel et physiologique, peut encore recevoir et s'assimiler des aliments. Faut-il concéder que Jésus a pu simplement *paraître* manger et boire pour affirmer à tous les yeux l'objectivité de son corps ressuscité ? Cf. Dubois, *Revue du Clergé français*, 1905, t. XLIV, p. 629-630. La tradition catholique admet que Jésus ressuscité a réellement mangé et par là, sans créer aucune illusion aux assistants, leur a donné une preuve de la réalité de son corps. « Néanmoins, ce fait ne prouve rien contre l'état glorieux du corps du Sauveur. S'il a mangé, Jésus ressuscité ne l'a pas fait par besoin d'alimentation, car la nécessité de se soutenir par la nourriture prouverait qu'il n'est pas glorifié. Il a mangé réellement, parce qu'il en était capable. Ressuscité à l'état glorieux, il avait cependant un corps réel, un corps humain, un corps en chair et en os, possédant par conséquent les organes de l'alimentation et de la digestion, et ces opérations physiologiques pouvaient se produire en lui naturellement. Il a donc mangé, parce qu'il en avait la capacité et il l'a fait, non par nécessité, pour se sustenter, mais pour donner à ses apôtres une preuve de la réalité de son corps ressuscité, cette réalité était conciliable avec son état glorieux. » E. Mangenot, *op. cit.*, p. 309-310. Il n'y a pas contradiction entre la notion du corps spiritualisé et glorifié et l'acte *passager* d'alimentation, produit *rarement* pour affermir la foi des apôtres en la résurrection corporelle de leur Maître. Saint Pierre affirme, lui aussi, que les apôtres ont mangé et bu avec Jésus ressuscité. Act., X, 41, et, si cette phrase du discours de Pierre est, par impossible, du rédacteur des actes, elle témoigne du moins de la croyance primitive. Sur la solution de cette difficulté, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 3, ad 3um, qui se réfère lui-même à saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIII, c. XXII, *P. L.*, t. XLI, col. 395, et à Bède le Vénérable, *In Lucæ evangelium expositio*, l. VI, c. XXIV, *P. L.*, t. XCII, col. 631. Cf. S. Jérôme, *Liber contra Joannem Hierosolymitanum*, n. 17, *P. L.*, t. XXIII, col. 311; n. 37, col. 587; *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, n. 23, *P. L.*, t. XXII, col. 901. Parmi les protestants, M. Godet accepte l'explication de la tradition catholique : « On s'est heurté à ce fait que le Seigneur a mangé. On aurait raison, s'il avait mangé par faim, mais cet acte n'était pas le résultat d'un besoin, il voulait montrer qu'il *pouvait* manger, c'est-à-dire que son corps était réel, qu'il n'était pas un pur esprit ou un fantôme ». *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Neuchâtel, p. 513. M. Dubois reconnaît que notre expérience n'embrasse pas toutes les virtualités de la matière et par là, sans s'y rallier, laisse encore la porte ouverte à l'explication traditionnelle. *Revue du Clergé Français*, 1905, t. XLIV, p. 631.

L'autre preuve de la réalité du corps de Jésus, la présentation des marques de la crucifixion n'est pas non plus incompatible avec l'état du corps glorifié. La transformation subie par le corps de Jésus au sortir du tombeau exigeait-elle la disparition des cicatrices de la passion ? En devenant immortel, le corps glorifié ne pouvait-il pas porter encore des traces visibles de sa mortalité ? Les considérations *a priori* sont ici hors de mise : les récits nous disent ce qui a existé en fait, ce que les premiers chrétiens ont cru réel et véritable. Or, les rédacteurs des livres inspirés n'ont pas vu d'incompatibilité à la permanence des cicatrices de la passion dans le corps glorifié de Jésus, et les théologiens en ont donné des raisons de convenances fort admissibles : la confirmation de la réalité de la résurrection, la puissance des supplications de Jésus par la voix de ses plaies ont paru à saint Thomas d'Aquin suffire à l'explication de cette permanence. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. LIV, a. 4. Si Jésus refuse, à peine ressuscité, de se laisser toucher par Marie-Madeleine, Joa., XX, 17, ce n'est ni parce que le corps ressuscité n'est pas sensible, ni parce qu'il n'est pas encore glorifié, Jésus n'étant pas remonté vers son Père; Jean établit lui-même une équivalence entre la résurrection, II, 22 et la glori-

fication de Jésus, vii, 39; xii, 16. Cf. Lepin, *La valeur historique du quatrième évangile*, t. i, p. 599-600. D'autre part, les saintes femmes ne touchaient-elles pas les pieds de Jésus ? Matth., xxviii, 9. La raison de la défense faite par Jésus à Madeleine est toute différente et d'ordre moral et mystique. Jésus voulait vraisemblablement lui signifier que les anciennes relations ont cessé avec la mort et que de nouvelles, toutes spirituelles doivent exister désormais après la résurrection.

2. *Doctrine de saint Paul.* — La doctrine de saint Paul dans I Cor., xv, confirme l'enseignement des évangiles sur l'état du corps ressuscité de Jésus. Pour saint Paul la résurrection de Jésus est non seulement le gage, mais encore l'exemplaire et le modèle de la nôtre. Cf. F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. i, p. 186; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-B., 1909, t. xiv, fasc. 1 et 2, p. 172, 178. Ce que dit saint Paul des corps glorifiés, I Cor., xv, 35-58, peut donc s'appliquer, en quelque mesure, au corps ressuscité de Jésus. « Si la résurrection répond à nos aspirations les plus intimes, le mode dont elle s'accomplira déconcerte notre imagination. Nous n'avons aucune idée d'un corps organique éternellement incorruptible. Nous ne concevons pas la vie sensible sans changement, ni le changement sans altération. Quand la mort a semé aux quatre vents du ciel cette poignée de poussière qui fut notre corps, où retrouver ces atomes épars engagés en mille combinaisons nouvelles et comment les empêcher de se disperser encore ? Telle est l'objection que Paul prévoit et résout d'avance : « *Comment* les morts ressuscitent-ils, et *dans quel corps* viennent-ils ? » I Cor., xv, 35. Il est évident que notre corps doit subir une transformation profonde, il doit revêtir la forme du Christ qui « transfigurera le corps de notre humiliation », notre corps dans l'état de misère et d'épreuve, « pour le rendre conforme au corps de sa gloire », Phil., iii, 21, c'est-à-dire à son corps glorifié, transfiguration, si l'on considère que la personnalité sera élevée et ennoblie sans être détruite, transformation, eu égard à la nouvelle forme surnaturelle du corps ressuscité. L'Apôtre explique cette transformation ou cette transfiguration par l'exemple du *germe.* » F. Prat., *op. cit.*, p. 191. Le grain jeté en terre ne pourrit pas et ne se dissout pas tout entier; de sa dissolution même sort un germe vivant qui, produisant un organisme nouveau, continuera en quelque sorte l'être individuel dont il est issu. Il n'y a pas à proprement parler de création nouvelle dans la résurrection : il y a analogie avec la loi de la reproduction que Dieu a établie pour les plantes au moment de la création. Il y aura identité essentielle entre le corps mis en terre et le corps ressuscité, bien que l'état du corps ressuscité soit nouveau. Cette diversité des états successifs du même corps n'est pas un obstacle à la résurrection ni une difficulté à la toute-puissance divine. Saint Paul, pour le démontrer, indique les diversités des organismes qui peuplent l'univers, la terre et le ciel. ŷ. 39-41. Dieu a donc des ressources infinies pour ressusciter les hommes dans un état différent de leur corps terrestre. Le corps semé à l'état de corruption, de déshonneur et de faiblesse, ressuscite incorruptible, glorieux et plein de force. ŷ 42-43. Le corps semé, c'est le corps non pas mis au tombeau, mais venu en cette vie, et ce corps est corruptible, déshonoré, c'est-à-dire sujet aux misères de la vie, infirme et animal. Cf. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 83. Le corps ressuscité jouira de l'incorruptibilité, de la gloire, de la force. Ces différences des deux corps proviennent d'une première et radicale différence sur laquelle il faut insister : le corps mortel est ψυχικόν « psychique » : le corps ressuscité est πνευματικόν, spirituel, « pneumatique ». Le corps, matière organisée, durant cette vie mortelle est psychique, c'est-à-dire « formé par et pour une âme, destiné à servir d'organe à ce souffle de vie a pelé ψυχή qui a présidé à son développement. F. Godet, *Commentaire sur la première épître aux Corinthiens* Neuchâtel, 1887, t. ii, p. 408. Mais, une fois ressuscité, le corps deviendra *spirituel* « non pas aérien ou éthéré, d'après le sens étymologique d'esprit, ni même semblable aux esprits célestes dans sa manière d'être et d'agir,... mais dominé par l'Esprit de Dieu qui l'informe dans sa vie surnaturelle, comme l'âme le meut et le pénètre dans sa vie sensible. » F. Prat, *op. cit.*, p. 192-193.

Toutefois, l'*Esprit de Dieu* qui anime le corps ressuscité doit être conçu non comme étant Dieu directement, mais comme un élément supérieur émané de Dieu et agissant en vertu de l'Esprit divin. Il y a deux espèces de corps, le psychique et le pneumatique, tout comme il y a deux Adams (de qui nous tenons la vie). Le premier homme, Adam, est devenu une âme vivante, Gen., ii, 7, parce qu'il a été créé psychique, animal; mais le second Adam, Jésus, chef de l'humanité régénérée est devenu esprit vivifiant, soit à son incarnation, soit plus probablement à sa résurrection. En vertu de la génération naturelle nous tenons du premier Adam un corps terrestre, χοϊκόν, psychique, qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations; en vertu de la descendance naturelle, nous recevrons du second Adam un corps céleste, ἐπουράνιον, spirituel, pareil au sien. I. Cor., xv, 45-49.

Ces affirmations nous permettent de conclure qu'à la résurrection, le corps de Jésus a subi, non pas seulement un réveil ou une réanimation, mais une véritable transformation, la mort n'ayant d'ailleurs accompli en lui aucune œuvre de dissolution. Mais la pensée de saint Paul l'éclaire d'un jour nouveau dans la deuxième épître aux Corinthiens. Il déclare nettement, v, 1-4, que le corps glorifié est une maison nouvelle destinée à remplacer notre maison terrestre, une maison éternelle déjà construite par Dieu et qui existe dans le ciel. Nous la revêtirons comme un vêtement nouveau qui n'est que le corps céleste, préexistant auprès de Dieu et que notre âme nue revêtira au jour de la parousie. Cf. A. Lemonnyer, *Les Épîtres de saint Paul*, Paris, I[re] partie, p. 201-203. Notons les deux idées : maison et vêtement. Le terme maison est employé pour marquer la permanence éternelle d'un état qui durera toujours par opposition à la situation transitoire et provisoire d'ici-bas; le terme vêtement sert à caractériser la transformation du corps à la résurrection. Cf. Le Camus, *L'Œuvre des apôtres*, t. iii, p. 258, note 1. Cette transformation n'est autre que la réception d'une qualité nouvelle, du « vêtement » de gloire que nous prendrons à la résurrection générale. Cette interprétation est confirmée par Phil., iii, 20-21, où saint Paul écrit que Jésus reformera le corps de notre humiliation conformément à son corps de gloire; le corps de gloire du Christ, n'est pas autre que son corps mortel glorifié. Le corps glorifié manifeste l'Esprit qui est en Jésus-Christ, qui est Jésus-Christ, II Cor., iii, 17; qui est en Jésus-Christ comme principe vivifiant et animant, principe d'une vie nouvelle et transcendante, d'une nouvelle vie déjà réalisée dans les âmes et qui doit s'étendre plus tard à toute la nature. La communication de l'esprit du Christ commence au baptême, qui est une résurrection avec le Christ. Rom., viii, 9-13.

Nous pouvons conclure « que la pensée de l'apôtre sur la nature du corps glorieux de Jésus ressuscité,

sans avoir la précision qu'exigeraient nos habitudes d'esprit..., est suffisamment claire. Ce corps n'est pas le simple cadavre réanimé du Sauveur, tout en demeurant identiquement le même corps, il a subi une transformation qui l'a rendu apte à la nouvelle situation du Sauveur, glorifié au ciel et agissant spirituellement dans l'Église... le corps glorieux de Jésus ressuscité était un corps terrestre vivant, spiritualisé, transformé et vivifiant ». Mangenot, *op. cit.*, p. 173.

3. *Conclusion.* — Des évangiles et des épîtres de saint Paul nous devons donc retenir la foi des apôtres en la résurrection corporelle de Jésus. Il est manifeste de plus que cette foi n'est pas le produit de leur activité personnelle : elle repose sur des faits, et des témoignages avérés. Elle suppose le miracle sans doute ; mais le miracle n'est-il pas à la base même du christianisme ? C'est le Christ tout entier, *corps et âme*, qui est revenu à la vie. L'humanité glorifiée du Sauveur est toujours son humanité. Mais le revêtement de gloire dont elle jouit après Pâques ne fait que mieux manifester l'esprit divin qui l'anime. Cet esprit divin, nous en aurons nous-mêmes une émanation au jour de la résurrection. Que dis-je ? dès le baptême nous y participons. Mais cet esprit en Jésus, c'est lui-même, car lui-même est Dieu. Les synoptiques en nous montrant le Christ humain et vivant de notre vie terrestre, nous ont laissé entrevoir sa divinité et nous ont révélé le mystère de l'Homme-Dieu. Ce mystère nous est apparu plus clairement dans le fait de la résurrection. Et l'Église naissante y attachera sa foi ; mais Paul nous ramenant plus particulièrement au Christ glorieux, sans négliger la réalité de la chair de Jésus nous le manifestera plus expressément encore comme le Fils de Dieu, chef de l'Église et Notre-Seigneur.

Sur la résurrection : V. Rose, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1902, c. VIII, p. 271-324 ; Mgr Chauvin, *Jesus-Christ est-il ressuscité?* (Coll. *Science et Religion*), Paris, 1901 ; A. Cellini, *Gli ultimi capi del tetramorfo e la critica razionalistica cioè l'Armonia dei quattro Evangeli nei racconti della resurrezione, delle apparizioni e dell' ascensione di N. S. Gesù Cristo*, Rome, 1906 ; J.-B. Ditteldorf, *Die Auferstehung Jesu Christi* (extrait du Festschrift zum Bischof-Jubiläum), Trèves, 1906, p. 499-592 ; H. Lesêtre, *Jésus ressuscité*, dans la *Revue du Clergé français*, 1907, t. LII, p. 241-263 ; P. Ladeuze, *La résurrection de Jésus-Christ devant la critique contemporaine* (Collection *Science et Foi*, n. I), Bruxelles, 1908 ; E. Deutler, *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des Neuen Testaments* (*Biblische Zeitfragen*, Ire série, fasc. 6), Munster, 1908 ; E. A. Fabozzi, *La resurrezione di Gesù Cristo rivendicata della critica di Harnack e di Loisy*, Naples, 1908 ; E. Roupain, *La résurrection de Jésus-Christ*, dans la *Revue des sciences ecclesiastiques et la Science catholique*, janvier 1909 ; Case, S. J., *The resurrection faith of the first disciples*, dans *The American Journal of theology*, 1909, t. XIII, p. 169-192 ; I. Mac Rory, *Some theories of our Lord's resurrection*, dans *The Irish theological Quarterly*, 1909, t. IV, p. 200-215 et surtout E. Mangenot, *La resurrection de Jésus*, Paris, 1910 ; (L. Pirot). *La résurection de Jésus-Christ et la critique contemporaine*, dans *L'Ami du Clergé*, 1923, 6 sept., 1 nov., 6 déc.

Parmi les protestants qui s'efforcent encore de maintenir la vérite de la résurrection : W. Beyschlag, *Die Auferstehung Jesu Christi und ihre neueste Bestreitung durch Straus's Leben Jesu*, Berlin, 1863 ; H. Gebhardt, *Die Auferstehung Christi und ihre neuesten Gegner*, Gotha, 1864 ; F. Guder, *Die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung*, Berne, 1862 ; trad. fr., Toulouse, 1866 ; W. Krüger, *Die Auferstehung Jesu in ihrer Bedeutung fur den christlichen Glauben*, Brême, 1867 ; F.-L. Steinmeyer, *Apologetische Beiträge*. III, *Auferstehungsgeschichte des Herrn*, Berlin, 1873 ; B.-F. Westrott, *The Gospel of the resurrection*, dans *Introduction to Study of Gospels*, 1881, p. 333-341. C. Schlottmann, *Die Osterbotschaft und die Visionshypothese*, Halle, 1886 ; W. Milligan, *The resurrection of our Lord*, Londres, 4e édit., 1894 ; J.-O. White, *The apparances of the risen Lord to individuals*, dans *Expositor*, 1899, t. II, p. 69-71 ; Th. Korff, *Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Hern Jesu Christi unter dem Gesichtspunkte einer genauen Unterscheidung der in Betracht kommenden übersinnlichen Glaubens und empirischen Geschichtstatsachen*, *Hauptverhandlung*, Halle, 1897 ; Id., même titre, *Vorverhandlung. Unmittelbar in das himmlische Paradies. Neutestamentliche Untersuchung über den Aufenthaltsort der Gerechten alsbald nach dem Tode*, Halle, 1897 ; Id., *Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie. Die Feststellung und Deutung der geschichtlichen Tatsachen der Auferstehung des Herrn durch die fortgeschrittene moderne Theologie* (*Arnold Meyer und H. Holtzmann*) *in kritischer Beleuchtung*, Halle, 1908 ; L. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert* (Hefte zur « Christlichen Welt », n. 33), 3e édit., Tubingue, 1908 ; F. Bartht, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 3e édit., Gütersloh, 1907.

Les discussions de ces ouvrages se rapportent en partie aux conclusions de la critique contemporaine, conclusions qu'on ne trouvera signalées qu'à la dernière partie de cet article : mais il fallait les marquer ici, à cause des explications scripturaires qu'ils renferment se rapportant à la doctrine qui vient d'être étudiée.

VI. L'HOMME-DIEU ET LA FOI DE L'ÉGLISE NAISSANTE. — 1° *Questions préalables.* — 1. *Les trois aspects de la personnalité du Christ.* — Le Christ une fois remonté au ciel, la révélation de sa personnalité est complète : saint Paul et saint Jean n'y ajouteront que des traits secondaires ou relatifs au rôle que Jésus est appelé à jouer en tant que médiateur entre Dieu et les hommes ou fondateur du royaume de Dieu sur terre. Mais les traits essentiels de Jésus, Messie et Fils de Dieu, glorieusement régnant à la droite du Père, sont fixés pour la foi chrétienne. Les trois aspects de sa personnalité sont marqués et distincts. La foi de l'Église s'attachera désormais de préférence au Christ glorieux, vainqueur de la mort, remonté au ciel pour y gouverner l'Église par l'intermédiaire de l'Esprit Saint ; mais elle sait aussi que ce Christ, de toute éternité a préexisté en Dieu, Fils éternel du Père éternel, et elle n'oublie point que le Fils s'est fait homme et a vécu parmi les hommes sur la terre, qu'il a souffert, qu'il est mort sur la croix, avant de ressusciter glorieux et de remonter au ciel. Au mystère de la filiation divine qu'on adore déjà dans le Christ *préexistant*, s'ajoute le mystère de l'incarnation, manifesté dans le Christ *terrestre* et consommé dans le Christ *glorieux*. Et, parce que le Fils de Dieu, en s'incarnant n'a pas acquis une personnalité nouvelle, mais s'est simplement uni substantiellement une nature humaine ; parce que son entrée dans le ciel n'a nullement modifié l'individualité du Christ, mais n'a fait que donner à cette individualité un nouvel état, celui dans lequel s'opère suivant la loi commune aux bienheureux, le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps, instinctivement la foi des premiers chrétiens, en vertu de la loi si naturelle de la communication des idiomes, voir t. VII, col. 595, attribuera au Christ préexistant les qualités ou les actions du Christ terrestre ou du Christ glorieux et réciproquement au Christ terrestre ou glorieux celles du Christ préexistant. En cela, la foi n'est pas en défaut : elle rend simplement témoignage à la vérité de l'union hypostatique et de l'unique personnalité du Sauveur. Elle ne créé rien ; elle n'élève pas le Christ terrestre, celui qu'une certaine école appelle le « Christ historique » à un degré de perfection qu'il ne devrait pas avoir. Cf. Décret *Lamentabili*, prop. 29, Denzinger-Bannwart, n. 2029. Tout en attribuant légitimement les propriétés divines au Christ-Homme, la foi de la primitive Église sait distinguer en Jésus l'humanité et la divinité ; mais elle les unit aussi dans l'unité de la personne même du Fils éternel de Dieu.

2. *La foi en Jésus-Christ, sous ce triple aspect.* — En fait, la distinction entre le « Christ historique » et le « Christ de la foi » ne repose sur aucun fondement vrai et solide. Jésus-Christ a toujours été, même pendant sa vie terrestre, un objet de foi. Nous l'avons con-

staté plus haut, voir col. 1194. Jésus, en accomplissant des miracles, se proposait d'exciter la foi de ses auditeurs, d'abord en sa mission messianique, ensuite en sa propre personne. Bien que les miracles ne prouvent pas directement la divinité du Sauveur, ils conduisent nécessairement à la croyance en cette divinité et c'est là que Jésus voulait amener finalement ses auditeurs, col. 1196. Il n'est pas inutile toutefois de préciser ici comment le Jésus de l'Évangile a pu être tout ensemble, pour ses contemporains, objet de connaissance directe et sensible et objet de foi. L'objet de la connaissance directe et sensible était, en Jésus-Christ, l'humanité visible, palpable, vivante, susceptible de progrès, telle que nous l'avons décrite plus haut. Mais par delà cette humanité existait, dans le même Christ terrestre, l'objet de la foi chrétienne. Cet objet, c'est le mystère, révélé aux hommes par l'enseignement, les paroles et les actes de Jésus, enseignement qu'appuyaient, pour déterminer la volonté des contemporains de Jésus à l'acte de foi, les miracles, les « signes » accomplis par le Sauveur. Le mystère de Jésus est triple, correspondant aux trois aspects de sa personnalité. C'est d'abord, le mystère du Christ préexistant de toute éternité, et que Jésus a plusieurs fois révélé dans l'évangile : *Antequam Abraham fieret, ego sum.* Joa., VIII, 58; mystère que saint Paul et saint Jean mettront en un relief saisissant. C'est ensuite le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu en Jésus-Christ avec les conséquences dogmatiques qu'il comporte, principalement l'union hypostatique. C'est enfin le mystère du Christ glorieux, ressuscité d'entre les morts : la vision du Christ ressuscité ne pouvait, même chez ceux qui eurent le bonheur d'être témoins des apparitions, être incompatible avec la foi au mystère du Christ glorieux : les témoins de la résurrection, en effet, n'ont jamais pleinement vu et compris l'état dans lequel Jésus se trouvait après sa mort et celui qu'il revêtit en entrant dans la vie glorieuse. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LV, a. 2, ad 2um. Nonobstant la *vision* du Christ terrestre, il y eut toujours chez les contemporains de Jésus, place pour la foi « en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Notre-Seigneur, qui a été conçu de l'Esprit-Saint, est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort et est descendu aux enfers, est ressuscité des morts le troisième jour et est monté aux cieux ». Même les événements les mieux caractérisés au point de vue historique, comme la naissance, les souffrances, la crucifixion, la mort sont objets de foi, parce que l'aspect visible qu'ils prennent en l'humanité du Sauveur n'épuise pas leur réalité, attendu qu'ils sont la naissance, les souffrances, la crucifixion, la mort non d'un homme ordinaire, mais d'un Homme-Dieu. Et par là est rendue manifeste l'inanité et la fausseté de la distinction introduite entre le « Christ historique » et le « Christ de la foi », distinction qui n'a de valeur que dans la mesure ou le Christ dit historique ne serait pas Dieu incarné. C'est donc, pour ainsi dire, de plain pied que nous passons de l'histoire du Christ dans l'Évangile à la foi au Christ dans la primitive église aussitôt après l'ascension.

3. *Le sens général de la prédication apostolique dans les Actes des Apôtres ou les épîtres, autres que celles de Paul et de Jean.* — Nous restreignons à ces documents l'expression de la foi de la primitive église, parce que c'est là qu'elle se manifeste dans sa plus grande simplicité et qu'elle apparaît comme la continuation même de la foi qui s'exhale des récits des synoptiques. Toutefois, cette croyance de l'Église primitive revêt deux formes assez différentes l'une extérieure, *apologétique* dans la prédication des apôtres et notamment dans les discours de Pierre, de Paul et d'Étienne, l'autre, plus intime et pour ainsi dire *cultuelle*, exprimant cette croyance d'une manière plus simple et plus directe. La prédication, en effet, ne pouvait, s'adressant à des gens à convertir, que proposer la vérité d'une façon prudente et réservée : « tout orateur soucieux de convertir ne conduit que par degré les âmes à la vérité; il ne les jette pas d'emblée dans l'inconnu et ne leur révèle que les mystères qui leur sont accessibles ». J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 324.

2° *La croyance de l'Église naissante en Jésus-Christ, Fils de Dieu.* — Voir FILS DE DIEU, t. V. col. 2397-2399.

3° *La croyance de l'Église naissante en Jésus-Christ, homme*, est mise en relief par la prédication apologétique de la messianité du Sauveur. Aussi bien, le Christ venait à peine de disparaître pour remonter au ciel, et nombreux étaient les témoins qui l'avaient vu et avaient conversé avec lui. Il suffisait donc, pour affirmer l'humanité du Verbe incarné, de rappeler « le temps où le Seigneur Jésus a vécu parmi nous, à commencer du baptême de Jean jusqu'au jour où il a été enlevé d'au milieu de nous. » Act., I, 21-22. Ce temps est celui de la « manifestation » du Christ, I Pet., I, 20, de Jésus de Nazareth « qui a passé en faisant le bien et guérissant tous ceux qui étaient opprimés par le diable. » Act., X, 38. Saint Pierre, Act., II, 30; saint Paul, Act., XIII, 23, rappellent la filiation davidique de Jésus. Mais ils reportent surtout la pensée de leurs auditeurs à la passion du Sauveur, prédite par les prophètes, Act., III, 18; XVII, 3; XXVI, 23; aux souffrances qu'il a endurées pour nous, nous laissant un exemple, I Pet., II, 21; IV, 1, 13; V, 1; à la crucifixion, Act., II, 36; IV, 10; X, 40; à la mort sur le bois de la croix, Act., V, 30; X, 39; XIII, 28-29, cf. Jac., IV, 11, à cette mort qu'a absorbée le Christ, I Pet., III, 21, pour nos péchés, qu'il a chargés sur son propre corps, II, 24. Les Juifs ont tué Jésus, Act., II, 23; III, 15; VII, 52, et son corps fut mis au sépulcre. XIII, 29. Nous sommes arrosés du sang, I Pet. I, 2, du sang précieux, I, 19, de Jésus, notre Seigneur et Sauveur. II Pet., I, 11; III, 2, 18. Mais Dieu l'a ressuscité d'entre les morts. Act., II, 24, 31, 32; III, 15, 26; IV, 10; V, 30; X, 40 (discours de saint Pierre); XIII, 30 sq. (de saint Paul); cf. IV, 33; XVII, 3; XXVI, 23; I Pet., I, 21; III, 18, 21. L'insistance des apôtres à souligner la résurrection de Jésus-Christ, outre le but apologétique qu'elle poursuit, marque bien la foi de l'Église naissante au Christ glorifié. Le livre des Actes ne débute-t-il pas d'ailleurs par l'histoire de la glorification du Sauveur dans l'ascension? I, 9-11. Saint Pierre qui avait été témoin de la gloire de la transformation, II Pet., I, 17; revient à plusieurs reprises sur la révélation de la gloire du Sauveur, I Pet., IV, 13; V, 2, modèle et cause de notre gloire, V, 10; cf. I, 19; assis à la droite du Père, Act., II, 33; V, 31; I Pet., III, 22, Jésus voit les puissances et les vertus se soumettre à lui. I Pet., III, 22. Mais le corps glorifié de Jésus est bien son corps : il a été vu après la résurrection, Act., XIII, 30; car Dieu a donné à Jésus ressuscité « de se manifester... aux témoins préordonnés... à nous, qui avons mangé et bu avec lui, après qu'il fut ressuscité des morts. » Act., X, 41.

L'Église naissante connaît aussi la perfection intérieure, morale et surnaturelle, de cette humanité du Christ Jésus. C'est un homme juste et saint, III, 14 (discours de Pierre); VII, 52 (d'Étienne); XIII, 30 sq. (de Paul); cf. I, Pet. III, 15, véritable agneau sans tache et sans souillure, *id.*, I, 19; homme que Dieu a autorisé par les miracles et les merveilles accomplies par lui au nom de Dieu. Act., II, 22. Il a été « oint par Dieu d'Esprit Saint et de puissance. » X, 38. Il a passé faisant le bien. X, 38. Pierre parle de sa « longanimité. »

II Pet., III, 15. Mais précisément parce qu'il est parfait, il nous faut pratiquer toutes les vertus pour entrer dans la connaissance du Christ. II Pet., I, 8. En réalité, connaître le Christ, c'est vivre de la vie de la grâce, II Pet., III, 18, c'est posséder le remède contre les souillures du monde. II, 20.

On le voit, la prédication de l'Église naissante touchant l'humanité du Sauveur, sanctifiée par le contact de la divinité, montre tout le profit que nous-mêmes, suivant les exemples de Jésus, pouvons en retirer. Mais il y a plus, notre sainteté dépend de la sainteté de Jésus, parce que Jésus, pierre angulaire du nouvel ordre de choses, Act., IV, 11, est le médiateur et le sauveur universel, IV, 12; X, 43 (S. Pierre), XIII, 39 (S. Paul), l'auteur de la vie. III, 15; cf. Joa., I, 4. Par ses apparitions, Jésus montre qu'il gouverne vraiment les hommes : apparitions à Ananie, Act. IX, 10 sq., à Pierre, X, 9; XI, 5; à Paul, XXII, 6-18; et les fidèles se tournent vers lui instinctivement comme vers leur maître et Seigneur. Cf. VII, 55, 58, 59. Nous touchons de bien près à la théologie paulinienne.

Voir FILS DE DIEU, col. 2399.

VII. LA THÉOLOGIE PAULINIENNE DE JÉSUS-CHRIST NOTRE-SEIGNEUR. — 1° *Le cadre de la théologie paulinienne.* — Elle se concentre sur le Christ; tous les problèmes religieux sont étudiés en fonction de Jésus-Christ. Le Christ est le principe, le milieu et le terme de tout. Le nom de *Christ* (Χριστός avec ou sans l'article) paraît seul 203 fois dans les épîtres, l'épître aux Hébreux mise à part; le *Christ Jésus*, 92 fois; *Jésus-Christ*, 84 fois; le *Seigneur* (Κύριος avec ou sans l'article) paraît seul 157 fois; le *Seigneur Jésus*, 24 fois; le *Seigneur Jésus-Christ*, 64 fois; *Jésus seul*, 16 fois. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 46. « La doctrine de Paul n'est pas *anthropocentrique* et n'est point un simple corollaire de sa conception de l'homme; elle n'est pas davantage *théocentrique* en ce sens que sa christologie et sa sotériologie dériveraient de sa théodicée; elle a pour foyer de convergence le médiateur unique entre Dieu et les hommes, elle est *christocentrique*. » *Id.*, p. 48. La thèse de la justification est inspirée chez Paul par la controverse des judaïsants; mais elle n'est qu'accessoire dans la doctrine de l'apôtre. Ce n'est pas encore comprendre toute la profondeur de cette doctrine que de s'arrêter à la personne de Jésus-Christ au moment de sa mort sur la croix, comme l'ont fait Sabatier, *L'Apôtre Paul*, Paris, 1881, p. 233; Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*, Halle, 1896, t. II, p. 134; Findlay, dans *Dictionary of the Bible*, d'Hastings, t. III, p. 723. Sans doute, saint Paul a mis en relief le mystère de la croix, Gal., III, 1; I Cor., XV, 3; II, 2; mais la mort du Christ en croix n'a de valeur que par la rédemption, laquelle suppose que Jésus a offert son sacrifice pour nous, son Père l'acceptant et nous en bénéficiant. La théologie de Paul, c'est donc en réalité le Christ, mais le Christ souffrant, mourant, ressuscitant, vivant dans le ciel pour nous qu'il appelle par notre union à ses souffrances et à sa mort, au partage de sa résurrection et de sa vie glorieuse. En étudiant le Christ chez saint Paul, on ne peut donc, en réalité, le séparer de ceux qu'il est venu racheter et faire ses cohéritiers. Cf. Prat, *op. cit.*, p. 50-56. Dieu nous a élus et prédestinés dans le Christ; dans le Christ, il s'est réconcilié le monde, dans le Christ, nous naissons à la grâce; dans le Christ aussi, nous serons vivifiés, ressuscités et glorifiés. Ce cadre très spécial dans lequel évolue toute la théologie paulinienne n'apportera en réalité aucun élément étranger à la foi au Christ, telle que la professait la primitive Église : nous l'avons brièvement constaté tout à l'heure à propos de la prière de saint Étienne; mais il servira puissamment à mettre en relief les fonctions, médiatrices et souveraines à la fois, qu'exerce le Christ glorifié par rapport aux membres de son corps mystique. C'est de la doctrine de la mort et de la résurrection en Jésus par le baptême, Col., II, 12; III, 4; II Cor., V, 14-17; Eph., I, 5-8, doctrine dont l'expression la plus complète est la doctrine du coprs de l'Église, dont les fidèles sont les membres et Jésus le chef, Eph., IV, 4, 11-16; I Cor., VI, 15; XII, 27; Col., I, 18; III, 15, que l'on part très légitimement, en étudiant la théologie de saint Paul, pour aboutir à la filiation divine de Jésus, principe et modèle de notre filiation adoptive. Gal., IV, 4. Tout l'ordre surnaturel, dont le Christ est le centre, se résume pour Paul en quelques mots : « Tout est à vous, vous au Christ, le Christ à Dieu. » I Cor., III, 222-23. Sur ce développement, voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 352 sq.

En demeurant dans ce cadre et en suivant la pensée de l'apôtre, nous voyons tout d'abord que Dieu a prédestiné et élu ceux à qui il fait miséricorde, de toute éternité *et dans le Christ*. Eph., I, 3-14. Si le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, en raison de la désobéissance du premier Adam, la réparation ne pourra venir que du nouvel Adam Jésus-Christ, Rom., V, 12-21; I Tim., II, 5, etc., par qui nous vient toute justice. C'est ce nouvel Adam, Jésus-Christ, chef de l'humanité régénérée, en qui et par qui les pécheurs retrouvent la justice, que nous devons étudier à la suite de Paul, non seulement dans sa personne et sa double nature divine et humaine, mais encore dans ses fonctions de « médiateur ». I Tim., II, 5, et de « chef ». Eph., I, 22.

2° *La personne de Jésus-Christ.* — 1. Bien que le regard de saint Paul s'attache surtout au Christ glorifié, la *préexistence éternelle du Fils* est soulignée à plus d'un endroit : I Tim., I, 15; III, 16; II Cor., VIII, 9; Rom., VIII, 3; Gal., IV, 4; Col., I, 12, le premier-né de toute créature signifiant « né avant toute créature », toutes choses ayant été créées par lui et pour lui », ℣. 16-17. Elle est explicitement enseignée dans Phil., II, 6. Cette préexistence du Christ n'est pas la préexistence d'un homme, comme le voudrait Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, t. II, p. 82, cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1897, p. 468-474, nonobstant I Cor., XV, 47, ce dernier texte *(homo... cœlestis)* marquant l'origine céleste et éternelle du Christ, Homme-Dieu, en raison de sa nature divine, de sa personnalité et du droit qu'elle lui donne de posséder la plénitud de l'Esprit Saint pour lui et pour ceux qui lui sont unis. F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 251. Ce n'est pas non plus la préexistence idéale dans l'intelligence de Dieu, avant la création du monde, comme l'insinuaient les rabbins; cf. Weber, *Jüdische Theologie*, Leipzig, 1897, p. 198, 348, 354, et *supra*, col. 1127. C'est la préexistence éternelle du Fils de Dieu. Voir ce mot, col. 2400-2402.

2. Saint Paul n'ignore pas non plus le *Christ terrestre*. Il nous faut ici insister davantage, car, venu après les autres apôtres à la foi au Christ, il n'a vu celui-ci que dans une révélation particulière sur le chemin de Damas. Il n'a pas connu sa figure historique. Les rationalistes n'ont pas manqué de faire ressortir cette infériorité de Paul. Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869, p. 563. La thèse de Renan n'est d'ailleurs plus admise aujourd'hui : beaucoup de critiques, avec A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, Paris, 1896, p. 61-62, admettent que la « révélation intérieure, en éclairant l'âme de Paul, illumina en même temps la vie historique du crucifié ». On démontre d'ailleurs facilement que le texte de II Cor., V, 16, derrière lequel se retranchent les derniers partisans de la thèse de Renan, ne prouve rien contre la connaissance de la figure historique du

Christ par saint Paul : la connaissance du Messie « selon la chair », dont parle ici l'apôtre, est la connaissance qu'il a pu en avoir, avec les illusions grossières et charnelles propres au peuple juif, comme si le Christ attendu eût dû être un libérateur temporel. Cette connaissance-là, il ne l'a plus. Cf. F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 237, note. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire de recourir à l'explication de Sabatier pour accorder à saint Paul une vraie connaissance de la figure historique du Christ : l'apôtre des nations a dû connaître par les témoins de la vie de Jésus (tradition qui devait être plus tard fixée dans les synoptiques) les faits importants de l'existence du Sauveur. Cf. V. Rose, *Études sur la théologie de saint Paul*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 321-346; 1903, p. 340-342. Et la théologie de saint Paul touchant l'homme qu'était Jésus-Christ, accuse nettement cette connaissance.

a) Jésus-Christ, homme. — L'expression est de saint Paul, I Tim., II, 5 : ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς : elle est formulée à propos de la médiation du Christ et, dans la pensée de Paul, cette médiation est principalement rédemptrice. C'est qu'en effet, pour nous racheter, il faut que Jésus soit homme : « Par un homme, δι' ἀνθρώπου, est venue la mort et par un homme la résurrection des morts. » I Cor., xv, 21; cf. Rom., v, 15; VIII, 3. La netteté de ces expressions nous oblige à donner à d'autres expressions moins précises le sens d'une humanité parfaite et entière, consubstantielle à la nôtre. En parlant d'« homme céleste », I Cor., xv, 47, Paul fait allusion à l'origine éternelle de la *personne* du Christ; voir ci-dessus; il oppose Jésus à Adam, formé de la terre, et incapable de transmettre à ses descendants une vie autre que la vie « psychique ». En affirmant que celui qui « était dans la forme de Dieu » a pris « la forme d'esclave, ayant été fait semblable aux hommes et reconnu pour homme par les dehors », Phil., II, 6, saint Paul ne nie pas la réalité de la nature humaine, car si le Christ a été reconnu pour homme, c'est que l'expérience de sa vie entière l'a « manifesté » tel. Enfin, si Dieu a envoyé son Fils dans « la ressemblance d'une chair de péché », le terme ressemblance, *similitudo*, affecte le péché dont Jésus n'a pas connu la souillure, mais non la chair qui, par sa réalité, était identique à la nôtre : Jésus n'est-il pas venu « condamner le péché dans la chair? » Rom., VIII, 3. Cf. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 227-228 et 260. Donc, en raison de sa mission parmi nous, il faut que le Christ soit homme, comme nous : il est le nouvel Adam, Rom., XII, 15; I Cor., xv, 22, 45; le premier-né d'entre les morts, Col., I, 18; le premier-né d'entre les frères, Rom., VIII, 29; le pontife, Heb., II, 17; IV, 14; V, 1-10 : toutes ces prérogatives supposent, en effet, que le Christ a une nature absolument identique à la nôtre : il devait, venant nous racheter du péché, apparaître dans la chair, I Tim., III, 16, emprunter sa chair à la masse pécheresse, revêtir dans la chair la ressemblance du péché afin de condamner le péché dans la chair. Rom., VIII, 3. Sur la signification du mot *chair*, voir INCARNATION, t. VII, col. 1446-1450. Il est né (fait) de la femme, Gal., IV, 4, γενόμενον ἐκ γυναικός, de la race d'Abraham, Gal., III, 16; Rom., IX, 5; de la descendance de David, Rom., I, 3; II Tim., II, 8. Il a un véritable corps de chair. Col., I, 22; Eph., II, 14; Rom., VIII, 3. Il a des parents; des frères, I Cor., IX, 5 : Jacques est son frère, Gal., I, 19. La vie historique de Jésus est aussi connue que sa personne : le Sauveur est apparu comme un esclave, II Cor., VIII, 9; Phil., II, 7; s'est soumis à la loi de Moïse, Gal., IV, 4; a obéi à la volonté de Dieu, son Père jusqu'à la mort sur la croix. Phil., II, 8. S'il a été le « serviteur des circoncis » (c'est-à-dire s'il a limité son ministère aux seuls Juifs), c'est qu'il voulait « prouver la véracité de Dieu en confirmant les promesses faites aux pères. » Rom., xv, 8; cf. IX, 3; II Cor., I, 19. Il fut rempli du Saint-Esprit. Rom., I, 4, cf. II Cor., III, 17. Saint Paul connaît et rapporte plusieurs de ses paroles, I Thess., IV, 15; I Cor., VII, 10-25; IX, 14; il connaît les apôtres, I Cor., IX, 5; XV, 5, 7, au collège desquels il a été agrégé, malgré son indignité, par Jésus lui-même, I Cor., xv, 8-10; mais dont Pierre ou Céphas est le chef. I Cor., I, 12; III, 22; IX, 5; Gal., 5, 13; II, 7-8. Paul a connu également les miracles du Sauveur; il les sous-entend « lorsqu'il parle des « signes de l'apôtre », qu'il a donnés comme les autres, signes accomplis au nom de Jésus et qui sont la continuation et la répétition des siens. Gal., III, 4; II Cor., XII, 12. » Rose, *Revue biblique*, 1903, p. 340-341. Cf. Rom., xv, 18 sq. Pourquoi ne trouve-t-on pas dans saint Paul plus d'allusions à la vie historique de Jésus-Christ ? C'est très vraisemblablement, pour ne pas dire à coup sûr, parce que l'enseignement propre à saint Paul se superpose à une catéchèse apostolique faite aux néophytes, uniformément et obligatoirement, avant la collation du baptême. Cette catéchèse, à la fois historique, dogmatique et liturgique, instruisait les néophytes de ce qui concernait Jésus, τὰ περὶ Ἰησοῦ. Act., XVIII, 25; cf. XXVIII, 31; Col., IV, 8; Eph., VI, 22; Phil., II, 19-20; F. Prat., *op. cit.*, t. II, note B, p. 61-66. Et c'est sans doute en puisant dans le contenu de cette catéchèse que saint Paul, occasionnellement, rappelle aux Corinthiens la résurrection de Jésus : *tradidi enim vobis... quod et accepi;* I Cor., xv, 3-8; et l'institution de l'eucharistie. XI, 23-26.

Le récit de l'institution de l'eucharistie appartient d'ailleurs à un ordre de faits sur lesquels saint Paul, en raison d'un intérêt dogmatique visible, devait insister davantage : il s'agit des faits relatifs à la mort du Sauveur, c'est-à-dire à notre rédemption. Saint Paul rapporte la trahison de Judas, I Cor., XI, 23 ; les outrages infligés à Jésus, Rom. xv, 3; les souffrances par lui endurées, II Cor., I, 6; Phil., III, 10; l'amour qui pousse le Sauveur à la mort, Gal., II, 20; Rom., VIII, 37, et à la mort de la croix, Gal., III, 13; Col., II, 14; mort subie sous le gouvernement de Ponce-Pilate. I Tim., VI, 13. Nous avons déjà vu plus haut comment saint Paul ne fait que répéter l'histoire évangélique en ce qui concerne la sépulture, la résurrection et la glorification du corps du Sauveur. Voir col. 1214. Maintenant Jésus est monté au ciel où il trône à la droite de Dieu, Rom., VIII, 34; Eph., I, 20 : on l'attend pour juger les vivants et les morts, I Thess., I, 10; IV, 16; II Thess., I, 7; Phil., III, 20. Mais, il faut le reconnaître, le Christ de l'histoire n'a pas retenu l'attention de saint Paul et ce n'est pas vers lui qu'il va diriger l'humanité. « Il avait contemplé le Christ ressuscité, il l'avait fixé dans son éclat de Fils de Dieu, il reçut de cette vision une empreinte définitive. Il rejoint le Christ là où il le trouve et il s'attache à lui non pas dans le moment historique — déjà évanoui — de son court apostolat, mais dans le moment éternel et supraterrestre où, source de salut et de vie divine, il exerce pleinement son action messianique, où toute « puissance lui a été donnée au ciel, sur la terre et aux enfers. Être « en Christ-Jésus », c'est adhérer au Christ dans son état glorieux; c'est, pour reprendre une comparaison connue, s'envelopper dans cette atmosphère divine, la seule qui soit désormais connaturelle au chrétien. » V. Rose, *Revue biblique*, 1903, p. 342.

Sur la connaissance qu'a eue Paul de la personne historique de Jésus, outre les articles de V. Rose, dans la *Revue biblique*, citons Prat, *La théologie de S. Paul*, t. II, p. 233 sq., Mgr Batiffol, *Orpheus et l'Évangile*, Paris 1910, p. 83-113, et parmi les protestants, d'après Prat, Paret, *Paulus und Jesus (Einige Bemerkungen uber das Verhaltniss des Apostels*

Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus), dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, t. III, p. 1-85; Schmoller, *Die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften*, dans *Studien und Kritik*, t. XLVII (1894), p. 656-705; Nœsgen, *Die apostolische Verkundigung und die Geschichte Jesu*, dans *Neue Jahrbucher fur deutsche Theologie*, t. IV, p. 46-94; Knowling, *The testimony of St Paul to Christ*, 1905; G. Matheson, *The historical Christ of St Paul* d'après les quatre grandes épîtres, onze articles parus dans l'*Expositor*, IIe série, t. I et II (1881-1882); Sanday, *St Paul's Knowledge of Christ*, dans *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, t. II, p. 888-889; Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900; R. Martin Pope, *St Paul and the historic Jesus*, dans *The London quarterly review*, juillet 1920; F. Prat, *Saint Paul et le paulinisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. III, col. 1631-1634; L. de Grandmaison, *Le Christ de l'histoire dans l'œuvre de saint Paul*, dans *Recherches des Sciences religieuses*, décembre 1923.

b) *Jésus-Christ Dieu.* — Saint Paul ne sépare pas, en Jésus, Dieu de l'homme. Sur la *divinité* de Jésus-Christ, la *nature* et la *personnalité divines* du FILS DE DIEU, voir ce mot, col. 2400-2402.

c) *Union de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ.* — Elle est enseignée par saint Paul surtout dans Col., II, 9 et Phil., II, 2-6. Sur le sens et la portée de ces textes, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 447-449. L'union des deux natures en une personne est également supposée par la communication des idiomes, dont saint Paul a fait un si fréquent usage. *Ibid.*, col., 445-446.

3. Saint Paul étudie surtout le *Christ glorieux*, parce que le Christ, remonté à la droite de Dieu son Père, est le principe de notre vie surnaturelle et de notre gloire future. Voir ci-dessus, col. 1221 sq. L'entrée du Christ dans la gloire par la résurrection est comme une naissance véritable, Act., XIII, 33; mais nous avons déjà vu que saint Paul, d'accord avec la tradition qui sera fixée par les évangélistes, professe l'identité du corps historique et de la personne historique du Sauveur avec le corps glorieux et la personnalité transcendante et divine que la foi confesse en Jésus; voir col. 1222. Si la théologie paulinienne s'attache de préférence au Christ glorieux, ce n'est donc pas pour marquer une différence *ontologique* entre le « Christ de l'histoire » et le « Christ de la foi », c'est pour déterminer plus explicitement les relations que Jésus, en sa qualité d'envoyé de Dieu et de Sauveur des hommes, a acquises vis-à-vis de nous. Si saint Paul rapporte ces relations au Christ glorieux c'est que c'est du haut du ciel où il siège à la droite de Dieu le Père que Jésus-Christ exerce son influence sur ceux qu'il a rachetés jadis sur la croix et que sa gloire — la gloire qu'il a mérit e pour lui-même par son sacrifice — est l'exemplair et la source de celle qu'il nous a méritée à nous-mêmes. Évidemment, ces relations du Christ avec les hommes supposent le mystère de la rédemption; mais elles présentent des aspects si entièrement unis à la personne même du Christ qu'on ne saurait les en séparer et que la christologie les réclame comme une matière propre.

a) *Jésus, envoyé de Dieu : le médiateur.* — Le but de la mission rédemptrice de Jésus est marqué dans Gal., IV, 4 : « racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que nous fussions adoptés comme enfants. » Avant d'étendre à tous les hommes le privilège de la filiation adoptive, il fallait tout d'abord délivrer les Juifs et les débarrasser de leurs privilèges onéreux. C'est également ce qu'exprime, sous une autre forme, Rom., VIII, 3-4 : le Christ vient « condamner le péché dans la chair » afin de nous donner la justice qu'exigeait la Loi sans la pouvoir conférer. Sur ces deux textes, voir F. Prat, *op. cit.*, t. II, note L, p. 257-261. Cette mission constitue Jésus-Christ mandataire de Dieu et représentant des hommes, c'est-à-dire « médiateur ». Le mot médiateur appliqué par saint Paul à Jésus-Christ n'existe que dans I Tim., II, 5; mais l'idée exprimée par ce mot se retrouve sous plusieurs formules de l'apôtre. Toutefois la *médiation* qui, ontologiquement, est déjà vérifiée dans les deux natures du Sauveur, unies hypostatiquement dans la personne du Verbe, qui, psychologiquement, se trouve réalisée dans l'état propre au Christ, état intermédiaire entre la voie et le terme, est étudiée par saint Paul surtout au point de vue de notre vie surnaturelle, en tant que le Christ est dispensateur à notre endroit des bienfaits divins dont il est l'unique dépositaire : « Le Christ de saint Paul n'est pas un simple médiateur naturel, comme le Logos de Philon; c'est un médiateur de grâce et de salut. Par lui, en effet, nous avons la grâce, Rom., I, 5; V, 21; par lui, le salut, commencé ici-bas, consommé dans le ciel, I Thess., V, 9; II Tim., III, 15; par lui la justice et le fruit de la justice, Rom., III, 27; Phil., I, 11; par lui, la justification, Rom., V, 18; Gal., II, 16; par lui, la rédemption, Rom., III, 24; Eph., I, 7; par lui, la réconciliation, Rom., V, 10-11; II Cor., V, 18; Eph., II, 16; Col., I, 20-22; par lui, la paix, Rom., V, 1 et la pacification générale, Col., I, 20; par lui, le libre accès auprès de Dieu, Rom., V, 2; Eph., II, 18; par lui un refuge assuré contre la colère divine, Rom., V, 9; par lui, la consolation spirituelle, II Cor., I, 5 et la confiance que rien ne trouble, II Cor., III, 4; par lui, le don du Saint-Esprit, Tit., III, 6 et le filiation adoptive, Eph., I, 5; par lui, la victoire sur tous nos ennemis et en particulier sur la mort, Rom., VIII, 37; I Cor., XV, 57; par lui, le règne sans fin. Rom., V, 17. C'est par lui seul que nous pouvons nous glorifier en Dieu, Rom., V, 11 et que nous devons adresser à Dieu nos actions de grâces, Rom., I, 8; VII, 25; XVI, 27; car, comme toutes les promesses divines ont eu en lui leur *oui*, c'est-à-dire leur accomplissement, par lui aussi les fidèles prononcent leur *amen*, dans un acte de foi sincère et reconnaissante, pour faire remonter vers Dieu tout honneur et toute gloire. II Cor., I, 20. En un mot, dans l'ordre de la grâce encore plus que dans l'ordre de la nature « tout est par lui (ou pour lui) et nous sommes pour lui ». I Cor., VIII, 6 δι' οὗ : (variante : δι' ὅν) τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. F. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 248-249. En toutes ces affirmations se trouve analysé le sens de l'expression si fréquente, chez saint Paul, *in Christo Jesu*. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 355 sq. Voir plus loin.

Pourquoi le mot de médiateur est-il si rarement employé par saint Paul? I Tim., II, 5; cf. Heb., VIII, 6; IX, 15; XII, 24. Dans le sens usuel du mot, fait remarquer le P. Prat, p. 249, « le médiateur est étranger aux deux parties qu'il met en rapport. » Or Jésus n'est pas un médiateur ordinaire : en lui habite corporellement la plénitude de la divinité, Col., II, 9, et il est réellement homme comme nous. Aussi saint Paul l'appelle-t-il plus volontiers le « nouvel Adam ». Sur *Adam, figure de Jésus-Christ*, voir t. I, col. 384-386. Le premier Adam, par suite de sa condition naturelle et de sa faute, ne peut transmettre à ses descendants qu'un corps psychique et mortel. « Terrestre », il ne donne naissance qu'à des hommes terrestres. Jésus, le nouvel Adam, est, à tous les titres, « céleste », et par sa préexistence, et par sa gloire présente, et par l'influence vivifiante qu'il exerce sur les hommes. Par sa résurrection glorieuse, en effet, il est devenu esprit vivifiant, capable de communiquer la vie spirituelle dont il est doué. On comprend ainsi la place qu'occupe le nouvel Adam par rapport au premier. Cf. I Cor., XV, 21-22; Rom., XII, 11-14, 15, 16, 17, 18, 19, 20-21. Sur l'origine du nom : « nouvel Adam », voir F. Prat *op. cit.*, t. II, Note M, p. 261-264. La bibliographie sur la conception de l'homme céleste opposé à l'homme terrestre, dans Prat, *ibid.*,

p. 169-171; et Holtzmann, N. T. *Theologie*, t. II, p. 55.

b) Jésus, chef des hommes et des anges : sa primauté sur toutes choses. — *a.* Parce qu'il est le nouvel Adam, Jésus-Christ est le *chef des hommes*, à qui il communique la vie de la grâce. Cette nouvelle donnée de la christologie paulinienne se rapporte au Christ mystique, qui ajoute au Christ naturel, Verbe incarné, prêtre-victime du Calvaire, le corps mystique de l'Église « complétant son chef et complétée par lui ». Sur la dénomination du Christ, étendue au corps mystique, cf. Gal., III, 16; I Cor., XII, 12. Dans cette qualité de chef du corps mystique, Paul n'attribue pas seulement à Jésus-Christ une prééminence quelconque sur les hommes, Col., II, 10 : si Jésus est « la tête du corps, de l'Église », Col., I, 18, c'est parce que l'Église, formée des chrétiens, trouve en lui non seulement prééminence et supériorité, mais « influx vital et communauté de nature, principe d'unité et mesure de perfection. » F. Prat, *La théologie de S. Paul*, t. I, p. 421. C'est le sens exprès qu'on trouve dans Eph., I, 22-23; v, 23 éclairés par Col., II, 19, et Eph., IV, 15-16. Cf. Abbott, *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edimbourg, 1897, p. 271-272; 123-128. La « tête » est, aux yeux de Paul, le centre de la personnalité, le lien de l'organisme et le foyer de tout influx vital. Ce rôle de chef ou de tête dans le corps mystique des chrétiens fait mieux comprendre certaines formules pauliniennes : revêtir le Christ, Gal., III, 27; être greffé dans le Christ, Rom., XI, 24; être créé dans le Christ, Eph., II, 10; être en participation du Christ, I Cor., I, 9, etc., et plus simplement, être de Jésus-Christ ou dans Jésus-Christ. Sur l'emploi de cette formule, voir Deissmann, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892; et sur sa signification, voir E. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 424-426; Note T, 434-436; t. II, p. 422-424; Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité*, p. 355-356. Sur l'enseignement général de saint Paul, touchant l'Église, *corps du Christ*, voir Église, t. IV, col. 2150-2151.

Précisons cependant avec le P. Lebreton, *op. cit.*, p. 358 que « Jésus n'est pas seulement ni surtout (pour saint Paul) l'homme idéal qu'il s'efforce d'imiter, ni l'ami qu'il est impatient de rejoindre; c'est la source de vie, c'est le *chef* dont il est membre. Mais, d'autre part, il faut bien le remarquer, la personne historique de Jésus ne s'évanouit pas dans cette doctrine; pour être « esprit vivifiant » et principe de toute vie, le Christ n'a pas dépouillé sa réalité concrète et n'a pas été réduit à un symbole mystique. Les textes... le disent assez : c'est dans la mort de Jésus que le chrétien a été baptisé, Rom., XIV, 7-9; et c'est dans sa résurrection qu'il ressuscite, II Cor., v, 14-15. L'épître aux Romains insiste plus encore sur cette vérité et fait mieux entendre la continuité de la vie du Christ sur terre et de sa vie dans les fidèles : tout le genre humain apparaît comme concentré en deux hommes réels, Adam et Jésus-Christ. Il n'y a point seulement en ce monde deux forces abstraites, chair et esprit, mort et vie, mais il y a avant tout deux hommes, *deux chefs de l'humanité* : de l'un vient la mort, de l'autre la grâce et la justice; et la source de cette action mortelle et vivifiante, c'est la désobéissance de l'un et l'obéissance de l'autre. » Rom., v, 12-21. Cf. ci-dessus, col. 1228.

b. Le rôle de chef de l'humanité se complète, pour saint Paul, par celui de *soutien du monde* : l'action du Christ s'étend à toutes créatures. « S'il est vrai que le monde a été créé pour l'homme, il n'est pas difficile de concevoir que, du fait de la chute de l'homme, il a été dévié de sa fin et asservi à la vanité et que seul le relèvement de l'homme peut l'en affranchir. » J. Lebreton, *op. cit.*, p. 371. L'œuvre du Christ incarné sera donc la restauration et en même temps la consommation de l'œuvre du Christ préexistant : « Tout a été créé par lui et pour lui. » Col., I, 16. Il faut donc absolument affirmer que le Christ possède la *primauté* sur toutes choses. Eph., I, 21-23; Col., I, 18. Ce n'est pas seulement comme Dieu que le Christ possède cette primauté, c'est aussi comme homme, et saint Paul affirme en un parallélisme saisissant la primauté du Christ sous ces deux aspects. Le P. Prat, *op. cit.*, t. II, p. 215-216, a bien mis en relief le parallèle intentionnellement sans doute institué par saint Paul :

Primauté du Christ selon la nature divine dans la création :	Primauté du Christ selon la nature humaine dans l'Église :
πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col., I, 15). Christ premier-né.	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col., I, 18),
ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα..., τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (Col., I, 16, 17). Ordre de la cause formelle ou exemplaire.	ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν (Eph., I, 7).
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται (Col., I, 16).	δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι (Col., I, 20).
δι' οὗ τὰ πάντα (I Cor., VIII, 6). Ordre de la cause efficiente.	
τὰ πάντα... εἰς αὐτὸν ἔκτισται (Col., I, 16). Ordre de la cause finale.	τὰ πάντα εἰς αὐτόν (Col., I, 20).

D'ailleurs tout en distinguant, et d'après la pensée de saint Paul lui-même, les relations qui conviennent au Christ, comme Dieu, dans sa préexistence, et comme homme ou Verbe incarné, dans sa vie humaine, terrestre et glorieuse, nous savons que la communication des idiomes permet de transférer au Christ-Dieu les rôles et attributions du Christ-homme et réciproquement; d'ailleurs toutes les relations du Christ sont coordonnées entre elles et orientées vers une même foi, et par suite de cette unité, la primauté du Christ s'affirme purement et simplement; un mot la résume : Κύριος Ἰησοῦς, Jésus est Seigneur. Act., XVI, 29; Rom., x, 9; I Cor., XII, 3, etc.

Cette « seigneurie » que l'Église naissante confessait déjà en Jésus-Christ, voir Fils de Dieu, col. 2398-2399, exprime bien la primauté sur toutes choses du Christ, Dieu sans doute, mais homme aussi. Le Christ est Seigneur, parce qu'il est d'avance le juge de tout et de tous; il « éclairera ce que les ténèbres cachent et manifestera les secrets des cœurs. » I Cor., IV, 5. Le « jour du Seigneur », I Cor., IV, 5; v, 5; II Cor., I, 14, I Thess., v, 2; II Thess., II, 2; la « parousie du Seigneur », I Thess., II, 19; III, 13; v, 23; II Thess., II, 1; l' « épiphanie du Seigneur ». I Tim., VI, 14; cf. II Thess., I, 7, désignent le jour du jugement, qui est aussi le « jour du Christ Jésus », Phil., I, 6, 10; II, 16; le « jour de Notre-Seigneur Jésus-Christ ». I Cor., I, 8; II Cor., I, 14. Mais dès maintenant, le Seigneur est le maître de tout et de tous, « des morts et des vivants ». Rom., XIV, 7-9. Son domaine est absolu : les siens sont ses *esclaves*. Rom., I, 1; I Cor., VII, 22; Gal., I, 10; Eph., VI, 6; Phil., I, 1; Col. IV, 12. Les autres ont pour « seigneur » le péché, Rom., VI, 14, 17, 20; la mort, Rom., v, 14; 17; VI, 9; la loi, Rom., VI, 1; Gal., IV, 5; III, 23; mais de cette servitude le Christ nous a rachetés, comme par un affranchissement sacré, pour nous faire siens. Gal., IV, 4-5; cf. III, 13; I Cor., VI, 19-20; VII, 23. Sur l'expression ἀγοράζειν τιμῆς de ces deux derniers textes, voir A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 240 sq. L'esclavage du Seigneur est en réalité la liberté; liberté qu'il ne faut plus perdre pour redevenir les esclaves des hommes. I Cor., VII, 22-24; cf. Gal., II, 4. Tous les chrétiens ont le même maître, Rom., x, 12; Eph., VI, 9; Col., IV, 1, et c'est à lui seul

qu'ils doivent obéissance. Eph., v, 22; vi, 7-8; Col., iii, 23-24. « Le chef de tout homme est le Christ. » I Cor., xi, 3.

c. Mais saint Paul, insistant sur la *primauté absolue* du Christ, déclare Jésus *chef des anges*. A force de compter sur la médiation des anges, les Colossiens risquaient de méconnaître le grand médiateur, Jésus-Christ. Tout en recommandant le respect des anges, saint Paul ne veut pas que le culte rendu à ces puissances tourne au détriment de celui qui est dû au Christ. Le Christ est supérieur aux anges, Col., i, 16; cf. Eph., i, 21, soit comme Dieu, parce qu'il est leur créateur, soit même comme homme, parce que Dieu l'a fait asseoir à sa droite, « au-dessus de toute principauté, et puissance, et vertu, et domination, et de tout (autre) nom prononcé non seulement dans ce siècle, mais dans le siècle à venir. » Eph., i, 21. Comme homme, Jésus-Christ est le chef des anges : ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, Col., ii, 10. Par là, Paul veut-il affirmer que la grâce des anges dérive du Christ? Nous ne le pensons pas. La pacification universelle, Col., i, 20, n'implique pas que le Christ, par le sang de la croix, ait racheté les anges; mais il a réconcilié l'homme à Dieu et par là fait la paix aux cieux et sur la terre. Les anges, soumis à la volonté divine, concourent à l'exécution de la rédemption et par là, le Christ-homme devient en quelque sorte leur chef. Pour plus de développements, voir INCARNATION, t. vii, col. 1487-1488; 1504-1505.

c) *Conséquence : la plénitude de grâce dans l'âme du Christ.* — Le Christ, venu sur terre pour réparer le péché ne pouvait avoir le péché. Lui-même le proclame dans l'Évangile. Joa., viii, 29, 46. Cf. I Pet., i, 19; ii, 22; I Joa., iii, 5; Heb., iv, 15; vii, 26. Saint Paul l'affirme expressément : « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devinssions justice de Dieu. » II Cor., v, 21. L'affirmation de l'absence du péché en Jésus implique celle de sa justice et de sa sainteté : pour l'auteur de l'épître aux Hébreux le pontife « sans tâche et séparé des pécheurs » doit être « saint, innocent », vii, 26; pour saint Pierre, le Christ « qui n'a pas commis de péché », I Pet., ii, 22, est mort pour nos péchés, « le juste pour les injustes », iii, 18. Saint Paul rattache la perfection morale et surnaturelle du Christ à son rôle de médiateur ou, plus exactement, de chef des hommes. C'est à cause de la solidarité qui nous unit au Christ rédempteur que Dieu a fait celui-ci « péché », non pas à notre place, mais pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν, afin que nous devenions « justice », en lui, ἐν αὐτῷ. II Cor., v, 21. Sur ce texte, voir Prat, *op. cit.*, t. ii, p. 294-295. Jésus ne peut « vaincre le péché dans la chair » que s'il l'a déjà vaincu en lui-même par sa justice. L'influx vivifiant qu'il exerce à l'endroit des hommes, ses membres, suppose en lui, qui est la tête, la plénitude de la grâce, principe de notre justification et des grâces diverses que nous recevons de son Esprit. Rom., v, 15-17; xii, 4; I Cor., x, 16 sq.; xii, 11 sq.; xv, 21; Eph., i, 20 sq.; iv, 1 sq.; Col., i, 18; ii, 10, etc. La « plénitude » de la divinité dont il est question dans ce dernier texte doit s'entendre, avant tout, du mystère de l'union hypostatique; mais c'est aussi la plénitude de grâces qui est la conséquence de l'union hypostatique en Jésus et le principe vivifiant de tous ceux qui ont Jésus pour chef. Cf. Col., i, 19 et le commentaire de saint Thomas sur ce dernier texte. COLOSSIENS (*Épître aux*), t. iii, col. 384.

C'est surtout à l'occasion de son sacrifice que les vertus et la grâce dont était ornée l'âme de Notre-Seigneur sont rappelées par saint Paul. Nous pourrions relever maints traits expressifs : « Le Christ nous a aimés et il s'est donné pour nous comme oblation et comme victime à Dieu *en odeur de suavité* », Eph., v, 2; Il *s'humilia* en *se faisant obéissant* jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix », Phil., ii, 8; cf. 5; « Par l'*obéissance* d'un seul la multitude des hommes seront constitués justes ». Rom., v, 19. Mais c'est l'*amour* le plus ardent qui a poussé Jésus à se livrer à la mort pour nous. Eph., v, 2, 25; Gal., ii, 20; i, 4; I Tim., ii, 6; Tit., ii, 13. Le Christ n'est-il pas par excellence le Fils de l'amour? Col., i, 13. Toutefois l'obéissance du Christ à Dieu son Père pour accepter la mort en vue de notre salut, Rom., viii, 32; v, 8; cf. Joa., iii, 16; x, 17-18; xiv, 31; I Joa., iv, 9, pose la question de sa liberté dans l'obéissance, et, par voie de conséquence, la question du mérite du Christ, nettement affirmée dans Phil., ii, 9. Ces questions seront débattues par les scolastiques. Cf. De Baets, *De libera Christi obedientia*, Louvain, 1905.

D'autre part, les vertus que l'apôtre exige des chrétiens pour qu'ils vivent et grandissent *in Christo Jesu*, marquent, elles aussi, la perfection du modèle qu'ils doivent imiter. « Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, celui-là n'est point à lui. » Rom., viii, 9. C'est cet esprit qui « rend témoignage que nous sommes enfants de Dieu. » *id.*, 16. Cet esprit, c'est essentiellement « l'amour de Dieu, qui est dans le Christ Jésus Notre-Seigneur. » *id.*, 39; cf. Gal., v, 6. Tout ce que comporte l'esprit du Christ, constitue la pratique des vertus de la vie chrétienne: en lire l'énumération dans Rom., xii, 9-21; cf. xiii, 10; xv, 1-17; II Cor., vi, 4-7; Gal., v, 22 sq.; Eph., iv, 1 sq.; Col., iii, 12-17; I Tim., vi, 11-12; II Tim., iii, 10-12. Le péché ne peut s'accorder avec l'Esprit. I Cor., vi, 18-19. En un mot, de même que la justice du Christ est le principe de la nôtre, de même notre vertu ne sera vraie que dans la mesure où elle reproduira celle du Christ. Cf. Phil., iii, 7-21; Eph., iv, 7, 13, 16.

Voir FILS DE DIEU, col. 2401. Y ajouter : J. Labourt, *Notes d'exégèse sur* Phil., ii, 5-11, dans *Revue biblique*, 1898, p. 402-415 ; 553-563; C. Van Crombrugghe, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905; A. Royet, *Étude sur la christologie des Épîtres de saint Paul*, Lyon, 1907; et, parmi les protestants, Robiger, *De christologia Paulina*, Leipzig, 1852; R. Schmidt, *Die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels*, Gœttingue, 1870; A. Dietzsch, *Adam und Christus, Rom., V, 12-21*, Bonn, 1871 ; W. Weiffenbach, *Zur Auslegung der Stelle Phil., II, 5-11, Zugleich ein Beitrag zur paulinischen Christologie*, Leipzig, 1884; E. H. Gifford, *The Incarnation, a Study of Phil., II, 5-11*, New-York, 1897; D. Sommerville, *Saint Paul's conception of Christ or the doctrine of the second Adam*, Edimbourg, 1897; M. Bruckner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strasbourg, 1903 ; A. Arnal, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Paris, 1904; (anonyme) *The fifth Gospel, being the Pauline interpretation of the Christ*, Londres, 1907; J. Kœgel, *Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil., II, 5-11*, Gutersloh, 1908 ;W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie*, Kœnigsberg, 1909.

3° *La christologie de l'Épître aux Hébreux.* — On peut grouper sous trois chefs principaux la christologie de l'épître aux Hébreux : la personne du Christ (c. i-iv), le sacerdoce du Christ (c. v-viii), le sacrifice du Christ (c. viii-xiii). Voir Prat, *La théologie de saint Paul*, t. i, l. VI, p. 510; HÉBREUX *(Épître aux)*, t. vi, col. 2103-2105. Le sacrifice du Christ sera étudié à RÉDEMPTION; on en a déjà noté les idées maîtresses à HÉBREUX (*Épître aux*), col. 2106.

1. *La personne du Christ.* — L'auteur de l'épître aux Hébreux, reconnaît très certainement les trois aspects de la vie du Christ, le Christ préexistant, le Christ historique, le Christ glorifié. En vertu de la communication des idiomes, les divers attributs qui conviennent à Jésus-Christ sous ce triple mode d'existence sont souvent réunis dans la même phrase

et énumérés sans changement de sujet. Ainsi, c. I, ỳ. 2 :

> Dieu nous a parlé par le Fils
> (existence historique)
> Qu'il a établi héritier en toutes choses
> (existence glorifiée)
> Par qui il a fait même les siècles
> (préexistence)

Ainsi encore, en observant l'ordre chronologique, c. I, ỳ. 3.

> Étant la splendeur de sa gloire et l'empreinte de sa substance, et soutenant toutes choses par la puissance de sa parole (préexistence divine).
> Après avoir opéré la purification des péchés
> (existence historique)
> (Il) est assis à la droite de la Majesté, au plus haut [des cieux, etc.]
> (existence glorifiée).

a) La préexistence divine du Christ. — Elle est marquée par sa filiation divine. Le Christ est *le* Fils de Dieu, IV, 14; VI, 6; VII, 3; X, 29. Dieu lui dit : *mon* Fils, I, 5; V, 5; il est *le* Fils, I, 8; il est Fils (sans article) I, 2 (ἐν υἱῷ, opposé aux prophètes); I, 5 (εἰς υἱόν, opposé aux anges); III, 6 (ὡς υἱός, opposé à Moïse); V, 8 et VII, 28 (καίπερ ὢν υἱός et υἱὸς εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον comme pontife, antitype de Melchisédech, avec opposition tacite au grand prêtre Aaron). Cette filiation divine est marquée par deux autres expressions : le *rayonnement de la gloire du Père* et l'*empreinte de sa substance*. Voir, pour l'explication de ces termes, FILS DE DIEU, col. 2403. « Fils, rayonnement, empreinte,... ces titres sont relatifs, mais d'une relation intrinsèque, nécessaire, indépendante de l'existence des créatures. Au contraire ceux de *créateur* et de *conservateur*... sont conditionnés par l'existence des êtres finis. » F. Prat, *op. cit.*, p. 522. Jésus-Christ reçoit ces deux titres dans Heb., I, 2, cf. 10-12 et I, 3; « par lui (Dieu) a fait les siècles » c'est-à-dire le monde visible. Cf. XI, 3; Sap., XIII, 9; XIV, 6; XVIII, 4. « Il soutient toutes choses par la puissance de sa parole. » Cf. Col., I, 17. Ces deux fonctions supposent que le Christ est Dieu. Plusieurs Pères en ont voulu trouver l'affirmation dans Heb., III, 4; mais il semble que le mot Dieu, ici, ne signifie pas nécessairement le Christ. On le trouve, d'ailleurs, appliqué au Christ, I, 8-9; et l'adoration que doivent au Christ les anges eux-mêmes marque bien sa divinité, I, 6.

b) Jésus-Christ homme. — « Pour être Dieu, Jésus-Christ n'en est pas moins homme. Encore au sein du Père, le Fils demande qu'un corps lui soit préparé. X, 5-9. Il veut participer à la chair et au sang comme les fils adoptifs, II, 14, et leur devenir semblable en toutes choses hormis le péché, IV, 15; V, 7-8. Ainsi l'exige son rôle de prêtre, II, 17. Il se soumettra donc à l'épreuve et en sortira vainqueur, II, 18; IV, 15. Il possédera au suprême degré toutes les vertus : la confiance en Dieu, II, 13, la fidélité, II, 17; III, 2, la miséricorde, IV, 15 surtout l'obéissance qu'il apprendra à l'école de la douleur, VII, 7-8. A part les Évangiles, aucun écrit inspiré ne prodigue davantage les allusions à la vie mortelle de Jésus : descendance de la tribu de Juda, VII, 14; progrès en grâce et en sagesse, II, 10; V, 9; VII, 28; signes et prodiges attestant sa mission divine, II, 4; tribulations et persécutions, agonie et prière au jardin des Oliviers, II, 4; mort volontaire, XII, 2; crucifiement hors des portes de la ville, XIII, 12. Peut-être le nom de Jésus est-il choisi de préférence à celui de Christ pour mieux inculquer la vérité de la nature humaine (*Jésus* seul : 10 fois; *Christ* : 9 fois; *Jésus-Christ* : 3 fois; le *Christ Jésus*, jamais; dans saint Paul, au contraire, *Jésus* seul est rare et le *Christ-Jésus* très fréquent). Mais nulle part la communication des idiomes n'est plus parfaite; et le *participavit carni et sanguini*, rapproché de *corpus aplasti mihi*, II, 14 et X, 5, ne vaut-il pas, comme formule théologique de l'incarnation, le *Verbum caro factum est* de saint Jean ou le *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* de l'Épître aux Colossiens? » F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 524-525.

c) Jésus-Christ glorifié. — Le mérite du Christ par rapport à sa gloire est à plusieurs reprises affirmé dans l'épître aux Hébreux. C'est parce qu'il a volontairement souffert sur la croix, que Jésus devient à un titre nouveau maître du monde et qu'il acquiert le droit de nous associer comme ses cohéritiers. Jésus s'asseoit à la droite de Père parce qu'il a souffert, I, 3; VIII, 1; X, 12; XII, 2; et il nous associe à sa gloire, comme cohéritiers, IV, 16; VI, 20; VII, 26; IX, 11, 12, 24. Le passage de Jésus à la gloire par la résurrection n'est mentionné qu'une fois, XIII, 20. De plus, dans l'épître aux Hébreux, c'est surtout en qualité de prêtre, non de roi ou de juge, que Jésus prend place à la droite de Dieu le Père et y continue son office de médiateur.

2. *Le sacerdoce du Christ.* — La médiation des prophètes, I, 1, des anges, I, 4-6; II, 7-9, de Moïse, III, 2-3, 5, n'est proposée dans l'épître aux Hébreux que pour mieux faire comprendre l'excellence et la supériorité de la médiation du « grand pontife qui a pénétré dans les cieux, » IV, 14. Jésus prêtre selon l'ordre de Melchisédech et pontife, comme antitype d'Aaron qu'il supplante : voilà le thème sur lequel l'auteur de l'épître nous parle du sacerdoce du Christ. Jésus est appelé prêtre (ἱερεύς) selon l'ordre de Melchisédech dans les citations du Ps. CIX, 4, Heb., VII, 17, 21; cf. VII, 15; il est ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ, X, 21. Ailleurs, il est ἀρχιερεύς avec divers qualificatifs : pontife *misericordieux* et *fidèle*, II, 17; pontife de notre confession, III, 1; grand pontife, IV, 14; pontife pouvant compatir à nos infirmités, etc., IV, 15; pontife selon l'ordre de Melchisédech, V, 15; cf. VI, 20; pontife, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs et devenu plus élevé que les cieux, VII, 26; pontife *des biens futurs*, IX, 11. Il est aussi appelé « le ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle », VIII, 2. La définition du pontife hébreu pris parmi les hommes, constitué représentant des hommes, appelé de Dieu comme Aaron pour offrir les sacrifices du péché, cf. V, 1-4, quoique ne convenant au Christ que par analogie, exprime bien cependant les quatre caractères essentiels du prêtre.

a) Prêtre médiateur. — Il est « établi pour les hommes dans les choses qui regardent [le culte de] Dieu. » V, 1. Il s'agit du culte social, dû à Dieu dans l'état actuel de la nature déchue et pécheresse. Et Jésus est le médiateur du Nouveau Testament, de l'Alliance plus parfaite, IX, 15; VIII, 6, précisément parce que, les hommes ayant péché, il leur a acquis par le sacrifice de lui-même, dans son propre sang, une éternelle rédemption, IX, 12, cf. 14, 26, 28; II, 10, 17-18; V, 3; VII, 2; X, 5-10, 12-14; c'est pourquoi nous pouvons recourir à lui avec confiance, IV, 16; il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent la cause de leur salut éternel, V, 9. Il est entré dans le ciel, VII, 26, comme un précurseur, pour nous, VI, 20; où il peut sauver perpétuellement ceux qui, par son entremise, s'approchent de Dieu, étant toujours vivant, afin d'intercéder pour nous, VII, 25. C'est parce que le sacerdoce aaronique est insuffisant pour obtenir la rémission des péchés des hommes, VIII, 7; cf. VII, 11, 15 sq., que Jésus est venu offrir son sacrifice; mais une seule oblation a suffi pour accomplir cette rémission, IX, 12, 26, 28; X, 10.

b) Prêtre, de même nature que nous. — Mandataire des hommes, Jésus doit posséder la nature humaine : « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous d'un seul [père] (ἐξ ἑνός) ... Comme donc les

enfants ont participé à la chair et au sang, il y a lui-même également participé... Nulle part il ne vient au secours des anges, mais c'est la race d'Abraham qu'il vient secourir. D'où il a dû être en tout semblable à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple, » II, 11, 14, 16-17; cf. V, 7; pour devenir médiateur, il a fallu que Jésus s'incarnât : entendons cette nécessité d'une nécessité hypothétique, en raison du plan divin de la rédemption. C'est pourquoi le Christ, bien qu'élevé au-dessus des anges en raison de la nature divine, I, 13, cf. 7-8, subit, dans sa nature humaine, une phase d'humiliation qui le place au-dessous des anges, II, 7.

Il faut également insister sur l'expression : « semblable en tout à ses frères ». Cette affirmation est précisée par IV, 15. Au c. II, ℣. 10, l'auteur de l'épître avait énoncé la convenance des souffrances du Christ : « Il convenait à Celui pour qui et par qui sont toutes choses, et qui conduisait plusieurs enfants à la gloire, de consommer par les souffrances l'auteur de leur salut. » C'est pour nous délivrer de la crainte servile de la mort que Jésus subit librement la mort, II, 14 : « En prenant nos misères et nos infirmités, il se met en état de mieux connaître nos besoins et nos faiblesses, de mieux comprendre nos tentations et nos défaillances, d'y compatir enfin dans ce tempérament achevé qui sait éviter à la fois l'excès d'indulgence et l'excès de rigueur (μετριοπαθεῖν). » Prat, *op. cit.*, t. I, p. 529. Cf. II, 18; IV, 15; V, 2. Une limitation cependant s'impose à cette ressemblance, dont la convenance s'imposait; le Christ n'a pu, en compatissant à nos infirmités et en éprouvant comme nous toutes sortes de tentations, connaître la souillure du péché, IV, 15. Le pontife ne saurait avoir de péché, lui qui doit offrir le sacrifice pour les péchés des autres : autrement il aurait besoin, lui aussi, d'autres prêtres pour suppléer à son insuffisance, VII, 26.

c) Prêtre, appelé par Dieu. — Pour supplanter Aaron et sa descendance, régulièrement investi par Dieu du sacerdoce, il fallait un appel spécial de Dieu. Tel fut le cas de Jésus-Christ, V, 4-6 : « Ce n'est pas le Christ qui s'est glorifié lui-même pour devenir pontife, mais c'est celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Cf. Ps. CIX, 3. Par cet appel, Dieu lui a conféré le sacerdoce suprême. Le Fils est Fils de toute éternité; mais les paroles du psalmiste se rapportent au moment où il prend la nature humaine. Donc, en se faisant homme, il est par le fait même consacré prêtre. Les théologiens traduiront plus tard cette vérité en affirmant que le Christ a reçu l'onction sacerdotale par le fait même de la grâce de l'union hypostatique par lequel il acquiert toute puissance relativement aux fonctions sacerdotales. Dieu lui-même a sanctionné par un serment le sacerdoce du Christ, ce qu'il n'avait point fait pour les prêtres de l'ancienne loi, VII, 17-22. Ce serment, emprunté au Ps. CIX, 4, marque le transfert du sacerdoce aaronique en Jésus-Christ; mais ce n'est pas une simple substitution de personnes : il y a vraiment changement du sacerdoce lui-même. VII, 11-12; 20-22; VIII, 6-7; 13. Le nouveau sacerdoce est « selon l'ordre de Melchisédech ».

d) Prêtre « selon l'ordre de Melchisédech ». — Melchisédech est la figure du Christ-prêtre. L'expression « prêtre selon l'ordre de Melchisédech », appliquée au Messie futur est tirée du Ps. CIX, 4. On la retrouve dans Heb., V, 6, 10; VI, 10; VII, 11, 17. Sur Melchisédech, figure de Jésus-Christ, voir HÉBREUX *(Épître aux)*, t. VI, col. 2105-2106. Trois circonstances ont été mises en relief par l'auteur de l'épître : l'étymologie des noms, la conduite d'Abraham à l'égard du prêtre-roi de Salem et le silence de l'Écriture relativement à son origine. — *a*. Melchisédech signifie « roi de justice » et roi de Salem, « roi de paix ». Le règne du Messie doit être le règne de la paix et de la justice. Melchisédech est prêtre-roi; prêtre et roi sera le Christ, dont l'auteur de l'épître associe presque toujours la royauté et le sacerdoce (ἀρχιερεύς), cf. col. 1117. — *b*. Melchisédech bénit Abraham, Gen., XIV, 18-19, et Abraham lui paie la dîme, ℣. 20. Cf. Heb., VII, 1-2. La bénédiction est accordée par le supérieur, VII, 7; le paiement de la dîme est un indice de sujétion. Par le double geste de Melchisédech et d'Abraham s'affirme donc la supériorité de Melchisédech, et, à plus forte raison de celui dont il est le type. Heb., VII, 4-11. — *c*. Le silence de l'Écriture touchant Melchisédech, qui est « sans père, sans mère, sans généalogie; n'ayant ni commencement de jours, ni fin de vie, » Heb., VII, 3, est encore plus significatif. Il marque que le sacerdoce de Jésus est possédé à titre personnel et non par voie d'héritage, et que, par conséquent, sa descendance du sang de Juda ne pourra mettre obstacle à ce sacerdoce. Toutefois, il faut que la prérogative du sacerdoce aaronique soit abolie pour qu'existe le nouveau sacerdoce. VII, 11-12. Jésus-Christ est donc exclusivement prêtre selon l'ordre de Melchisédech : « S'il était sur la terre (c'est-à-dire s'il était de l'ordre d'Aaron), il ne serait pas même prêtre, d'autres étant déjà chargés d'offrir les dons selon la loi, » VIII, 4. Melchisédech est aussi le type du Christ-prêtre par l'éternité du sacerdoce, éternité figurée par l'absence de généalogie dans des jours sans fin ni commencement, qui est un des traits de la figure du roi-prêtre de Salem. Le Christ est prêtre *in æternum*, V, 6; VI, 20; VII, 17, 21; *in perpetuum*, VII, 3; cf. VII, 25. Entendons toutefois que ce sacerdoce, qui a commencé en Jésus-Christ avec l'incarnation, sera « éternel » comme l'union hypostatique elle-même, c'est-à-dire ne finira jamais : et cela, parce que Jésus le possède « non selon la disposition d'une loi charnelle, mais selon la puissance d'une indissoluble vie, » VII, 16. La loi charnelle fait prêtres ceux qui naissent du sang d'Aaron; l'union hypostatique indissoluble fait le sacerdoce sans terme de Jésus. Les prêtres selon l'ordre d'Aaron disparaissent, « empêchés qu'ils sont par la mort; mais [Jésus] détient un sacerdoce inamovible, parce qu'il demeure à jamais... toujours vivant afin d'interpeller pour nous, » VII, 23-25. Jésus n'a *exercé* par lui-même qu'une fois son sacerdoce, en s'immolant d'une immolation surabondante pour la rémission des péchés; mais il *est* prêtre et *demeure* prêtre dans l'éternité. Sur l'éternité du sacerdoce du Christ, on trouvera plus loin, col. 1338, les explications des théologiens. Jésus fut prêtre dès le premier instant de sa vie mortelle, bien qu'il n'ait exercé son sacerdoce qu'à la croix. Cette dernière remarque suffit à montrer qu'en représentant Melchisédech comme le type de Jésus-Christ, l'auteur de l'épître aux Hébreux ne pouvait s'arrêter à l'offrande du pain et du vin, Gen., XIV, 18, comme type de l'Eucharistie. Il n'exclut pas sans doute l'Eucharistie, à laquelle il fait probablement allusion, XIII, 10, mais, « tout occupé qu'il est à démontrer que le Christ consomme à jamais les élus par un seul sacrifice, que l'offrande pour le péché devient inutile dès que le péché est surabondamment expié, que l'insuffisance des anciens sacrifices ressort justement de leur répétition, il ne pouvait mettre en relief l'oblation qui se répète et la victime qui s'immole périodiquement sur l'autel, sans s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore et ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire. » F. Prat, *op. cit.*, p. 531.

Sur la christologie de l'Épître aux Hébreux, voir Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 409 sq.; et note G., p. 570 sq.; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 497-550; V. Thalhofer, *Die Opferlehre des Hebraerbriefs*, Dillingen, 1850; J. Cor-

luy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I. Voir aussi HÉBREUX (*Épître aux*), col. 2109-2110.

VIII. LA THÉOLOGIE JOHANNIQUE DU « VERBE INCARNÉ ». — 1° *Les buts de cette théologie.* — En employant le mot « théologie », nous n'entendons nullement affirmer que saint Jean, dans ses écrits, ait proposé une christologie particulière du Christ, modifiant les données préalablement reçues dans la révélation. A plusieurs reprises déjà, voir col. 1151 sq., nous avons trouvé saint Jean pleinement d'accord avec les synoptiques pour nous retracer la physionomie humaine de Jésus. Et ici nous n'insisterons pas sur cette parfaite concordance du quatrième évangile avec les trois premiers. Mais saint Jean, le dernier des apôtres qui ait écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint, a vu la foi primitive de l'Église aux prises déjà avec les erreurs naissantes. Écrivant son évangile, il a un but plus précis que les synoptiques, but nettement dogmatique et surtout christologique : « Jésus a fait encore en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais *ceux-ci ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu*, ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, et afin que, croyant, vous ayez la vie en son nom. » Joa., XX, 30-31. C'est pourquoi, bien que toutes les idées renfermées dans les écrits johanniques, appartiennent au dépôt de la révélation, le but recherché et la méthode employée par l'apôtre accusent nettement un procédé théologique. Plus encore que saint Paul, saint Jean doit être dit « théologien » et la tradition l'a, d'ailleurs, consacré tel. Théologien du Verbe incarné, saint Jean se propose non seulement de compléter les trois évangiles antérieurs, mais encore de réfuter les premières erreurs naissantes. Deux hérésies principalement, à la fin du Ier siècle déjà, commençaient à se manifester, le gnosticisme et le docétisme. Sur la première de ces hérésies au temps de saint Jean, voir t. VI, col. 1440 et CÉRINTHE, t. II, col. 2151-2156; sur la seconde, voir t. IV, col. 1488. Cérinthe niait la divinité de Jésus, fils de Joseph et de Marie, homme plus parfait que les autres hommes, mais simplement homme comme les autres, sur lequel, au baptême, se reposa l'Esprit Saint le consacrant ainsi Fils de Dieu. A l'opposé, les docètes ne regardaient l'incarnation du Verbe que comme une simple apparence sans réalité externe. Le théologien du Christ sera donc, à l'égard de ces hérétiques le théologien du « Verbe incarné ». C'est sous cet aspect que le Christ nous est très fidèlement rappelé par saint Jean, soit que l'auteur du quatrième évangile ait choisi parmi les discours de Jésus ceux qui se rapportaient le plus directement au but dogmatique qu'il poursuivait, soit qu'il ait recueilli les récits les plus propres à démontrer sa thèse. Nonobstant ce but dogmatique, le quatrième évangile garde toute son historicité. Voir JEAN (*Évangile de saint*), col. 539, et M. Lepin, *La valeur historique du quatrième évangile*, Paris, 1910.

Avant toutefois d'exposer la doctrine du quatrième évangile touchant le Verbe incarné, il est nécessaire de rappeler brièvement la doctrine touchant le Christ exposée dans l'Apocalypse.

2° *La christologie de l'Apocalypse.* — L'Apocalypse, voir t. I, col. 1477, s'attache au Christ glorieux principalement. Sans doute, on y retrouve plus d'un trait messianique : Apoc., II, 27; XII, 5; XIX, 5, comparer Ps., II, 9 et *Ps. Sal.*, XVII, 24; — Apoc., I, 16; II, 12, 16; XIX, 15, comparer Is., XI, 4; XLIX, 2; Sap., XVIII, 15; — surtout Apoc., I, 13 sq., XIV, 14, comparer Dan., VII, 13; X, 5. Mais, prophète chrétien, l'auteur envisage surtout le Christ triomphateur; voir surtout Apoc., I, 12-16; XIV, 14; XIX, 11-16. Ce triomphe du Christ est le prélude et le gage du triomphe des chrétiens, V, 10; VII, 17; XIV, 1, 4; XIX, 9, 14. Aussi Jésus est-il appelé Apoc., I, 5, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, comme dans saint Paul. Col., I, 18. Ce triomphe est à la fois, l'apanage de la nature divine du Christ, voir FILS DE DIEU, t. V, col. 2404, et le prix des souffrances du Christ, considéré dans sa nature humaine, III, 21; V, 9; cf. I, 7; I, 18 : de là le nom si fréquemment employé dans l'apocalypse d'*Agneau (immolé)* qui rappelle les souffrances endurées par Jésus-homme avant d'entrer dans sa gloire, V, 12, etc. Dans le Nouveau Testament, l'Apocalypse est le seul livre où ce nom, τὸ ἀρνίον, soit appliqué au Christ (29 fois). Cf. Joa., I, 29, 36 (ἀμνός); Act., VIII, 32; I Pet., I, 19 (*id.*). Les noms de Jésus, Apoc., I, 9; XII, 17; XIV, 12; XVII, 6; XIX, 10; XX, 4; XXII, 16, de Jésus-Christ, I, 1, 2, 5; de Christ, XI, 15; XII, 10; XX, 4, 6, marquent également l'existence effective de l'humanité en celui qui, par ailleurs, est le Verbe de Dieu, XIX, 13, et qui, symboliquement, est appelé le lion de Juda, V, 5, ou la racine de David, *ibid.*, XXII, 16, en souvenir de son origine. L'Apocalypse confesse la résurrection, I, 5, 18; II, 8 et l'ascension. III, 21; VII, 17. Sur l'œuvre de Jésus Christ dans l'Apocalypse, voir t. I, col. 1477.

3° *Le Verbe Incarné dans le Prologue* (Joa., I, 1-18). — Au point de vue de la constitution intime de la personne du Verbe incarné, nous n'avons rien à ajouter ici à ce qui a été dit à FILS DE DIEU, col. 2405-2406, et HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 446-447. Mais deux remarques nécessaires sont à ajouter ici.

Le Verbe incarné du prologue, c'est bien Jésus-Christ qui s'est manifesté aux hommes, après avoir été prédit par les Prophètes et annoncé par Jean-Baptiste. Le Verbe de la théologie johannique est le Christ de l'histoire. Tout d'abord le Christ, éternellement préexistant, est nettement désigné dans les premiers versets. I, 1-5. Verbe divin, Dieu lui-même, il a fait toutes choses; il était vie et lumière, c'est-à-dire puissance d'expansion et de rayonnement. Ainsi nous ne sommes pas étonnés que ce Verbe, vie et lumière, se manifeste aux hommes. Jean-Baptiste est le témoin de cette manifestation : il vint « pour rendre témoignage à la lumière ». Jean n'était que témoin; Jésus-Christ, — car c'est de lui qu'a rendu témoignage le Baptiste, cf. I, 15-18 — était la lumière qui éclaire tout homme Bien avant qu'il se manifestât par l'incarnation, le Verbe était dans le monde. I, 10. Le monde est son œuvre; il y était habituellement présent, ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, et malgré cette présence dans son œuvre, « le monde ne l'a pas connu ». Ce que saint Paul, après l'auteur de la Sagesse, cf. Act., XIV, 15-17; XVII, 30; Rom., I, 18-22; Sap., XIII, 1 sq., explique de Dieu, saint Jean l'applique au Verbe. Saint Jean fait ensuite allusion aux théophanies de l'Ancien Testament (qui, ailleurs, sont rappelées comme des manifestations du Verbe, XII, 41; cf. VIII, 56) : *il vint chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu*, ℣. 11, tout en visant cependant la manifestation suprême de l'incarnation. Ceux qui toutefois l'ont reçu ont déjà été favorisés du bienfait de la filiation adoptive, ℣. 12-13. Et enfin l'incarnation a été réalisée : *Et Verbum caro factum est.* ℣. 14. Ce Verbe fait chair, c'est Jésus-Christ, qui « a habité parmi nous », ℣ 14, et dont Jean a rendu témoignage. ℣. 15. Il y a, dans le prologue, « fusion intime de la théologie du Verbe et de l'histoire du Christ. » Lebreton, *op. cit.*, p. 462.

Une seconde remarque s'impose, qui témoigne de l'unité de doctrine du prologue et du reste de l'évangile. Dans l'évangile, le nom du Verbe n'est plus prononcé. Mais les concepts de vie, de lumière et de vérité sur lesquels saint Jean insiste dans le prologue, la vie la lumière, la vérité, s'identifiant avec le Verbe, se

retrouveront sans cesse dans l'évangile ou la Ire épître; ils marquent les rapports du Verbe fait chair avec les hommes, rapports qui précisément se sont manifestés par l'incarnation. Jésus est la vie, Joa., xi, 25; xiv, 6; cf. I Joa., i, 1. Mais : « la vie était la lumière des hommes ». Joa., i, 4, et encore Joa., viii, 12 : « Je suis la lumière du monde; qui me suit... aura la lumière de vie. » Cf. ix, 5; xii, 46; et xii, 35, 36; I Joa., ii, 10. L'évangile proclamera aussi que le Christ est vérité, Joa., iii, 21; xiv, 6; cf. I Joa., i, 8; ii, 4; « lumière véritable », Joa., i, 9; « vrai pain », vi, 32; « vraie vigne », xv, 1. C'est parce qu'il est la vérité substantielle que Jésus-Christ est vrai Dieu : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable; et nous sommes dans le Véritable en son fils Jésus-Christ. » I Joa., v, 20. Cf. Fils de Dieu, col. 2395.

4° *Le Verbe incarné dans le corps de l'Évangile.* — Sur la christologie de saint Jean dans le quatrième évangile, voir Jean (saint) col. 565-570.

1. *Le Verbe incarné, vie des hommes.* — Dans son enseignement, fidèlement rapporté par saint Jean, Notre-Seigneur Jésus-Christ affirme sa divinité. Il est le Messie préexistant et transcendant; il est le Fils de Dieu, procédant du Père par voie d'origine, de génération. Sur la divinité et les relations de Jésus à son Père, voir Jean *(saint)*, col. 565 sq. Mais les concepts de vie, de lumière, de vérité qui paraissent nous amener tout droit à la transcendance divine et, par conséquent, à la foi en la divinité de Jésus, ne sont pas, en réalité, immédiatement divins. Ils expriment des rapports mystérieux, mais très réels, de Jésus-Christ vis-à-vis des hommes. Il est la vie; il est notre vie; il est la lumière, il est notre lumière; il est la vérité, il est notre vérité. Il est notre vie, car il est le Sauveur, iii, 17; il est la source d'eau jaillissante jusque dans la vie éternelle, iv, 14; il est le bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, x, 10 sq. « Je suis la résurrection et la vie (dit Jésus) : quiconque croit en moi, même s'il est mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi, ne mourra pas éternellement. » x, 25-26. « Le Fils vivifie qui il veut. » v, 21. Si l'on considère la source de vie, au point de vue eschatologique, c'est par lui que nous vivons. Joa., iv, 9. Chez saint Jean, Jésus apparaît comme possédant la plénitude : c'est lui qui ressuscitera les hommes au dernier jour, vi, 39, 40, 44, 54; dans les autres livres du Nouveau Testament, cf. Luc., xx, 38, et chez saint Paul notamment, Rom., viii 11; II Cor., i, 9; iv, 14; Heb., xi, 19, les chrétiens seront ressuscités dans le Christ, mais par le Père; bien plus, chez saint Jean, Jésus s'est ressuscité lui-même d'entre les morts, ii, 19, tandis que dans les textes plus anciens c'est le Père qui l'a ressuscité. Act., iii, 15, 26; iv, 10; v, 30; x, 40; xiii, 30 sq., Rom., iv, 24; viii, 11; x, 9; I Cor., vi, 14; xv, 15; II Cor., iv, 14; Gal., i, 1; Eph., i, 20; Col., ii, 12; I Thes., i, 10; I Pet., i, 21. Ces deux conceptions ne sont pas contradictoires, car la plénitude de la vie, en Jésus, lui est communiquée par le Père, et dans son épître aux Smyrniens, saint Ignace écrit, ii, ἀνέστησεν ἑαυτόν, et vii, 1, ἣν (σάρκα Ἰησοῦ) τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Si l'on considère la source de vie au point de vue de la vie présente, la doctrine de saint Jean concorde pleinement, quoique sous des formules différentes, avec celle de saint Paul déclarant le Christ « chef de l'Église ». Cf. col. 1233. L'allégorie de la vigne, Joa., xv, 1 sq. a la même signification que l'image paulinienne du corps humain : le cep et les sarments sont unis comme le chef et les membres. Il y a communication réelle, physique, de la vie du chef dans les membres, du cep dans les sarments. L'union du chrétien au Christ, condition de la communication de la vie, est marquée par ces mots : « Restez en moi et moi en vous. » Cf. vi, 56; xv, 4, 5; I Joa., iii, 24; s'il pouvait encore y avoir quelque doute sur la réalité physique de cette communication, la doctrine de la vivification par la *chair* du Christ, Joa., vi, 51-58, suffirait à le démontrer. Il s'agit d'une union si intime que Jésus n'hésite pas à dire : « De même que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi, » vi, 58; l'union qui est ici décrite est « une véritable union physique, impliquant le mélange des deux vies, ou plutôt la participation du chrétien à la vie même du Christ. » Lebreton, *op. cit.*, p. 479. Mais de plus, la perspective eschatologique et la réalité de la vie présente se rejoignent ici : « Quiconque mange ma chair et boit mon sang *a* la vie éternelle, et je le *ressusciterai au dernier jour.* » vi, 55. Cette action vivifiante de la chair même du Christ nous amène nécessairement à la double conclusion qu'envisage avant tout saint Jean et qui explique le mystère du Verbe incarné : d'une part l'humanité réelle et intégrale du Christ, toute pénétrée de son esprit vivifiant, et d'autre part, cet esprit vivifiant lui-même, qui n'est autre que la nature divine.

2. *Le Verbe incarné, lumière des hommes.* — Nous pouvons faire le même raisonnement sur le concept de lumière, appliqué au Verbe. Le Verbe est la lumière; car la lumière est l'attribut de la divinité. Ps., xxxvi, 10; Ex., xix, 16; xiii, 21; cf. Is., xlix, 6; Sap., vii, 26; Luc., ii, 32; Matth., xvii, 2; Apoc., i, 16; xxi, 23. Mais il est *notre* lumière. Tout comme saint Paul, cf. Eph., v, 8; I Thess., v, 5, saint Jean nous rappelle que le Christ est « venu dans le monde comme lumière. » xii, 46. « Dès lors, dès sa vie sur terre, il éclaire les hommes bons et mauvais : ceux qui croient à la lumière deviennent enfants de lumière, xii, 36; ils ne sont plus dans les ténèbres, ils marchent en toute assurance, sans craindre de trébucher sur la route, xii, 46; xi, 9, 10; viii, 12. Jadis l'Israélite disait à Jahvé : « Ta loi est une lumière sur mon chemin. » Ps., cxviii, 105; le Christ est plus encore pour les chrétiens : c'est une lumière intime qui les environne et les pénètre; ils marchent dans la lumière et la lumière est en eux, xii, 35; I Joa., i, 7; ii, 10. Les méchants, eux aussi, sont atteints par cette lumière; elle les discerne et les juge : « et voici ce jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont plus aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » iii, 19-21. » Lebreton, *op. cit.*, 472-473. Par la lumière du Verbe, les mauvais sont déjà jugés, iii, 18.

La lumière du Verbe, c'est son enseignement : les hommes sont dans la lumière, s'ils sont les disciples du Christ, i, 8, ii, 3, et c'est en les confrontant avec cet enseignement, que les œuvres des hommes apparaîtront bonnes ou mauvaises, iii, 20-21. Le Christ est notre Maître, xiii, 13; et c'est lui qui, ayant reçu par nature le dépôt des secrets divins est chargé de nous les faire connaître, Joa., i, 18; iii, 12; vii, 28-29, viii, 38; xiv, 7; cf. Matth., xi, 27, voir col. 1212. Mais la manifestation des secrets divins aux hommes par le Verbe suppose, de sa part, une communication orale : cette communication, c'est le témoignage que Jésus est venu apporter à Dieu son Père, Joa., v, 36, 38; manifestant son nom aux hommes, xvii, 6, 26; enseignant en public dans la synagogue ou dans le temple, xviii, 20. De la vérité de cet enseignement, Jésus à qui le Père rend cependant témoignage, se porte lui-même garant, viii, 14, 18; et ses œuvres témoignent de sa véracité, x, 25; xiv, 12. Ici encore l'enseignement de Jésus manifeste son humanité et l'autorité de cet enseignement décèle sa divinité.

3. *Le Verbe incarné, vérité du monde.* — Lumière des hommes, le Christ est venu rendre témoignage à la Vérité, xviii, 37, à cette vérité qu'il est lui-même. La

Vérité, ce n'est pas seulement, chez saint Jean, la véracité de l'enseignement, xvi, 7; xvii, 17, mais c'est encore et surtout la réalité divine. Avant Jésus, tout était ombre; en lui est apparu la réalité. Mais cette réalité s'étend à ceux qui acceptent son enseignement et quittent les ténèbres pour venir à la lumière. De même que Jésus est la lumière « vraie », ses disciples seront de « vrais adorateurs », iv, 23; ils connaîtront la vérité et la vérité les délivrera, viii, 32. Ils accomplissent la vérité, iii, 21; I Joa., i, 6; ils viennent de la vérité et lui appartiennent, xviii, 37; I Ioa., ii, 21; iii, 19. Cette réalité divine, possédée par les hommes, commence par la foi, par laquelle nous connaissons la vérité qui conduit à la vie éternelle, iii, 18, 36; v, 24; vii, 38; x, 25-28; cf. vi, 69-70; xvii, 3; c'est là vraiment l'œuvre de Dieu, vi, 29; mais elle suppose aussi, dans les œuvres et dans l'âme du disciple du Christ, la charité, xv, 7-10, 12, et surtout I Joa., iv, 12; v, 21. C'est une pénétration totale de l'âme par Dieu. Cf. Joa., xiv, 23. Demeurer dans la vérité, demeurer dans le Christ, demeurer dans la charité, c'est tout un. « Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Quant à nous, nous avons connu la charité que Dieu a pour nous, et nous y avons cru... Qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui. » I Joa., iv, 15-16; cf. Joa., xv, 7-10. Or, la vérité comme la charité se sont manifestées dans l'incarnation, et Jésus lui-même, pour affirmer la réalité de son incarnation est venu sur terre avec l'eau et le sang, I Joa., v, 6, l'eau de son baptême, le sang de sa passion, et, en même temps, l'effusion de l'eau et du sang, sortant du côté du Christ mort en croix. Et le triple témoignage de l'Esprit, de l'eau et du sang, atteste l'incarnation du Fils de Dieu. ℣. 8.

4° *Conclusion : le réalisme de saint Jean.* — La doctrine, spirituelle entre toutes, de la vie, de la lumière, de la vérité, aboutissant à la réalité de l'incarnation nous amène à constater dans l'évangile « spirituel » un réalisme intransigeant relativement à la christologie. Dès le prologue, le Verbe qui est en Dieu, qui est Dieu, en qui se trouve la lumière et la vie, ce Verbe s'est fait chair (le mot chair marquant ce qu'il y a de plus matériel dans l'humanité) et a habité parmi nous. Dans la promesse de l'Eucharistie, c'est le mépris de la chair et l'estime exclusive de l'esprit qui s'affirme. « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien, » vi, 64; mais en même temps, Jésus, au scandale des Juifs incrédules et des disciples hésitants, déclare péremptoirement : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. » vi, 54; cf. 55, 56, 57, 59. C'est encore le souci d'affirmer la réalité de la chair et de la mort du Sauveur qui fait relater à saint Jean la soif ressentie par le Sauveur en croix et le coup de lance du soldat, entr'ouvrant le côté du Christ et faisant jaillir de la plaie le sang et l'eau, xix, 28-29, 34. Le même souci, dans les récits de la résurrection, où Jésus apparaît comme dégagé des lois de la matière, xx, 19, pousse l'apôtre Jean à spécifier qu'il montra à ses apôtres ses mains et son côté. » Ce réalisme ne s'explique que par le mystère du Verbe incarné, Jésus unissant en lui la nature divine et la nature humaine, et les unissant dans une seule personne, en vertu de l'union hypostatique : la première épître johannique contient les plus belles manifestations de la foi primitive en l'incarnation. N'oublions pas que c'est un témoin de la vie historique de Jésus qui écrit ceci : « Ce qui était dès le principe, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de Vie — car la Vie s'est manifestée et nous avons vu et nous attestons et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était près du Père et nous est apparue, ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons ». Il s'agit donc, si l'on veut rester dans la foi véritable qu'inspire l'esprit de Dieu, de ne point détruire ou diviser Jésus-Christ. « Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu, et tout esprit qui divise Jésus [qui ne confesse pas que Jésus est venu dans la chair] n'est point de Dieu, et celui-là est l'Antéchrist. » iv, 3. Et déjà, malheureusement, dès le Ier siècle « beaucoup d'imposteurs se sont introduits dans le monde, lesquels ne confessent pas que Jésus-Christ est venu dans la chair; ceux-là sont des imposteurs et des antéchrists. » II Joa., 7.

Voir Fils de Dieu, t. v, col. 2397, 2406.

III. JÉSUS-CHRIST ET LE DOGME. — Les derniers textes que nous venons de citer des épîtres johanniques, surtout I Joa., i, 1, attestent avec une évidence complète que le Christ de la foi est bien celui qui a vécu et s'est manifesté historiquement aux hommes comme le Verbe de vie. Paul et Jean ont certainement ajouté quelques traits ou du moins accentué certaines lignes de la figure auguste du Sauveur; mais le portrait tracé par les synoptiques n'a pas été modifié. Voici maintenant que le Christ des livres inspirés du Nouveau Testament est livré à la tradition vivante de l'Église. Cette tradition, on le sait, n'est autre que le magistère infaillible : elle gardera donc jalousement dans toute sa pureté le divin portrait. La foi des fidèles, guidée par l'enseignement officiel, se fixera en des formules qui, elles aussi, pourront acquérir précision et clarté, mais jamais ne se contrediront l'une l'autre. Ces formules traduisent extérieurement le dogme, dont le sens, exprimant l'objet matériel de notre foi, ne saurait varier tout en progressant. Étudier ici la vie du dogme de Jésus-Christ serait impossible; d'une part, on ne saurait la circonscrire dans les limites, — si extensibles soient-elles — d'un article de dictionnaire; d'autre part on serait obligé de tomber dans mille redites inutiles. Cette vie, en effet, a déjà été ou sera étudiée d'une façon fragmentaire sans doute, mais plus immédiatement utilisable, dans les articles concernant les hérésies christologiques ou les conciles ayant trait au dogme de l'incarnation. Nous nous contenterons donc ici de brèves indications, utiles à la fois pour synthétiser l'histoire de ce dogme et pour diriger le lecteur dans ses recherches. Nous établirons surtout le progrès des formules qui traduisent le dogme catholique. I. Les deux premiers siècles — II. Le troisième siècle (col. 1251). — III. Le quatrième siècle (col. 1257). — IV. Progrès dogmatiques postérieurs (col. 1266).

I. Le dogme de Jésus-Christ dans les deux premiers siècles. — *I. Les premières formules de la foi.* — 1° *La catéchèse primitive.* — L'existence d'une catéchèse primitive, contenue dans un formulaire oral rédigé par les apôtres, ne semble pas pouvoir être révoquée en doute. Elle est supposée par Luc., i, 4; Act., xviii, 25; I Cor., iv, 17; xiv, 19; xv, 1-11; Gal., vi, 6; Rom., vi, 17; Heb., vi, 1-2 et sans doute I Thess., iv, 1; II Thess., ii, 15; iii, 6; Rom., xvi, 17; Act., xviii, 25. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, Note B, 1. Sur le contenu de cette catéchèse, au point de vue historique et dogmatique, voir Prat, *ibid.*, 2. Au point de vue historique, elle devait renfermer des développements assez considérables touchant la vie de Jésus, ses actions, ses discours. C'étaient les τὰ περὶ Ἰησοῦ de Act., xviii, 25.

Au point de vue dogmatique, Seeberg a essayé d'en déterminer les éléments constitutifs, d'après saint Paul, I Cor., xv, 3 sq., complété par quelques autres passages de ses épîtres (I Tim., vi, 13; II Tim., ii, 2, 8; iv, 1);

Ὁ Θεὸς ὁ ζῶν, ὁ κτίσας τὰ πάντα, ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυείδ, ὃς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἐτάφη, ὃς ἠγέρθη τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὤφθη Κηφᾷ καὶ τοῖς δώδεκα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑποταγεισῶν αὐτῷ πασῶν τῶν ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἔρχεται ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 85. Cf. *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. On peut accorder à Seeberg que ce *credo* embryonnaire faisait partie de la catéchèse primitive; mais on doit affirmer que ce credo ne se présentait pas sous une forme invariable et n'était pas limitatif. En ce qui concerne le Christ, il faut admettre que l'article du jugement final par Jésus-Christ devait exister. Cf. Rom., II, 16; XIV, 10; II Tim., IV, 1; Act., X, 12; XVII, 31; Heb., VI, 2; I Pet., IV, 5. Voir CATÉCHÈSE, t. II, col. 1879-1880.

2° *Le symbole primitif*. — 1. *En Orient*. — Y eut-il un symbole unique, dès le II[e] siècle, pour les églises orientales ? On a pensé retrouver les traces du symbole des apôtres dans les professions de foi qu'on peut former des textes de plusieurs Pères des II[e] et III[e] siècles et qui, en ce qui concerne l'incarnation, rappellent en les groupant, les vérités relatives au Fils de Dieu fait homme, né de la vierge Marie, mort sur la croix, ressuscité le troisième jour et monté aux cieux. D'autres pensent que ces formules s'expliquent naturellement et suffisamment par le contenu du Nouveau Testament. Voir APOTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1669-1670. Il s'agit principalement des formules données par Origène, le presbytérium de Smyrne, Aristide, saint Ignace d'Antioche. Cf. Hahn, *Bibliotek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, § 1, 2, 4, 8. La seule formule baptismale dont nous ayons trace certaine, dans la XIX[e] catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, peut se ramener aux termes suivants : Πιστεύω εἰς... πατέρα, καὶ εἰς τὸν υἱόν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ εἰς βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

2. *En Occident*, la formule baptismale existe très certainement; c'est le symbole dit des apôtres. Sur l'histoire et les variations du texte du symbole des apôtres, voir t. I, col. 1660 sq. Au II[e] siècle la formule primitive devait être celle-ci, très explicite en ce qui concerne le dogme de l'Homme-Dieu : Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ Παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον. Le mot ἕνα, effacé depuis, est primitif; il a dû disparaître lorsque se produisit l'hérésie monarchienne qu'il paraissait favoriser. Quant à πατέρα, il faut probablement le considérer comme primitif ainsi que ἕνα, et affirmant l'universelle paternité de Dieu créateur. Cf. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, 1915, t. I, p. 168.

3° *Les formules de foi chez les Pères Apostoliques*. — 1. *La Didaché*. — Sur l'incarnation et Jésus-Christ, voir APOTRES (*Doctrine des douze*), t. I, col. 1684. — 2. *Saint Clément* (1[re] épître *ad Corinthios*). — Sur Jésus Christ, voir CLÉMENT I[er] DE ROME, t. III, col. 52.

3. *Saint Ignace d'Antioche*. — Sur l'ensemble de sa christologie, voir IGNACE D'ANTIOCHE (*saint*), t. VII, col. 703-704. Nous croyons devoir ici insister sur un point de vue spécial à saint Ignace, et qui marque bien comment s'effectue, dans un dogme de croyance explicite, le passage de la foi simplement exprimée, à la foi plus parfaitement expliquée. Pour Ignace, la manifestation humaine de Dieu, Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα, constitue l'οἰκονομία. *Eph.*, XIX, 3, XVIII, 2; XX, 1. Cette « économie » est ruinée par le docétisme qui nie la réalité de l'humanité du Sauveur, sa descendance davidique et la vraie maternité de Marie. Déjà saint Clément avait insisté sur le fait que Jésus-Christ descend d'Abraham κατὰ σάρκα, XXII, 2. Saint Ignace appuie davantage encore sur la vérité de la nature humaine du Christ. Son réalisme continue celui de saint Jean : Jésus est de notre race, de descendance davidique, *Rom.*, VII, 3; *Eph.*, XIX, 3; XX, 2. Il est né *de* Marie et non *par* Marie, *Eph.*, VII, 2, et Marie, lui donnant le jour, est restée vierge, *Eph.*, VII, 2; XVIII, 2. Mais c'est surtout dans l'épître aux Smyrniotes, I-IV, qu'Ignace prêche la réalité de la nature humaine en Jésus. — 4. *L'épître de Barnabé*, tout en professant la foi en l'incarnation, V, 11, du Fils de Dieu, V, 9, Notre-Seigneur, V, 1, 5; VII, 2, insiste plus particulièrement sur l'obéissance du Rédempteur, XIV, 6, qui a résolu de souffrir pour nous sur le bois, V, 13. — 5. *La II[a] ad Corinthios* faussement attribuée à saint Clément, professe la préexistence du Christ « esprit d'abord, et qui s'est fait chair », IX, 5; Dieu, I, 1; IX, 7; XVII, 7; Seigneur, IV, 1; V, 2; VI, 1; IX, 5, 11; maître du monde, XVII, 5; envoyé au monde par le Dieu invisible comme notre sauveur, XX, 5; qui a souffert pour nous, I, 2; nous a procuré l'immortalité, XX, 5, et est juge des vivants et des morts, I, 1. Voir t. III, col. 56. — 6. *L'épître de saint Polycarpe* confesse que Jésus-Christ est Fils de Dieu, XII, 2, Notre-Seigneur, VI, 2. Mais il est homme aussi : « celui qui ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair est l'antéchrist. » VII, 2. Cf. I Joa., IV, 2-3. Il est mort pour nos péchés, I, 2; a été exalté à la droite de Dieu et jugera tous les hommes, les vivants et les morts. II, 1. — 7. *Le martyre de saint Polycarpe*, met dans la bouche du martyr une profession de foi en Jésus-Christ, bien-aimé et béni du Père, XIV, 1 (qu'elle proclame elle-même fils unique, XX, 2), pontife céleste, 3, glorifié maintenant avec le Père et l'Esprit Saint, *Id.* — 8. *L'épître à Diognète*, voir t. IV, col. 1366, témoigne aussi de la nécessité de la foi en l'incarnation, c. VII, VIII, IX; pour sauver les hommes, Dieu lui-même est venu sur terre, c'est-à-dire le propre fils de Dieu, prix de notre rachat. — 9. Sur la christologie, obscure pour ne pas dire plus, du *Pasteur* d'Hermas, voir HERMAS, t. VI, col. 2278-2281.

II. LES PREMIÈRES HÉRÉSIES CONTRE LE DOGME DE JÉSUS-CHRIST. — 1° *La gnose judaïsante* se manifeste déjà au temps des apôtres. Saint Paul avait déjà dû combattre ceux qui égaraient les fidèles « par la philosophie et par une vaine tromperie, s'appuyant sur la tradition des hommes, sur les rudiments du monde et non sur le Christ », Col., II, 8; il s'agissait sans doute, de rabaisser le Christ et de lui préférer les anges. De là, l'insistance de Paul à promulguer la primauté de Jésus-Christ. Col. I, 15-17; 18-20; II, 9-10; Eph., VI, 12. Voir col. 1233. Jude, de son côté, condamne « ceux qui renient notre seul maître et seigneur, Jésus-Christ », Jud., 4; ceux qui méprisent l'autorité, κυριότητα, 8, c'est-à-dire vraisemblablement « le Seigneur », cf. II Pet., II, 10. Pareillement sont rejetés ceux qui nient le jugement et l'avènement du Seigneur. II Pet., III, 3-7. Les épîtres johanniques discernent déjà un double courant d'erreurs christologiques, celles qui nient que Jésus le Christ, soit le Fils, I Joa., II, 22, 23; IV, 3, 15; celles qui nient qu'il soit venu en chair, c'est-à-dire, se soit réellement incarné. I Joa., IV, 2, 3; II Joa., 7. Voir GNOSTICISME, t. VI, col. 1438-1439. Ces deux courants sont à la source des premières hérésies de l'ébionisme, t. VI, col. 1990, de Cérinthe, voir ce mot, t. II, col. 2153-2154 ou bien encore du docétisme, voir ce mot, t. IV, col. 1484-1501. Sur l'ébionisme naissant se greffa l'elkésaïsme ou elcésaïsme, qui nie, en ce qui

concerne Jésus-Christ, la divinité du Christ, mais avec cette particularité que la naissance de Jésus n'aurait été qu'une renaissance, le Sauveur ayant passé auparavant et successivement par plusieurs corps et vécu sous d'autres noms. Voir ELCÉSAITES, t. IV, col. 2236.

2° *Le gnosticisme*, avec ses théories nébuleuses sur les éons, devait altérer le dogme de Jésus-Christ, Fils de Dieu et homme. L'éon Christ ou Jésus est une émanation de la divinité qui descendra sur l'Homme-rédempteur pour opérer en lui et par lui la rédemption. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. II, n. 5, *P. G.*, t. VII, col. 461. Sur le système gnostique en général, voir GNOSTICISME, t. VI, col. 1434 sq. « Sur la personne de Jésus-Christ, les systèmes gnostiques présentent *trois* conceptions distinctes, mais dont deux au moins ne s'excluent pas ou même se rencontrent dans les mêmes auteurs. Carpocrate, t. II, col. 1800, t. VI, col. 1447 et Justin le gnostique regardent le Sauveur comme un pur homme, supérieur aux autres seulement en justice et en sainteté. Leur sentiment forme exception. Le dualisme constitue l'expression la plus ordinaire et, l'on peut dire, caractéristique de la christologie gnostique. M. Harnack a très bien observé que ce qui caractérise la christologie gnostique ce n'est pas le docétisme, comme on le croit souvent, mais bien le dualisme, c'est-à-dire la distinction énergique de deux natures ou mieux de deux personnes en Jésus-Christ. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 286, note 1. Le Sauveur est composé de deux êtres, l'un terrestre, l'autre divin, céleste, qui s'unit accidentellement au premier pour opérer en lui et sous son couvert la Rédemption. Tel est l'enseignement de l'école valentinienne en général, voir t. VI, col. 1447-1453. A ce dualisme vient s'ajouter souvent le docétisme. Des deux éléments qui composent Jésus-Christ l'élément humain n'est qu'apparent. On trouve là une conséquence de l'opposition entre l'esprit et la matière, du caractère essentiellement mauvais de celle-ci. Puisqu'elle est mauvaise en soi et incapable de salut, la matière ne saurait entrer comme partie intégrante du Rédempteur ni concourir à son œuvre. Le Christ céleste n'en prend que l'apparence, apparence même qu'il abandonne quand il remonte au lieu d'où il est venu. Souvent ce docétisme est absolu comme dans Simon, t. VI, col. 1440-1442, Saturnin, col. 1443-1444, les basilidiens de saint Irénée, t. II, col. 465-475, t. VI, col. 1444-1447; d'autres fois, il est partiel seulement et ne nie que l'origine terrestre du corps de Jésus. Ce corps n'a pas été pris de la matière ordinaire. il descend du ciel et n'a fait que passer par Marie, διὰ Μαρίας: c'est le système de Marinus et d'Apelles. » Tixeront, *op. cit.*, p. 200-201.

3° *Le marcionisme.* — Le système de Marcion n'offre rien des spéculations et des rêveries des gnostiques: aussi quels que soient ses points d'attache avec le gnosticisme. voir t. VI, col. 1453-1455, mérite-t-il d'être traité à part. Il y a deux dieux, en relation avec les deux Testaments. L'un, le Dieu de l'Ancien Testament, est créateur du monde, rigoureux, connaissant uniquement la justice et la force, de qui viennent toutes les souffrances humaines; l'autre, le Dieu du Nouveau Testament, supérieur au premier, bon, miséricordieux, plein de douceur. Cf. S. Irénée, *Cont hær.* l. I, c. XXVII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 688; Tertullien *Adv. Marcionem*, l. I, c. VI, l. II, c. XX-XXV, *P. L.* t. II, col. 253; 308-316; Adamantius, l. I, c. X-XX., *P. G.*, t. XI, col. 1747 sq. Jésus révèle le Dieu bon et miséricordieux, et, bien que le monde ne regardât pas ce Dieu, il a voulu néanmoins par pitié, le secourir. Le Dieu suprême se manifeste donc en Jésus et par Jésus. Jésus est *spiritus salutaris*. Tertullien, *op. cit.*, l. I, c. XIX, *P. L.*, t. II. col. 267. Quel est le rapport de Jésus et de Dieu ? Il est difficile de l'établir. Souvent Marcion identifie l'un et l'autre. cf. Tertullien. *op. cit.*, l. I, c. XI, XIV; l. II, c. XXVII; l. III, c. IX; l. IV. c. VII, col. 258, 262, 317, 333. 369-372. Jésus n'a rien des traits du Messie donnés par l'Ancien Testament. Tertullien, *op. cit.*, l. III, c. XII-XXIII, col. 336-355. Son corps n'a été qu'apparent. Marcion enseigne un strict docétisme, *id*,. *ibid.*, l. III, c. VIII-XI, col. 331-336. Le Christ n'a pas même passé *par* Marie : l'incarnation n'existe pas. Il est apparu brusquement en Judée, la quinzième année du règne de Tibère, sans avoir semblé naître et grandir. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. XXVII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 688; Tertullien, *op. cit.*, l. I, c. XXIX; l. IV, c. VI, *P. L.*, t. II, col. 281, 368. La prédication de Jésus a été naturellement en perpétuelle opposition avec la Loi, les Prophètes, l'économie de l'Ancien Testament, qui relèvent tous du Démiurge. Néanmoins, la mort de Jésus rachète les hommes du Démiurge. Cf. Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. V, *P. L.*, t. II, col. 468 sq. Tixeront, *op. cit.*, p. 207-208. Apelles, voir t. I, col. 1456 ramène le dualisme de Marcion au monisme; mais il demeure docète.

III. LA FOI EN JÉSUS-CHRIST AU IIe SIÈCLE. — La christologie proprement dite tient peu de place dans les écrits des Pères *apologistes* du IIe siècle. Aussi bien, c'est contre le paganisme qu'ils entendent établir la vérité du christianisme, et, souvent, ils présentent le christianisme dans ses rapports avec la philosophie naturelle. Seul, saint Justin, à cause de son apologie du christianisme contre les Juifs a dû aborder les problèmes christologiques. Parmi les Pères *antignostiques*, saint Irénée formule d'une manière très complète le dogme catholique. Méliton de Sardes, dont on possède quelques fragments, mérite une mention spéciale. Chez les autres Pères, la christologie est fort pauvre. Aristide, t. I, col. 1864, se contente de résumer l'histoire de Jésus-Christ d'après l'évangile, *texte syriaque*, n. 2 (édit. des *Texts and Studies*, t. I, fasc. 1, Cambridge, 1893). Tatien parle en passant du Dieu souffrant, *Adv. græcos*, n. 13, et désigne Jésus-Christ comme Θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ, n. 21. *P. G.* t. VI, col. 833, 852. Notons enfin que nous faisons ici complètement abstraction de la doctrine du Verbe chez les apologistes : elle sera étudiée à VERBE.

1° *Saint Justin.* — Sur la christologie de saint Justin, voir ce mot, notons simplement ici la profession de foi de saint Justin. *I Apol.*, XIII. Elle marque bien la perfection de la croyance catholique, dès le IIe siècle. Après avoir rappelé que les chrétiens ne sont pas des athées, puisqu'ils rendent un culte au créateur du monde, il ajoute que « celui qui nous a enseigné ces vérités et qui est né à cet effet, c'est Jésus-Christ, lequel, sous Ponce-Pilate, gouverneur de la Judée aux temps de César Tibère, a été crucifié. Les chrétiens le reconnaissent comme le Fils du vrai Dieu et lui adressent avec raison, à lui en second lieu, et à l'Esprit de prophétie en troisième lieu, les honneurs du culte divin. » *P. G.*, t. VI, col. 345. La vérité de l'incarnation qui implique la divinité de Jésus-Christ est prouvée par les prophètes de l'Ancien Testament. XXX-XXXIII, col. 373, sq.; cf. LIII, col. 405. Le Fils de Dieu, Jésus-Christ était le Verbe, avant l'incarnation; il s'est manifesté aux prophètes de l'Ancien Testament sous la forme de feu ou d'images incorporelles, mais récemment « né d'une vierge, fait homme selon la volonté du Père, il a bien voulu s'anéantir et souffrir pour le salut de ceux qui croient en lui, afin que, mort et ressuscité, il vainquit la mort même. » LXIII, col. 424. Cf. *II Apol.*, VI, col. 453; XIII, col. 465; *Dial.*, XLVIII; C, col. 580, 709. Il a voulu partager nos passions, afin de nous en guérir. *II Apol.*, XIII, col. 465.

2° *Saint Irénée.* — Sur la christologie de saint Irénée, voir t. VII, col. 2461-2469. C'est saint Irénée qui

inaugure le mot d'incarnation, σάρκωσις, voir t. VII, col. 1448, 2466, et, sans en avoir le mot, la doctrine définitive de l'union hypostatique, *Ibid.*, col. 451-452; 2466-2468. Relevons simplement ici, comme pour saint Justin, la formule de foi que renferme le *Contra Hæreses*, l. I, c. x, n. 1, et qui traduit la croyance de l'Église « en un seul Dieu, le Père tout-puissant, qui a fait le ciel, la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment, *et en un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait chair pour notre salut; et au Saint-Esprit qui a prédit par les prophètes l'économie* (*incarnation*) *du bien-aimé Jésus-Christ Notre-Seigneur et son double avènement, à savoir sa naissance de la Vierge, sa passion, sa résurrection d'entre les morts, son enlèvement corporel dans les cieux et aussi son retour glorieux quand il redescendra du ciel dans la gloire de son père pour remettre toutes choses en l'état et ressusciter le genre humain tout entier... Alors il rendra sur tous un juste jugement.* » *P. G.*, t. VII, col. 549.

3° *Saint Méliton de Sardes* mérite une mention spéciale à cause de sa profession de foi sur les deux natures en Jésus-Christ : Θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς (Χριστὸς) τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν. Fragm. VII, *P. G.*, t. V, col. 1221.

4° *Conclusion.* — Ces formules qui sont si près du symbole romain et qui cependant, selon toute vraisemblance, n'en dépendent pas, mais relèvent uniquement des écrits du Nouveau Testament, démontrent péremptoirement la continuité de la foi en Jésus-Christ, Dieu et homme. Nous avons trouvé cette foi dans les synoptiques; elle est apparue dans les discours des Actes des apôtres et dans les épîtres canoniques. Les perfectionnements qu'y ont apporté saint Paul et saint Jean n'en modifient pas la substance, et toute l'Église du IIe siècle ne fait que reprendre la foi des apôtres : il n'y a pas de solution de continuité. Il en sera de même au siècle suivant, dans la lutte contre les deux erreurs qui, opposées l'une à l'autre, nient ou la divinité du Sauveur ou la réalité de son humanité. Nous indiquerons surtout le progrès des formules et des symboles de foi.

II. LE DOGME DE JÉSUS-CHRIST AU IIIe SIÈCLE. — *I. LES DOCTEURS ET LES THÉOLOGIENS.* — 1° *En Orient.* — 1. *Clément d'Alexandrie.* Voir t. III, col. 161. Sur l'accusation de docétisme portée par Photius, voir t. IV, col. 1498-1499. — 2. *Origène.* Sur le résumé de sa christologie, voir t. VII, col. 453-454. Sur l'accusation de docétisme, voir t. IV, col. 1499-1500. La doctrine d'Origène sur la préexistence de l'âme et du corps de Jésus-Christ avant l'incarnation est répréhensible. L'âme du Christ, dit-il, fut créée avec tous les esprits dès le principe et resta seule parfaitement fidèle à Dieu; elle s'unit moralement au Verbe par cette longue fidélité. *De principiis*, l. II, c. VI, n. 5, 6; *P. G.*, t. XI, col. 213. Le corps du Christ, conformément à la théorie générale d'Origène, fut formé postérieurement à l'âme, beau et parfait. *Contra Celsum* l. I, n. 32, 33, *P. G.*, t. XI, col. 720-725. Avant l'incarnation, le Verbe uni à l'âme se manifeste aux esprits de tous les ordres célestes, se faisant successivement semblable à eux. *In Gen.*, homil., VIII, 8, *P. G.*, t. XII, col. 208; *In Matth.*, tom. XV, n. 7, *P. G.*, t. XIII, col. 1272; *In Joannem*, tom. I, c. 34, *P. G.*, t. XIV, col. 81; *In Rom.*, l. I, 4, *P. G.*, t. XIV, col. 848; *Contra Celsum*, l. VIII, n. 59 *P. G.*, t. XI, col. 1605. Cf. Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. III, n. 23. Pour nous sauver, nous hommes, le Logos s'unit enfin par l'intermédiaire de cette âme, au corps beau et parfait que l'âme, par sa fidélité, avait mérité. *De principiis*, l. II, c. VI, n. 3, *P. G.*, t. XI, col. 211; *Contra Celsum*, l. VI, p. 75-77; cf. l. I, n. 32 33, *P. G.*, t. XI, col. 1109 sq., 720 sq. Ainsi, nécessairement logique avec lui-même, Origène n'est ni docète, ni apollinariste. Voir la condamnation de ces doctrines par le synode de Constantinople de 543, dans Fr. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*, Munster, 1899; Denzinger-Bannwart, n. 204-206. Cf. D'Alès, *Origénisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1236-1243.

3. Sur le dogme de Jésus-Christ dans l'Église d'Orient après Origène, soit à Alexandrie, soit à Antioche, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 454-455. Voici comment M. Tixeront condense la foi de l'Orient en interrogeant les rares documents qui nous viennent de saint Méthode d'Olympe, de saint Pierre d'Alexandrie, de l'auteur du dialogue *De recta in Deum fide* (Adamantius), de saint Denys d'Alexandrie et de la *Didascalie* : « Le Verbe s'est fait homme (ἐνανθρωπήσας), S. Méthode, *Convivium*, Orat., I, v; III, IV; X, II, *P. G.*, t. XVIII, col. 45, 68, 193; S. Pierre d'Alexandrie, *Fragm.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 521. Il a pris de la vierge Marie une chair terrestre, la chair d'Adam, une chair semblable à la nôtre, puisqu'il devait sauver la nôtre et parce qu'il convenait que le démon fût vaincu par le même homme qu'il avait séduit. S. Méthode, *Convivium*, III, c. VI, *P. G.*, t. XVIII, col. 69; *De resurrectione* II, VIII, 7, édition Bonwetsch, du *Corpus* de Berlin, p. 344; Adamantius, l. IV, c. XV; V, III, IX, édition W. H. van de Sande Bakhuyzen, du même *Corpus*, p. 172, 178, 190. Par cette incarnation, le Verbe ne s'est pas transformé en la chair, il ne s'est pas dépouillé de sa divinité. S. Pierre, *Fragm.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 509; Adamantius, l. IV, c. XVI, édit. cit., p. 174. Il s'est seulement uni intimement à une humanité, συνενώσας καὶ συγκεράσας, *Convivium*, Orat. III, c. v, *P. G.*, t. XVIII, col. 68, d'une union qui laisse subsister les deux natures. Θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει. S. Pierre, *P. G.*, t. XVIII, col. 512, 521; ὄντως θεὸν κατὰ πνεῦμα καὶ ὄντως ἄνθρωπον κατὰ σάρκα ὁμολογήσαντες Χριστόν. Adamantius, l. V, c. XI, édit. cit. p. 194; cf. S. Méthode, *Convivium*, Orat. III, c. IV, *P. G.*, t. XVIII, col. 65. Et ces deux natures ont chacune leurs opérations et leurs volontés. Adamantius, l. V, c. VIII, édit. citée, p. 190. Mais du reste l'unité et l'identité de personne avant et après l'incarnation sont nettement affirmées et le concile d'Éphèse a pu invoquer ici le témoignage de Pierre d'Alexandrie. C'est le Verbe qui est né dans le sein de Marie, γενόμενον ἐν μήτρᾳ et qui s'y est fait chair par la volonté et la puissance de Dieu. S. Pierre, *Fragm.*, *P. G.*, t. XVIII, col. 512. « Celui qui est descendu est vraiment celui qui est remonté », ἀληθῶς γὰρ ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς. Adamantius, l. V, c. VII, édit. cité, p. 188. Son corps est demeuré réel après la résurrection aussi bien que dans la transfiguration. Méthode, *De resurrectione*, III, VII, 12; XII, 3 sq., édit. cit. p. 400, 408. En prenant ainsi notre nature, en devenant Homme-Dieu, le Verbe incarné, remarque Méthode récapitulait en lui toute l'humanité. Il est le second Adam, en qui cette humanité a été pétrie à nouveau et, par son union avec le Verbe, restaurée déjà et renouvelée. *Convivium*, Orat., III, c. III, IV, V, VIII, *P. G.*, t. XVIII, col. 64, 65, 68, 73. Tixeront, *op. cit.*, p. 493-494.

2° *En Occident.* — 1. *Tertullien.* — Sur sa christologie, voir TERTULLIEN, et d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, c. IV. Deux aspects particuliers sont à noter ici touchant la physionomie du Christ. Le Christ, dans Tertullien, apparaît bien comme *le Christ des Écritures*, né de notre race, vrai Fils de Dieu et vrai Fils de l'homme. Il est « le consommateur de l'Ancien Testament et l'initiateur du Nouveau. Loin de venir en ce monde comme un étranger, il y vient comme dans son domaine, pour recueillir l'héritage que son Père lui destine, pour révéler le mystère du plan divin, pour émanciper le genre humain, esclave du péché, pour ouvrir le trésor des dons de l'Esprit, pour

nous initier à une grande espérance, par sa résurrection, type et gage de la nôtre. Il a reçu, dès l'origine du monde, ce plein pouvoir qu'il vient revendiquer en son temps; il a préludé, par les théophanies de l'Ancien Testament à l'incarnation, point de départ de l'ère nouvelle. Loin d'avoir le caractère d'une révolution violente, sa mission est le but vers lequel le Dieu créateur acheminait le monde; elle met le sceau à ce grand dessein qui se déroulait à travers les siècles. Elle marque la transition d'une loi provisoire et imparfaite à une loi meilleure, d'observances mortes à un culte unifié par l'Esprit. On reconnaît, dans la prédication du Christ, l'accent des prophètes. *O Christum et in novis veterem!* s'écrie Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXI, *P. L.*, t. II, col. 410, en le voyant rééditer les miracles de l'Ancien Testament. A part le privilège de la conception virginale, il ne s'élève pas, selon la nature, au-dessus de l'humanité; il est homme dans toute la force du terme, et homme d'un extérieur commun. Selon la grâce, non seulement il échappe, en tant que Dieu, à toute comparaison, mais il se distingue, en tant qu'homme, de tous les fils d'Adam par l'immunité de la déchéance commune. Cette chair qui, dans tous les hommes, est chair de péché, en la prenant, il l'a rendue exempte de péché, *id.*, l. V, c. XIV, col. 506; et par elle, il a délivré tous ceux que le péché infectait dès l'origine. Le Christ est l'Emmanuel, l'illuminateur des nations, le conquérant des âmes, le prêtre catholique, *catholicum Patris sacerdotem*, *id.*, l. IV, c. IX, col. 376, le pontife authentique de Dieu le Père, *authenticus pontifex Dei Patris*, *id.*, l. IV, c. XXXV, col. 447, le médiateur entre l'humanité et Dieu, *sequester Dei atque hominum*, *De resurrectione carnis*, c. LI, col. 869, le « nouvel Adam », *id.*, c. LIII, col. 873; le principe en qui Dieu récapitule toutes choses, l'Époux de l'Église. » D'Alès, *op. cit.*, p. 199. Il faut noter, en second lieu, le *réalisme* voulu par Tertullien pour marquer, contre les docètes de toute espèce, et notamment Marcion, Apelles et Valentin, la réalité de la chair, de l'humanité de Jésus-Christ. A ces erreurs, niant la naissance vraie du Rédempteur *ex Maria*, Tertullien oppose des arguments précis et fait valoir les moindres paroles de l'Écriture. Sur l'examen des textes scripturaires relatifs au Christ et exposés contre Marcion par Tertullien et notamment sur la valeur des premiers chapitres de Luc rejetés par Marcion, voir d'Alès, *op. cit.*, p. 164-185. Pour nous prouver la réalité du corps de Jésus, Tertullien accumule des détails d'un grossier réalisme, *De carne Christi*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 774, et nie la virginité de Marie. *Et, si virgo concepit, in partu suo nupsit*, *id.*, c. XXIII, col. 790. Il est utile de rappeler que Tertullien, le premier, a nettement formulé le dogme de l'*union hypostatique*, *Adversus Praxean*, c. XXVII, *P. L.*, t. II, col. 190. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 455. La *règle de foi* formulée par Tertullien touchant le Christ doit être signalée, parce qu'elle sert à fixer les termes du symbole romain au IIIe siècle. La voici; elle consiste à croire « qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui n'est autre que le créateur du monde; que c'est lui qui a tiré l'univers du néant par son Verbe émis avant toutes choses; que ce Verbe fut appelé son Fils, qu'au nom de Dieu il apparut sous diverses figures aux patriarches, qu'il se fit entendre de tous temps dans les prophètes, enfin qu'il descendit par l'Esprit et la puissance de Dieu le Père dans la Vierge Marie, qu'il devint chair dans son sein et que né d'elle il revêtit la personne de Jésus-Christ; qu'il prédit ensuite une loi nouvelle et la nouvelle promesse du royaume des cieux, qu'il fit des miracles; qu'il fut crucifié, qu'il ressuscita le troisième jour, qu'enlevé au ciel il s'assit à la droite de son Père; qu'il envoya à sa place la force du Saint-Esprit pour conduire les croyants; qu'il viendra dans une gloire pour prendre les saints et leur donner la jouissance de la vie éternelle et des promesses célestes, et pour condamner les profanes au feu éternel, après la résurrection des uns et des autres, et le rétablissement de la chair. » *De præscriptione*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 26. Hahn, *op. cit.*, § 7.

2. *Saint Hippolyte.* — La doctrine *christologique* de saint Hippolyte représente la foi commune de l'Église. On trouve dans le *Contra Noetum*, n. 17, *P. G.*, t. X, col. 825, une profession de foi analogue à celle de Tertullien : « Croyons donc, frères bien-aimés, selon la tradition des apôtres, que Dieu le Verbe est descendu des cieux dans la sainte vierge Marie, afin qu'incarné d'elle, ἐξ αὐτῆς, en prenant une âme humaine douée de raison et faisant sien tout ce qui est de l'homme, sauf le péché, il sauvât celui qui était tombé et communiquât l'immortalité à ceux qui croiraient en lui... Il s'est manifesté à nous, nouvel homme, fait de la Vierge et de l'Esprit Saint (unissant) en lui les deux réalités, celle qu'il tient du Père, dans le ciel, comme Verbe, et celle qu'il recueille sur terre, du vieil Adam, en s'incarnant par la Vierge. » Les deux natures restent distinctes en Jésus : « Étant venu dans le monde, il apparut Dieu et homme. L'*homme* est reconnaissable à bien des signes : la faim, l'abattement, la soif provoquée par la fatigue, la fuite causée par la crainte, l'affliction dans la prière, le sommeil qu'il prend sur son oreiller, le calice de douleur qu'il repousse, la sueur qu'il répand dans son agonie, le réconfort qu'il reçoit d'un ange, la trahison de Judas, les affronts de Caïphe, le mépris d'Hérode, la flagellation ordonnée par Pilate, la dérision des soldats, la crucifixion par les Juifs, le cri qu'il pousse vers son Père en rendant l'âme, le dernier soupir qu'il rend en inclinant la tête, la blessure faite à son côté par la lance, son ensevelissement et sa mise au tombeau, sa résurrection après trois jours par la puissance de son Père. Mais la *divinité* à son tour se manifeste par d'autres signes : l'adoration des anges, la visite des bergers, l'attente de Siméon, le témoignage d'Anne, la recherche des mages, l'indication de l'étoile, le changement d'eau en vin dans une noce, l'ordre donné à la mer agitée par les vents, la marche sur la mer, la vue rendue à l'aveugle-né, la résurrection de Lazare après quatre jours, des miracles variés, la rémission des péchés, le pouvoir donné à ses disciples. » *Fragm. in Ps.* II, 7, dans Théodoret, *Eranistes*, Dial. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 173. Trad. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 28-29. Voir aussi un beau fragment *sur le Cantique de Moïse*, Deut., XXXIII, 26, recueilli par Théodoret, *loc. cit.*, dans d'Alès, *op. cit.* p. 181. On peut résumer ainsi selon d'Alès, *op. cit.*, p. 180, la doctrine d'Hippolyte sur Jésus-Christ. « Après avoir préludé à l'incarnation par les théophanies de l'Ancien Testament, *In Danielem*, III, 14; IV, 11, 36, 39, 57, édit. Bonwetsch, *Corpus* de Berlin, t. I *a*, p. 150, 210, 280-282, 286, 330, théophanies plus ou moins effectives où tantôt il se dissimulait derrière les prophètes, tantôt il se montrait en personne, comme dans la vision de Daniel, il a mis le sceau à la prophétie par son avènement selon la chair. *Id.*, IV, 39, p. 288. Devenu le premier-né de la Vierge, comme il était le premier-né du Père, il restaure en lui-même le type du premier Adam, *ibid.*, IV, 11, p. 214, πρωτότοκον ἐκ παρθένου, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν ἑαυτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ; arche incorruptible de la nouvelle alliance, *id.*, IV, 24, p. 246, il rétablit entre Dieu et l'homme l'union que le péché a rompue, *id.*, II, 28, p. 94; *Adv. Græcos*, c. II, *P. G.*, t. X, col. 800. Car l'homme, créé immortel, était par sa désobéissance livré à la mort : pour lui rendre la vie, il ne fallait rien moins qu'un tel médiateur. *In Balaam* (Num., XXIV, 17), *ibid.*, t. I *b* p. 82. En associant, dans sa personne,

à la divinité incorruptible et immortelle, la chair de l'homme, le Christ a guéri les blessures de l'humanité, *De antichristo*, n. 4, *ibid*, p. 6; en mourant sur la croix, il a rendu la vie à ceux qui l'avaient perdue; sa mort est le prix dont il paya la rançon de l'homme, *id.*, n. 26, *ibid.*, p. 19; *In Danielem*, II, 36; IV, 57; t. I *a* p. 112, 332, etc. »

3. *Saint Cyprien.* — Saint Cyprien n'a pas traité *ex professo* le *dogme* de Jésus-Christ; mais ce dogme est supposé dans nombre de ses écrits. En orientant le chrétien vers la connaissance du Christ, Cyprien rappelle ce que fut la carrière du Christ, *Testimonia ad Quirinum*, l. II : le Christ est la Sagesse de Dieu, c. I, II, par qui tout a été fait; le Verbe de Dieu, c. III; l'Illuminateur et le Sauveur du genre humain, c. V; le Médiateur, c. X; le Juge à venir, c. XXVIII, le Roi, XXIX, XXX, *P. L.*, t. IV, col. 696, 697, 698, 699-700; 704-705; 719; 720-724; il demeure l'Intercesseur (*advocatus*) des pécheurs auprès du Père. *Epist.*, LV, n. 18, édit., Hartel, t. III, p. 637. Cf. d'Alès, *La théologie de S. Cyprien*, Paris, 1922, p. 2-3.

4. *Novatien.* — Dans le *De Trinitate* de Novatien, on relève des éléments du symbole romain. Hahn, *op. cit.*, § 11 : « La règle de la vérité exige qu'avant tout *nous croyions en Dieu le Père* et Seigneur *tout-puissant;* la même règle de la vérité nous enseigne, après la foi au Père, à croire aussi *au Fils de Dieu, Jésus-Christ, Notre-Seigneur* et Dieu... Mais l'ordre de la raison et l'*autorité de la foi*... nous avertit ensuite, après cela, *de croire au Saint-Esprit.* » c. IX, *P. L.*, t. III, col. 900. D'ailleurs la doctrine de Novatien sur le dogme de Jésus-Christ est très ferme; elle s'appuie sur l'enseignement de l'Église romaine : « *La sainte Écriture annonce que Dieu est le Christ, tout aussi bien qu'elle annonce que cet homme lui-même est Dieu; elle décrit Jésus-Christ homme, tout autant qu'elle décrit le Seigneur Christ Dieu.* » *Id.*, c. XI, col. 904. Novatien appuie beaucoup sur la dualité des natures : pour exprimer l'incarnation, il se sert des expressions : *assumpsit carnem, suscepit hominem, substantiam hominis induit*, etc.; c. XIII, XXI, XXII, XXIII, col. 907-908; 927-928; 930; 932. Il précise les formules qui attribuent la mort et les souffrances de Jésus à Dieu. c. XXV, col. 934-936 Combattant les modalistes, il remarque que l'homme en Jésus n'est pas Fils de Dieu, *naturaliter, principaliter*, mais *consequenter*, c'est-à-dire conséquemment à son union avec le Verbe. Cette filiation *generata, mutuata*, c. XXIV, col. 934, n'est pas la filiation adoptive, mais la filiation naturelle, acquise conséquemment à l'union. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 411-414.

5. Ne voulant ici cataloguer que les témoins autorisés de la foi catholique, nous passerons sous silence Commodien, Arnobe et Lactance, voir t. VI, col. 456; t. III, col. 417; t. I, col. 1986. Signalons simplement la brève profession de foi de saint Denys pape : « Il faut croire en Dieu le Père tout-puissant et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit ». Denzinger-Bannwart, n. 51, et la déclaration dogmatique attribuée à saint Félix et reçue plus tard, au concile d'Éphèse, comme l'expression de la foi catholique. Voir t. V, col. 2129.

II. LES HÉRÉSIES. — 1° *En Occident.* — 1. *L'adoptianisme romain*, relié à l'adoptianisme d'Antioche par le nom d'Artémon, voir t. I, col. 2022-2023, enseigne à la suite de ébionites que Jésus, fils de la vierge Marie, n'est qu'un homme, élevé par l'adoption divine à la dignité de Fils de Dieu. A son baptême dans le Jourdain, le *Christ*, c'est-à-dire l'Esprit Saint, descendit sur lui en forme de colombe et lui communiqua les puissances (δυνάμεις) dont il avait besoin pour remplir sa mission C'est seulement après avoir ainsi reçu l'Esprit qu'il put accomplir des miracles. Voir HYPOSTATIQUE (Union), t. VII, col 464-465. Cette doctrine, soutenue par Théodote le corroyeur, fut reprise par le second Théodote, le banquier. Cf. Tixeront, *op. cit.*, t. I, p. 349-352.

2. *Le monarchianisme patripassien* dont les principaux défenseurs furent Praxéas, Noet, Épigone, Cléomène et enfin Sabellius, est à proprement parler une hérésie trinitaire. Il maintient l'unité, la « monarchie » divine en niant la distinction des personnes. C'est, en réalité, le Père qui est descendu dans le sein de la Vierge, qui est né, et, en naissant, est devenu Fils, son propre Fils à soi, procédant de lui-même. Cf. Hippolyte, *Philosophumena*, l. X, n. 10, 27, *P. G.*, t. XVI, col. 3420, 3440; Tertullien, *Adv. Praxean*, c. X, XI, cf. I, II, *P. L.*, t. II, col. 165, 166, 154-157. C'est donc le Père qui a souffert et qui est mort (de là le nom de *patripassianisme*) : *ipsum dicit patrem... passum*, *id.*, *ibid.*, c. I, cf. c. XIII, col. 156, 169. Mis en face des textes qui établissent la distinction des personnes, les modalistes essaient de les expliquer en disant qu'en Jésus-Christ, le Fils, c'est la chair, l'homme, Jésus, tandis que le Père est l'élément divin uni à la chair, c'est-à-dire le Christ, *ut æque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem, id est Jesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum, id.*, *ibid.*, n. 27, col. 190. Le patripassianisme est la forme primitive du sabellianisme; voir ces deux mots.

2° *En Orient.* — 1. *L'adoptianisme de Paul de Samosate à Antioche.* — Voir HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 465, 466. — 2. Le *nestorianisme* (avant la lettre) d'Hégémonius, dans les *Acta disputationis sancti Archelai cum Manete.* Sur les formules un peu surprenantes qu'on trouve dans ce texte et qui font penser à une première ébauche de la christologie antiochienne, l'essentiel a été dit t. VI, col. 2113-2115. Au c. LX, Mani reproche à Archélaüs de faire de Jésus le Fils de Dieu par adoption et non par nature. A quoi Archélaüs répond en distinguant le fils de Marie du Christ de Dieu qui est descendu sur lui : « Il y a celui qui est né fils de Marie... Jésus. Mais c'est le Christ de Dieu qui est descendu sur celui qui est de Marie... Ressuscité des enfers, Jésus fut enlevé là où le Christ, fils de Dieu, régnait. » édit. du *Corpus* de Berlin, p. 87.

III. CONCLUSION DOCTRINALE. — A la fin du IIIe siècle « des questions relatives à l'incarnation, deux seulement ont été expressément traitées et résolues : celle de la divinité de Jésus-Christ contre les adoptianistes, et celle de la réalité de son humanité contre les docètes. » Tixeront, *op. cit.*, p. 512. Les problèmes soulevés par la question de l'union hypostatique ne seront mis en plein jour que plus tard, et c'est alors seulement qu'ils recevront de l'apollinarisme, du monophysisme et du nestorianisme des solutions incomplètes ou hétérodoxes. Mais il n'est pas nécessaire que ces hérésies se manifestent pour que la foi de l'église en *un seul* Jésus-Christ, à la fois Dieu et homme soit implicitement professée par tous. Les expressions et les formules consacrées par les conciles postérieurs ne sont pas encore en usage, mais, nous avons déjà pu le constater, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 453-456, la doctrine de l'unité personnelle et de la dualité des natures de Jésus-Christ est reconnnue et acceptée dans sa substance. Déjà, en effet, avec l'Église romaine, les fidèles récitent le symbole de la foi chrétienne : « Credo in Deum, patrem omnipotentem; *et in Jesum Christum filium ejus unicum Dominum nostrum, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus est judicare, vivos et mortuos :* et in Spiritum sanctum, sanctam Ecclesiam remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. » Voir t. I, col. 1661.

III. Le dogme de l'Homme-Dieu au ive siècle.

I. En Orient, la christologie orthodoxe en face des hérésies arienne et apollinariste. — 1° ***Les erreurs christologiques de l'arianisme.*** Voir Hypostatique (*Union*), t. vii, col. 468-469.

2° *L'apollinarisme.* — Sur le développement historique de l'apollinarisme, voir Apollinaire le Jeune et les Apollinaristes, t. i, col. 1505-1507. Sur la doctrine d'Apollinaire et de ses disciples, *id.*, col. 1506 et Hypostatique (*Union*), col. 469-471.

3° *La doctrine des Pères grecs sur Jésus-Christ au IVe siècle.* — 1. *Le dogme de l'Homme-Dieu.* — Nous laisserons de côté ce qui a trait à l'union des deux natures en Jésus-Christ, cet aspect du dogme ayant été exposé à Hypostatique (*Union*), t. vii, col. 456-461, et, sans nous attarder à étudier la doctrine de chaque Père relativement à Jésus-Christ (voir les articles particuliers à chacun d'entre eux), nous nous contenterons d'une vue d'ensemble sur la croyance de l'église orientale, affirmée à l'occasion des hérésies d'Arius et d'Apollinaire, et des erreurs qu'à tort ou à raison l'on attribuait à ce dernier : origine céleste de la chair de Jésus, théopaschisme et subordinatianisme. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. ii, Paris, 1921, p. 101-102. Les Pères affirment donc les points suivants : *a*) Le Verbe divin, pour nous sauver, est descendu du ciel et s'est fait semblable à nous : aussi est-il appelé l'*homme céleste*, I Cor., xv, 47, et encore le premier-né de toute créature, Col. i, 15, et entre ses frères. Rom., viii, 25. S. Athanase, *Oratio de incarnatione*, n. 8, *P. G.*, t. xxv, col. 109; *Adversus arianos*, orat. i, n. 44; orat. ii n. 52, 62, *P. G.*, t. xxvi, col. 101, 256, 277; *De incarnatione Dei Verbi et contra arianos*, n. 8, *P. G.*, t. xxvi, col. 996; Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. III, c. viii; *In Joannem*, *P. G.*, t. xxxix, col. 849, 1796. — *b*) En prenant notre humanité, le Verbe de Dieu n'a rien perdu de ses attributs et de leur exercice : « Nous adorons le Verbe de Dieu, fait chair, Seigneur de toutes les choses créées... La chair n'a pas apporté d'ignominie au Verbe, à Dieu ne plaise! elle a été plutôt glorifiée par lui. Le Fils existant dans la forme de Dieu en prenant la forme de serviteur n'a pas été diminué dans sa divinité. » S. Athanase *Ad Adelphium* n. 3, 4, t. xxvi, col. 1073. La chair n'a limité ni son omniprésence, ni sa toute-puissance, *Orat. de incarnatione*, n. 17, col. 125; *Adv. arianos*, orat. i, n. 42; col. 236. S. Amphiloque, fragm. XII, *P. G.*, t. xxxix, col. 109; Didyme, *De Trinitate*, l. III, c. xxi, *ibid.* col. 908-909, 912. Les termes ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως employés par les Cappadociens pour marquer la permanence des propriétés divines témoignent chez eux de la même foi. Cf. Hypostatique (*Union*), t. vii, col. 458. D'ailleurs toute la controverse antiarienne, en faveur de la divinité du Verbe, atteste la foi de l'Église en la divinité de Jésus-Christ. — *c*) L'humanité de Jésus-Christ — et ceci, au point de vue christologique, est le point capital contre l'arianisme et l'apollinarisme — était non seulement réelle, mais consubstantielle à la nôtre et engendrée de la vierge Marie, *EX Maria*. S. Athanase, *Ad Epictetum*, n. 5, 7, *P. G.*, t. xxvi, col. 10; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XII, iii, xiii, xv, xxiii, xxiv, xxxi, xxxiii, *P. G.*, t. xxxiii, col. 721, 748, 741, 756, 764, 768; S. Jean Chrysostome, *In Joannem*, homil. xi, n 2; lxiii, n. 1, 2, *P. G.*, t. lix, col. 79, 349-350; S. Amphiloque, fragm. X, *P. G.*, t. xxxix, col. 105. Saint Basile expose la raison de cette consubstantialité par un argument sotériologique : « Nous qui étions morts en Adam nous n'aurions pas été vivifiés dans le Christ, et ce qui était brisé n'aurait pas été restauré, et ce que le mensonge du serpent avait éloigné de Dieu ne lui aurait pas été réuni. » *Epist.*, cclxi, n. 2, *P. G.*, t. xxxii, col. 969. De la même pensée sotériologique, saint Grégoire de Nysse déduit d'admirables considérations sur la nécessité et les convenances de l'incarnation, soit par rapport à l'homme, soit par rapport à Dieu. *Oratio catechetica*, c. viii, n. 19-xii, n. 3; xv-xx, *passim* ; xx-xxv, *passim*, *P. G.*, t. lxv, col. 33-34; 48-57 et sq. Cette raison générale vaut pour une partie de l'humanité comme elle vaut pour toute l'humanité; donc notre humanité étant faite d'âme raisonnable et de corps, l'humanité de Jésus-Christ devait comporter non seulement l'âme, principe de la vie physique, mais l'esprit. principe de la vie intellectuelle. Cela seul est guéri qui est pris par le verbe : τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον. Cela seul est sauvé qui est uni à Dieu : ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, ci, *P. G.*, t. xxxvii, col. 181. Jésus ne devait pas donner en rançon ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου mais bien « corps pour corps, âme pour âme, et complète subsistence pour tout l'homme. » *Contra Apollinar.*, l. I, n. 17, *P. G.*, t. xxvi, col. 1124. A cette preuve fondamentale, s'ajoutent d'autres preuves tirées de l'évangile, Matth., xxvi, 41; Luc., xxii, 42; Joa., xi, 33; xii, 27, que font valoir principalement saint Grégoire de Nysse, *Antirrheticus*, n. 32, *P. G.*, t. xlv, col. 1192 et l'auteur du *Contra Apollinarium*, l. I, n. 15, 16, *P. G.*, t. xxvi, col. 1120, 1121. Saint Grégoire de Nysse fait aussi appel à l'existence de la satisfaction et des mérites de Jésus-Christ : sans liberté, pas de satisfaction ni de mérite; sans âme raisonnable, pas de liberté. *Antirrheticus*, n. 41, *P. G.*, t. xlv, col. 1217. D'ailleurs la formule métaphysique de l'incarnation du Verbe *mediante anima*, remonte aux controverses antiapollinaristes. Dieu ne peut être l'âme de la chair : la chair ne lui peut devenir substantiellement unie que par le moyen et l'intermédiaire de l'âme intellectuelle. Voir Hypostatique (*Union*), col. 520. C'est la doctrine formelle de saint Grégoire de Nazianze, *Epist.*, ci, *P. G.* t. xxxvii, col. 188; de saint Grégoire de Nysse, *Adv. Apollinar.*, n. 41, t. xlv, col. 1217. L'existence de l'âme intellectuelle est explicitement enseignée par Eustathe d'Antioche, *fragm.*, *P. G.*, t. xviii, col. 685, 689, 694; par Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, l. III, c. iv, xxi; *In psalm.*, *P. G.*, t. xxxix, col. 829, 900-904, 1297, 1353-1356, 1444, 1465; par saint Épiphane, *Ancoratus*, n. 33-35, 76-80, *P. G.*, t. xliii, col. 77-79; 179-181; et, avant le concile d'Alexandrie de 362, tout au moins implicitement par saint Athanase, qui admet en Jésus-Christ la réalité de toutes les émotions, de tous les sentiments de crainte, de tristesse marqués dans l'évangile, la réalité de sa croissance en grâce et en sagesse, la réalité de son ignorance en tant qu'homme vis-à-vis du jour du jugement, la réalité de sa sanctification par l'Esprit Saint et qui, d'autre part, repousse absolument le système des ariens qui présentaient le Verbe comme le sujet de ces passions, de cette croissance, de cette ignorance, de cette sanctification. *Adv. Arianos*, Orat., iii, n. 38-40, 43, 51-58, *P. G.*, t. xxvi, col. 105-508, 113, 129-145; *Ad Epictetum*, n. 7; *id.*, col. 1061. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 116, note. Voir la discussion de la pensée d'Athanase, t. i, col. 2170.

Au ive siècle, en Orient, le dogme de Jésus-Christ, homme-Dieu s'affirme donc aussi nettement qu'il s'était affirmé dans l'Évangile et dans la prédication apostolique. Jésus-Christ, Dieu, est en même temps homme parfait, ἄνθρωπος τέλειος.

2. *Conséquences du dogme de l'Homme-Dieu.* — *a*) Parce qu'il est homme parfait, Jésus est sujet, sauf le péché, à toutes nos infirmités, à toutes nos faiblesses à tous nos besoins. Il a pris τὸ ὁμοιοπαθές. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XII, c. xiv, *P. G.*, t. xxxiii, col. 741. Il a gardé, suivant l'expression de Didyme, *toutes les suites de l'incarnation*, πάντα τῆς

ἐνανθρωπήσεως ἀκολουθίαν φυλάττων. *De Trinitate*, l. III, c. xxi, *P. G.*, t. xxxix, col. 901. Saint Athanase a la même doctrine, *Oratio de incarnatione*, n. 8; *Adv. Arianos*, orat. iii, n. 69, iii, n. 34, 56, *P. G.*, t. xxv, col. 109, xxvi, col. 293; 396; 440; ainsi que saint Basile, *Epist.*, cclxi, n. 3, *P. G.*, t. xxxii, col. 972; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xxx, n. 3, *P. G.*, t. xxxvi, col. 105; saint Épiphane, *Ancoratus*, n. 38, *P. G.*, t. xliii, col. 85, et saint Jean Chrysostome, *In Joannem*, homil., xi, n. 2; lxiii, n. 1, 2; lxvii, n. 1, 2, *P. G.*, t. lix, col. 79, 350, 370-372.

b) Partageant nos faiblesses, Jésus-Christ partage-t-il notre ignorance ? Les anciens l'avaient admis s'appuyant sur Marc., xiii, 32, Matth., xxiv, 36; Luc., ii, 52 et les divers passages où Jésus-Christ questionne, s'étonne ou paraît surpris. Les Pères sont en désaccord sur la réponse à donner à cette question. Saint Athanase rejette l'ignorance du Christ, très réelle d'ailleurs, sur la nature humaine. *Adv. arianos*, orat., iii, n. 43, *P. G.*, t. xxvi, col. 413-416 : οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐλάττωμα τοῦ Λόγου ἐστίν, ἀλλὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ἧς ἐστιν ἴδιον καὶ τὸ ἀγνοεῖν. Cf. *Epist. ad Serapionem*, ii, n. 9, *P. G.*, t. xxvi, col. 624 De même l'accroissement en sagesse, dont parle saint Luc, doit s'entendre non pas de la sagesse divine, mais de la sagesse humaine du Sauveur. *Adv. arianos*, orat. iii, n. 52, col. 452. L'explication d'Athanase est adoptée par saint Grégoire de Nysse. *Adversus Apollinarem antirrheticus*, n. 24, *P. G.*, t. xlv, col. 1176. Saint Grégoire de Nazianze y incline, *Orat.*, xxx, n. 15, *P. G.*, t. xxxvi, col. 124; ainsi que saint Cyrille d'Alexandrie, *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. lxxv, col. 1331; *Contra Theodoretum*, anath., iv, *P. G.*, t. lxxvi, col. 416. Cependant, même chez les Pères qu'on vient de citer, une autre explication se fait jour : il ne s'agirait que d'une ignorance *économique*, Jésus-Christ déclarant ignorer ce qu'il ne jugeait pas opportun de nous révéler ou ne manifestant que progressivement et suivant les circonstances, les lumières qui étaient en lui. Cf. S. Athanase, *Adv. arianos*, orat. iii, n. 52-53, col. 432-433; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, xliii, n. 38, *P. G.*, t. xxxvi, col. 548; S. Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Nestorium*, l. III, c. iv, *P. G.*, t. lxxvi, col. 153; *Thesaurus*, assert. xxviii, *P. G.*, t. lxxv, col. 428. La pensée des Pères grecs sera étudiée d'une façon plus approfondie à Science du Christ. Deux remarques sont ici cependant indispensables. Premièrement, si quelques Pères ont attribué une ignorance réelle à Jésus-Christ homme, sans ajouter de précision à leur affirmation, « ce fut plutôt par mode de conciliation et de concession que ces Pères énoncèrent cet avis; ils voulurent presser les ariens par une argumentation très vive, beaucoup plus qu'ils n'eurent l'intention d'exposer des vues personnelles. Il leur suffisait, pour le moment, de montrer que les paroles du Sauveur, de quelque manière qu'on les interprétât, n'allaient pas contre sa divinité, ni contre sa génération éternelle. » Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. ii, n. 8. Deuxièmement, il n'y a pas de contradiction réelle entre les deux exégèses des textes difficultueux : « Une explication très simple vient tout concilier. Sans doute le Christ a ignoré bien des choses, comme homme, c'est-à-dire par ses lumières purement humaines et naturelles. Et pourtant, ces choses il les savait, comme homme, mais par des lumières surnaturelles, auxquelles participait son humanité, à cause de l'union hypostatique. Selon que l'âge et les circonstances le demandaient, il apprenait de science naturelle ce qu'il savait de science surnaturelle. Ainsi il apprenait ce qu'il avait ignoré; il progressait en science mais d'un progrès d'un caractère spécial, c'est-à-dire conforme à sa dignité de Verbe incarné. Telle nous semble être la pensée de saint Athanase et des Pères qui ont parlé comme lui. Ils préludaient aux distinctions que feraient plus tard les scolostiques. » L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. i, Paris, 1911, p. 257. Saint Jean Chrysostome expose très nettement l'explication de l'ignorance « économique ». *In Matthæum*, homil., lxxvii, n. 1, *P. G.*, t. lviii, col. 703. C'est aussi, à peu de chose près, l'explication de saint Épiphane, *Ancoratus*, n. 32, 38, 78, *P. G.*, t. xliii, col. 76, 85, 164; *Adv. hæreses*, LXIX, c. xliii, xlvii, *P. G.*, t. xlii, col. 269, 276. C'est aussi celle de Didyme d'Alexandrie; ὑμῖν οὖν, φησίν, ἀγνοῶ, τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἀγνοῶ, *De Trinitate*, l. III, c. xxii, *P. G.*, t. xxxix, col. 917, 920. Saint Basile, sans désavouer l'interprétation de saint Athanase sur Marc., xiii, 32, préfère cependant celle-ci : le Père seul connaît, comme premier principe de la Trinité, le jour et l'heure du jugement, le Fils et le Saint-Esprit ne les connaissent que par communication du Père, en raison de leur origine. *Epist.*, ccxxxvi, n. 1, 2, *P G.*, t. xxxii, col. 880. Amphiloque suit cette interprétation : *Fragm.*, vi; viii; *P. G.*, t. xxxix, col. 104, 105.

Si quelques Pères latins semblent adopter l'explication de saint Athanase, cf. Hilaire, *De Trinitate*, l. IX, c. xv, *P. L.*, t. x, col. 342; S. Fulgence, *Ad trasimundum*, l. I, c. viii, *P. L.*, t. lxv, col. 231, d'autres —et ce sont les plus nombreux — n'acceptent dans le Christ qu'une ignorance « économique ». C'est l'opinion de saint Ambroise, *De fide*, l. V, n. 220-222, *P. G.*, t. xvi, col. 694. Saint Augustin, sur ce point, est très explicite, *De Trinitate*, l. I, c. xii, *P. L.* t. xlii, col. 837, *De peccatorum meritis*, l. II, c. xlviii, *P. L.*, t. xliv, col. 180, et réfute, entre autres erreurs du moine Léporius, l'opinion attribuant au Christ-homme l'ignorance. La rétractation de Léporius fut approuvée et signée par cinq évêques du nord de l'Afrique ou du sud des Gaules, *Liber emendationis*, n. 10, *P. L.*, t. xxxi, col. 1230.

Au vie siècle, les agnoètes, voir ce mot, t. i, col. 856 sq., avec le diacre Thémistius à leur tête, professèrent que le Christ avait entièrement ignoré le jour du jugement. Euloge, patriarche d'Alexandrie, réfuta Thémistius dans un traité, résumé dans Photius, *Biblioth.*, cod. ccxx, *P G.*, t. ciii, col. 108 sq. et approuvé par saint Grégoire le Grand en deux lettres à Euloge, *Epist.*, l. X, xxxv et xxxix, *P. L.*, t. lxxvii, col. 1091. Reprenant la distinction qu'Euloge. *loc. cit.*, col. 1084, et après lui saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. xxi, *P. L.*, t. xciv, col. 108, ont cru trouver dans saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire le Grand formule le principe directeur de l'enseignement catholique. Le Christ a connu le jour du jugement dans sa nature humaine, *in natura quidem humanitatis novit diem et horam judicii*, mais non pas par les lumières naturelles, *tamen hunc non ex natura humanitatis novit*

c) Une troisième conséquence, mise en relief par l'unanimité des Pères, c'est la *sainteté parfaite du Christ*. Déjà, dans les siècles précédents, les Pères avaient expressément marqué l'absence de toute faute dans le Christ; voir l'indication des textes principaux à Impeccabilité, t. vii, col. 1278-1279. Mais saint Athanase apporte une précision nouvelle au dogme de la sainteté du Christ. Non seulement le Christ n'a pas de péché et est impeccable, *Adv. arianos*, orat. i, n. 51, cf. *Contra Apollinar.*, l. I, n. 17; II, n. 5, *P. G.*, t. xxvi, col. 117, 1124, 1140; mais il a été spécialement sanctifié, oint par le Saint-Esprit, comme le prouvent les textes de Luc, iii, 21, 22, de Jean, xvii, 19, d'Isaïe, lxi, 1, du Psaume xliv, 8. En tant que Dieu, Jésus s'est donné à lui-même, en tant qu'homme, cette sanctification, et il se l'est donnée pour que nous-mêmes fussions sanctifiés : αὐτὸς ἑαυτὸν ἁγιάζει, ἵνα ἡμεῖς ἐν τῇ ἀληθείᾳ ἁγιασθῶμεν, *Adv. arianos*, orat. I,

n. 46, 47, *P. G.*, t. XXVI, col. 105, 108-109. C'est la thèse théologique que développera plus tard saint Thomas d'Aquin, Ia IIæ, q. VIII, sur l'identité de la grâce habituelle, résultat de l'union hypostatique dans l'âme du Christ, et de la *gratia capitis*. Voir plus loin. Sur l'impeccabilité et la sainteté du Christ, cf. S. Basile, *Epist.*, CCLXI, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 972; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 21; XXXVIII, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 132, 329; S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 80, *P. G.*, t. XLIII, col. 168; S. Jean Chrysostome, *In epist. I ad Corinthios*, homil., XXXVIII, n. 2; *P. G.*, t. LXI, col. 321; *In epist. ad Heb.*, homil. XXVIII, n. 2, *P. G.*, t. LXIII, col. 194.

4° *Le problème dogmatique non encore résolu au IVe siècle.* — C'est le problème de l'union hypostatique, qu'Apollinaire avait résolu par un monophysisme larvé, que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste allaient résoudre par le dualisme, précurseur du nestorianisme. Les Pères du IVe siècle, pour formuler le dogme catholique, manquent encore de définition nette et de langue arrêtée. Mais déjà ils fournissent tous les éléments de la solution. Voir HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 456-462. En conséquence, le dogme de la maternité divine est nettement admis par eux : Marie est θεοτόκος. *Id.*, col. 460 et MARIE.

II. EN OCCIDENT. — 1° *Les erreurs christologiques du IVe siècle.* — Outre l'arianisme, déjà efficacement combattu avant le concile de Constantinople de 381, par saint Hilaire, Phébadius, Victorin et Zénon, il faut signaler le *Priscillianisme*. Quelle qu'ait été la doctrine personnelle de Priscillien, voir ce mot, les erreurs christologiques du priscillianisme, cataloguées par Pastor de Galice dans son *Libellus* (ve siècle) et par le concile de Braga (563), sont les suivantes : 1. Erreur sabellienne : pas de distinction entre les trois personnes divines, *Libellus*, anath., 2, 3, 4 ; Concile, can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 22, 23, 24; 231. — 2. Erreur apollinariste : le Fils de Dieu n'a pris que la chair sans l'âme, *Libellus*, anath. 5, Denzinger-Bannwart, n. 25. — 3. Erreur monarchianiste; le Fils de Dieu, Notre-Seigneur, n'existait pas avant de naître de Marie. Concil., can 3, *ibid.*, n. 233; ou encore : le Christ n'a pu être engendré, *Libellus*, anath. 6, *ibid.*, n. 26. — 4. Erreur patripassienne : la divinité du Christ est devenu passible, *id.*, anath. 7, *ibid.* n. 27. — 5. Erreur docète : Jésus-Christ n'est pas né *in vera hominis natura*, concile, can. 4, *ibid.*, n. 324. — 6. Erreur marcionite des deux dieux, de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec les conséquences de cette erreur, *Libellus*, anath. 8, *ibid.*, n. 28. On trouvera à PRISCILLIANISME, l'étude détaillée de ces assertions dont quelques-unes font double emploi et sont par ailleurs assez divergentes, sinon contradictoires, mélange de gnosticisme et de manichéisme, où le docétisme se trouve combiné avec le sabellianisme.

2° *Le dogme chez les Pères.* — 1. *Saint Hilaire.* — Voir t. VI, col. 2426-2438. La christologie d'Hilaire appelle des explications touchant le dépouillement (la kénose) du Christ, col. 2429-2433; la durée de l'union hypostatique, col. 2433-2434; la conception active de Jésus-Christ, col. 2434-2438; la sensibilité et la passibilité du Christ, col. 2438-2449. — 2. *Saint Ambroise.* — Voir t. I, col. 949. A noter, chez saint Ambroise, contemporain d'Apollinaire, l'affirmation concernant l'existence en Jésus-Christ d'une âme raisonnable, avec la raison classique de sotériologie : le Verbe devait prendre tout l'homme, puisqu'il venait sauver l'homme. *De incarnationis dominicæ sacramento*, n. 54, 68 et pass., *P. L.*, t. XVI, col. 832, 835. Mais la même vérité peut se déduire aussi des progrès intellectuels constaté en Jésus, *Id.*, n. 71-74, col. 836-837, non moins que des sentiments de crainte et de tristesse éprouvés par le Sauveur, *Id.*, n. 63, col. 834. D'ailleurs en affirmant que le Verbe s'est fait *chair*, saint Jean a voulu dire qu'Il s'est fait homme, *Id.*, n, 59-60, col. 883, et saint Paul a nettement attribué au Sauveur une nature humaine complète dans les Épitres pastorales, sa doctrine sur ce point n'étant nullement obscurcie par le texte christologique de l'épître aux Philippiens. *Epist.*, XLVI, n. 8, *P. L.*, t. XVI, col. 1118. — 3. *Saint Jérôme.* — Il affirme nettement, contre Apollinaire, l'existence de l'âme raisonnable en Jésus-Christ. *Apologia adversus libros Rufini*, l. II, n. 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 427; *In epist. ad Galatas*, c. I, ℣ 1, *P. L.*, t. XXVI, col. 312; *In Jonam.*, c. III, ℣ 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1142. — 4. *Marius Victorinus* s'exprime clairement sur l'unité de personne et la dualité de nature en Jésus-Christ, *Adversus Arium*, l. I, n. 14, 45, *P. L.*, t. VIII, col. 1048, 1075: *In epist. ad Philip.*, c. 7, ℣ 6-8, col. 1208. Mais, par ailleurs, a côté de la filiation divine en Jésus-Christ, Victorin imagine une certaine filiation adoptive convenant à l'homme : *nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem.* Il y a là comme un trait précurseur de la doctrine plus tard professée par Hardouin et Berruyer. HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 542. — 5. *Phébadius d'Agen* tient simplement la profession de foi catholique : en Jésus-Christ, deux natures : l'humaine et la divine, la divine par laquelle Jésus est immortel, l'humaine par laquelle il est mortel; chaque nature garde ses propriétés, *Liber contra arianos*, c. V, XVIII, XIX, *P. L.*, t. XX, col. 16, 26, 27; mais il n'y a qu'un Fils, Dieu uni à l'homme, *De filii divinitate*, n. 8; d'où la loi de communication des idiomes, *id.*, *ibid.*, col. 45 sq. — 6. *Zénon de Vérone* affecte d'user de la communication des idiomes et accentue ainsi l'affirmation de l'unité de personne, *Tractatus*, l. II, tr. VIII, n. 2; tr. IX, n. 2; tr. VII, n. 4, *P. L.*, t. XI, col. 413-415, 417, 411-412. — 7. Signalons enfin parmi les témoins de la foi catholique, *Nicétas de Rémésiana*, qui semble, dans le *De ratione fidei*, n. 6, 7, et dans *De symbolo*, n. 4, préluder à la lettre de saint Léon à Flavien, *P. L.*, t. LII, col. 851-852; 868-869. Pour la doctrine du livre fort improprement appelé *Tractatus Origenis*, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 456.

Dans cette doctrine des Pères latins, remarquons-le, il y a « peu, très peu de philosophie : rien des longues dissertations sur la personne ou la nature où se complaira le génie grec; mais l'énoncé très ferme de ce qui est la foi de l'Église, foi plus sentie encore qu'intellectuellement analysée ». Tixeront, *op. cit.*, p. 293.

3° *Les incertitudes de la théologie des Pères au IVe siècle.* — Il ne s'agit plus ici simplement des problèmes soulevés par la théologie de saint Hilaire et dont nous avons signalé tout à l'heure les points sujets à discussion. Il s'agit de la question plus générale et plus grave de l'ignorance du Christ, relativement au jour du jugement. Ignorance économique ou ignorance réelle dans l'âme humaine ? Comme les Grecs, les Latins répondent en sens divers, Hilaire et Ambroise inclinant vers l'ignorance économique, Jérôme vers l'ignorance réelle. Voir SCIENCE DU CHRIST. La théologie n'est pas encore fixée sur ce point.

Nota. — *En marge des controverses : la doctrine des Pères syriaques.* — *a*) *Aphraate.* — Dans ses *Démonstrations*, Aphraate professe intégralement le dogme de Jésus-Christ, Dieu-Homme, voir t. I, col. 1460-1461. — *b*) *Saint Ephrem* est un autre témoin de la foi catholique. Sur sa christologie, voir t. V, col. 191-193.

III. L'ENSEIGNEMENT DU MAGISTÈRE : LES FORMULES DE FOI ET LES SYMBOLES. — 1° *Les conciles romains du temps de saint Damase.* — L'enseignement du magistère romain apparaît dans les lettres du pape saint Damase, *P. L.*, t. XIII, col. 347-376, *passim.* Mais c'est surtout par les conciles romains, tenus pen-

dant le pontificat de ce pape, en 369, 376, 377, 380 que se manifeste l'enseignement officiel. Ces conciles renouvellent les décisions de Nicée, définissent la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit, et condamnent Apollinaire, Sabellius, Arius et Macédonius. Relativement au dogme de Jésus-Christ, voici les canons du concile de 380 :

Can. 6. — Anathematizamus eos qui duos Filios asserunt, unum ante sæcula, et alterum post assumptionem carnis ex virgine.

Nous anathématisons ceux qui affirment (l'existence de) deux fils, l'un, avant tous les siècles, l'autre, après l'incarnation (dans le sein) de la Vierge.

Can. 7. — Anathematizamus eos qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram, id est rationalem et intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit.

Nous anathématisons ceux qui disent que le Verbe de Dieu descendu dans une chair humaine y a fait fonction d'âme raisonnable et intelligente; en effet le Fils est proprement le Verbe (l'intelligence) de Dieu et n'a pu tenir lieu dans son corps d'âme raisonnable et intelligente, mais il a pris, hormis le péché (d'ailleurs) et (justement) pour la sauver notre âme à nous, c'est-à-dire une âme raisonnable et intelligente.

Can. 8. — Anathematizamus eos, qui Verbum Filium Dei extensione aut collatione et a Patre separatum, insubstantivum et finem habiturum esse contendunt.

Nous anathématisons ceux qui prétendent que le Fils de Dieu n'est le Verbe qu'en raison d'une participation ou d'une distribution; qu'il est séparé du Père, sans subsistence propre et qu'il aura une fin.

Can. 13. — Si quis dixerit quod in carne constitutus Filius Dei, cum esset in terra, in cœlis cum Patre non esset, a. s.

Si quelqu'un dit que le Fils de Dieu, vivant dans la chair, lorsqu'il était sur terre, n'était pas avec le Père dans les cieux, qu'il soit anathème.

Can. 14. — Si quis dixerit, quod in passione crucis dolorem sustinebat Filius Dei Deus, et non caro cum anima quia induerat *formam servi*, quam sibi *acceperat*, sicut ait scriptura (Phil., II, 7), a. s.

Si quelqu'un dit, que dans sa passion, le Fils de Dieu, en tant que Dieu, souffrit les douleurs de la croix et non pas sa chair animée, parce qu'il avait revêtu *la forme d'esclave qu'il avait prise* pour lui, comme l'affirme l'Écriture, qu'il soit anathème.

Can. 15. — Si quis non dixerit, quod in carne, quam assumpsit, sedet ad dexteram Patris, in qua venturus est judicare vivos et mortuos, a. s.

Si quelqu'un n'affirme pas que [le Fils de Dieu] siège à la droite du Père, dans la chair même qu'il a prise et dans laquelle il doit venir juger les vivants et les morts, qu'il soit anathème.

Denzinger-Bannwart, n. 64, 65, 66, 71, 72, 73.

Il faut rapprocher de ces décisions du concile romain la formule de foi attribuée à Damase, formule rédigée probablement au concile de Tarragone en 380 et approuvée par le pape Damase. Après une première déclaration relative à la foi en la Trinité, suit une déclaration relative à la foi en Jésus-Christ.

Filius ultimo tempore ad nos salvandos et ad implendas scripturas descendit a Patre, qui numquam desiit esse cum Patre, et conceptus est de Spiritu sancto et natus ex Maria Virgine, carnem, animam et sensum, hoc est perfectum suscepit hominem, nec amisit, quod erat, sed cœpit esse, quod non erat; ita tamen, ut perfectus in suis sit et verus in nostris. Nam qui Deus erat, homo natus est, et qui homo natus est, operatur ut Deus; et qui operatur ut Deus, ut homo moritur; et qui, ut homo moritur, ut Deus resurgit. Qui devicto mortis imperio cum ea carne, qua natus et passus et mortuus fuerat, resurrexit tertia die, ascendit ab Patrem sedetque ad dexteram ejus in gloria, quam semper habuit habetque.

Dans les derniers temps, pour nous sauver et accomplir les Écritures, le Fils est descendu [envoyé] du Père, sans cependant cesser d'être avec le Père. Il fut conçu du Saint-Esprit et est né de la vierge Marie. Il a pris la chair, l'âme, la sensibilité, c'est-à-dire l'homme tout entier sans cesser d'être ce qu'il était; mais il a commencé d'être ce qu'il n'était pas de telle façon cependant qu'il gardât toutes ses perfections tout en prenant vraiment nos qualités. En effet celui-là même qui était Dieu est né homme; né homme, il opérait comme Dieu; celui-là qui opère comme Dieu, comme homme meurt; celui-là qui comme homme meurt, comme Dieu ressuscite. C'est lui qui, brisant l'empire de la mort, avec cette chair dans laquelle il est né, a souffert et est mort, est ressuscité, le troisième jour, est monté vers son Père et est assis à sa droite dans la gloire qu'il a toujours eue et possède encore.

In hujus morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo ressuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus et habemus spem nos consecuturos ab ipso aut vitam æternam præmium boni meriti, aut pœnam pro peccatis æterni supplicii...

Nous qui avons été purifiés dans sa mort et son sang, nous serons, telle est notre foi, ressuscités par lui au dernier jour dans cette même chair dans laquelle nous vivons avec la perspective de recevoir de lui ou la vie éternelle, récompense de nos mérites, ou le supplice éternel, châtiment de nos péchés.

Denzinger-Bannwart, n. 16.

2° *Les formules dogmatiques.* — 1. *La formule* CLEMENS TRINITAS. — Une autre formule de foi, la formule *Clemens Trinitas* quelque peu postérieure à la précédente et d'origine incertaine, mérite également d'être citée dans sa partie concernant l'Homme-Dieu. Après avoir rappelé le dogme des trois personnes, *qu'il ne faut point séparer entre elles*, elle conclut :

Hoc enim fidei nostræ secundum evangelicam et apostolicam doctrinam principale est, Dominum nostrum Jesum Christum et Dei Filium a Patre nec honoris confusione, nec virtutis potestate, nec substantia divinitatis, nec intervallo temporis separare. Et ideo si quis Filium, qui sicut vere Deus, ita vere homo absque peccato dumtaxat, (un)de humanitate aliquid vel deitate minus dicit habuisse, profanus et alienus ab Ecclesia catholica atque apostolica judicandus est.

Selon l'enseignement apostolique et évangélique de notre foi, c'est un dogme fondamental qu'il ne faut pas séparer du Père Jésus-Christ Notre-Seigneur et Fils de Dieu, en distinguant les honneurs qui leur sont dus, en reconnaissant au Fils une puissance moindre, en lui refusant l'être divin ou en le faisant naître dans le temps. Si quelqu'un donc enlève au Fils, qui s'il est vraiment Dieu est aussi vraiment homme, excepté le péché, quelque chose de l'humanité ou de la divinité, celui-là est un hérétique, qu'il faut juger indigne d'appartenir à l'Église catholique et apostolique.

Denzinger-Bannwart, n. 18

2. *Le symbole* « QUICUMQUE ». — Enfin, s'inspirant des mêmes préoccupations antipriscilliennes, il faut recenser en dernier lieu, bien qu'appartenant déjà au Ve siècle, le symbole dit d'Athanase, voir t. I, col. 2178-2187, lequel apporte quelques précisions relatives à l'unité de personne en Jésus-Christ.

Sed necessarium est ad æternam salutem, ut incarnationem quoque Domini Nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex subs-

Mais il est nécessaire au salut éternel, qu'on croie aussi fidèlement en l'incarnation de Jésus-Christ Notre Seigneur. La vraie foi est donc que nous croyions et confessions que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, est [à la fois], Dieu et

tantia Patris ante sæcula genitus, et homo est ex substantia matris in sæculo natus; perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens, æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus, unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis inde venturus [est] judicare vivos et mortuos; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem : et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui vero mala, in ignem æternum...

homme. Il est Dieu, engendré de la substance du Père avant tous les siècles, et il est homme, né de la substance de sa mère dans le temps; Dieu parfait et homme parfait, composé d'une âme raisonnable et d'un corps humain, égal au Père selon la divinité, inférieur au Père selon l'humanité. Dieu et homme à la fois, le Christ n'est pas deux, mais un seul; non point parce que la divinité se serait transformée en la chair, mais parce que l'humanité a été prise par Dieu; un seul absolument, non par le mélange des substances, mais par l'unité de la personne. Car, de même que l'âme raisonnable et la chair forment l'homme, de même Dieu et l'homme forment un seul Christ. Lequel a souffert pour notre salut, est descendu aux enfers, est ressuscité des morts le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra juger les vivants et les morts. A son avènement, tous les hommes ressusciteront dans leurs propres corps et rendront raison de leurs actions personnelles : ceux qui auront fait le bien iront en la vie éternelle; ceux qui auront fait le mal iront au feu éternel.

Denzinger-Bannwart, n. 40.

De ces textes, il convient de rapprocher la profession de foi émise par le prêtre élevé à l'épiscopat, dans les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, Cavallera, *Thesaurus*, n. 703.

3. *Les divers symboles du IVe siècle* — Ces formules de foi, à cause des controverses antiapollinaristes et antipriscillianistes, qu'elles supposent accusent déjà un progrès dogmatique sur la formule officielle de l'Église, presque contemporaine cependant, nous voulons dire le symbole appelé de Nicée-Constantinople. Voir le texte de Nicée comparé au texte de Césarée, Arianisme, t. I, col. 1796. Toutefois le symbole de 325, Denzinger-Bannwart, n. 54, Hahn, § 142, n'est pas encore, il faut le remarquer expressément, la formule definitive de la foi de l'Orient. Le symbole romain avait été à la base du symbole composé par Eusèbe de Césarée et de celui adopté par le concile de Nicée, voir Apôtres (*symbole des*), col. 1670; de multiples autres symboles se succéderont au cours des luttes ariennes. Ces formules d'Antioche, 341; de Sardique et Philippopoli, 343; d'Antioche, 345; de Sirmium, 351, 357, 359; de Niké, 359; de Constantinople, 360, et 380, etc., jusqu'à ce que l'on arrive à la formule dite de Nicée-Constantinople, qui est devenue la norme définitive de la foi de l'Orient. Cf. Hahn, *op. cit.*, § 153-167. Les nuances portent exclusivement sur des points intéressant directement le dogme trinitaire. En comparant ces variétés, Mgr Batiffol, après Hahn, a reconstruit ici même un modèle commun, d'où sont éliminées les divergences et qui représente la foi de l'Orient vers le milieu du IVe siècle. Voir t. I, col. 1668. Ce modèle apparaît, lui aussi, en dépendance étroite du symbole romain. En réalité, nous avons une fois de plus la preuve que la croyance de l'Église catholique, où qu'on la prenne, est toujours conforme à celle des apôtres et à l'enseignement de l'évangile.

IV. Les progrès dogmatiques postérieurs. — Notre tâche est désormais simplifiée. Les progrès dogmatiques réalisés aux Ve et VIe siècles concernent principalement l'union hypostatique. Voir ce mot, t. VII, col. 464-490, et, en ce qui regarde la théologie latine, col. 505-506. Nous n'avons donc qu'à signaler ici la suite chronologique des documents, avec un bref commentaire lorsqu'un aspect particulier, distinct du dogme de l'union des deux natures, aura été abordé.

1° *Controverse nestorienne et concile d'Éphèse.* — Voir Nestorius; Éphèse *(concile d')*, t. V, col. 137 sq ; Cyrille d'Alexandrie *(Saint)*, t. III, col. 2508-2516 ; Hypostatique (*Union*), t. VII, col. 471-477.

2° *Controverse eutychienne et concile de Chalcédoine.* — Voir Eutychès et Eutychianisme, t. V, col. 1582 sq. ; Chalcédoine, t. II, col. 2190 sq. Voir le texte de la lettre dogmatique de saint Léon à Flavien, Hypostatique *(Union)*, t. VII, col. 478-482, avec le commentaire qui en est donné, col. 482-483. Sur le formulaire de Chalcédoine, voir Chalcédoine, t. II, col. 2194-2195 et Hypostatique *(Union)*, t. VII, col. 483-484.

3° Dans l'affaire des *Trois chapitres* au *IIe concile de Constantinople*, en voir les anathématismes, t. III, col. 1239-1259 et Hypostatique *(Union)*, t. VII, col. 485-487. Notons ici un réel progrès dogmatique dans l'anathématisme 12 : « Si quelqu'un défend l'impie Théodore de Mopsueste qui a osé dire que le Christ... s'est peu à peu éloigné d'un état imparfait et défectueux et qu'il s'est ainsi amélioré par le progrès de ses œuvres, qu'il soit anathème. » Denzinger-Bannwart, n. 224.

4° Sous Jean III (561) le concile de Braga, tenu en 561, contre les priscillianistes, renferme quelques canons intéressant le dogme de Jésus-Christ : Le premier canon condamne le sabellianisme. Le troisième concerne directement l'erreur de Paul de Samosate renouvelée par Priscillien :

Si quis dicit Filium Dei Dominum nostrum, antequam ex Virgine nasceretur, non fuisse, sicut Paulus Samosatenus et Photinus et Priscillianus dixerunt, a. s.

Si quelqu'un dit que le Fils de Dieu Notre-Seigneur n'a pas existé avant sa naissance de la Vierge, ainsi que l'ont enseigné Paul de Samosate, Photin et Priscillien, qu'il soit anathème.

Denzinger-Bannwart, n. 233.

Le quatrième, à propos du jeûne pratiqué par les priscillianistes le dimanche et le jour de Noël, formule aussi une vérité dogmatique relative à la nature humaine du Christ.

Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat, sed honorare se simulat, jejunans in eodem die et in Dominico, quia Christum in hominis natura natum esse non credit, sicut Cerdon, Marcion, Manichæus et Priscillianus, a. s.

Si quelqu'un n'honore pas le jour de la naissance du Christ, mais ne fait que simuler qu'il l'honore, jeûnant ce jour-là ainsi que le dimanche parce qu'il croit que le Christ n'est pas né avec la véritable nature humaine, ainsi que l'ont enseigné Cerdon, Marcion, Manès et Priscillien, qu'il soit anathème.

Id., n. 239.

5° En 633 et 638, les deux *conciles de Tolède*, IVe et VIe. Le IVe insista sur la nature intime du Verbe incarné, qui tout en demeurant Dieu s'est fait homme, naissant de la seule Vierge, avec un corps et une âme, n'ayant aucun péché, possédant en une seule personne les propriétés des deux natures. Le VIe reprenant les mêmes idées y ajoute la notion de rédemption des hommes par l'incarnation, rédemption qui a trait aussi bien aux péchés actuels qu'au péché originel. Il montre ensuite qu'établir deux personnes en Jésus-Christ risquerait d'introduire une quaternité dans la Trinité. Enfin passant à la cause efficiente de l'incarnation, il la montre dans la Trinité tout entière dont

les œuvres sont inséparables, tandis que l'humanité faite par la Trinité a été élevée à la seule personnalité du Verbe. Cavallera, *Thesaurus*, n. 723-724.

6° *Honorius Ier*, à la même époque (634-638) formule sa doctrine équivoque sur les deux volontés et les deux opérations dans le Christ. Son successeur Jean IV explique le sens des affirmations d'Honorius. Denzinger-Bannwart, n. 251, 252, 253; Cavallera n. 725-728. Voir HONORIUS Ier, t. VII, col. 96-123.

7° *Saint Martin Ier*, au concile de Latran (649) définit les principaux aspects du dogme de l'Homme-Dieu. Les neuf premiers canons sont relatifs à l'union hypostatique. Voir ce mot, t. VII, col. 487-489. Les canons 10-17 abordent sous toutes ses faces le problème de la dualité d'opérations et de volontés dans l'unique sujet qu'est Jésus-Christ. Voir MONOTHÉLISME. Les trois derniers canons 18-20, tout en résumant le problème doctrinal du monothélisme, portent condamnation nominative de Théodore, Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paul et rejettent le « type » de l'empereur Constantin. Voir CONSTANTINOPLE (*IIIe concile de*), t. III, col. 1264 sq. Denzinger-Bannwart, n. 254-274; Cavallera, n. 729-730. Notons toutefois dans ce concile un progrès dogmatique en ce qui concerne la définition de la nature *passible* de la chair du Christ, can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 257; définition qu'on retrouvera dans la formule de foi d'Anastase II, Cavallera, n. 701, dans le IVe concile de Latran, Denzinger-Bannwart, n. 429; Cavallera, n. 766, et finalement dans le concile de Vienne, Denzinger-Bannwart, n. 480; Cavallera, n. 767, et dans le concile de Florence, *Decret. pro Jacobitis*. Denzinger-Bannwart, n. 708; Cavallera, n. 769.

8° *Le XIe concile de Tolède* (déclaré authentique par Innocent III), dans un long exposé de la foi trinitaire, intercale une allusion à l'hérésie de Bonosiens, voir BONOSE, t. II, col. 1029-1031. Ces hérétiques niant la divinité de Jésus-Christ, étaient amenés à nier, en conséquence, la filiation naturelle *du Verbe* dans la Trinité; ils ne lui reconnaissaient qu'une filiation adoptive. Ce n'est pas encore cependant l'adoptianisme postérieur qui ne reconnaît dans le Christ, considéré dans sa *nature humaine*, qu'un Fils adoptif de Dieu. De là l'affirmation du concile : *Hic etiam Filius Dei natura est Filius, non adoptione*. Denzinger-Bannwart, n. 276; Cavallera, n. 575.

La foi en Jésus-Christ est longuement exposée : Seule la personne du Fils a pris, pour libérer le genre humain, une humanité véritable et sans péché, dans le sein de la sainte et immaculée vierge Marie, dont il est né par une nouvelle naissance et selon un nouvel ordre de choses. Le nouvel ordre de choses nous montre l'invisible dans sa divinité qui s'est fait visible dans son humanité : la naissance nouvelle nous montre Jésus-Christ conçu virginalement par une femme fécondée de l'Esprit Saint. Et cependant l'Esprit Saint n'est pas le Père de Jésus qui ne saurait avoir deux Pères. Le Verbe s'est fait chair, mais ne s'est pas converti en chair; il demeure Dieu, se faisant homme. Il s'est fait chair, c'est-à-dire homme, avec une âme raisonnable. Et ce tout qu'est le Verbe incarné, c'est un Dieu et c'est un homme, c'est l'Homme-Dieu. Il y a deux natures en Jésus-Christ et une seule personne; l'union des natures est indissoluble; Dieu parfait, homme parfait, Jésus Christ n'est cependant qu'une personne : admettre en lui deux personnes serait introduire une « quaternité » en Dieu. Bien que les trois personnes de la Trinité soient consubstantielles, la vierge Marie n'a engendré que le Fils. Toute la Trinité a opéré l'incarnation, les œuvres de la Trinité étant indivisibles. Seul le Fils a pris la forme d'esclave (Phil., II, 7) non dans l'unité de la nature divine, mais dans la singularité de sa personne, dans ce qui lui est propre et non dans ce qui est commun à la Trinité. Et ainsi dans le Verbe incarné nous pouvons distinguer trois substances, la substance du Verbe, qui se rapporte à la nature divine, et la substance de l'âme et du corps, qui se rapportent à la nature humaine. Sur la formule : *duæ naturæ, tres substantiæ*, voir HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 507-508.

Jésus-Christ a donc en lui-même la double substance de sa divinité et de notre humanité. En tant qu'il procède de toute éternité du Père, il est né, mais n'a pas été fait, ni prédestiné. En tant qu'il est né de la vierge Marie, il est né, il a été fait, il a été prédestiné. Il y a donc en lui deux générations admirables, l'une par laquelle il est engendré du Père, sans le secours d'une mère, avant tous les siècles, l'autre par laquelle, à la fin des temps, il a été engendré d'une mère, sans le secours d'un père. En tant que Dieu, il a créé Marie; en tant qu'homme il a été fait par Marie : il est donc à la fois le père et le fils de sa mère. De même, en tant que Dieu, il est l'égal du Père; en tant qu'homme, il est moindre que le Père. Considéré en lui-même, il est à la fois son supérieur et son inférieur : la divinité en lui l'emporte sur l'humanité, l'humanité est inférieure à la divinité Il faut également confesser que le Fils, dans sa divinité est l'égal du Saint-Esprit, et que, dans son humanité, il en est l'inférieur; car seule, la personne de Fils s'est incarnée et peut-être dite, dans sa chair, inférieure aux deux autres. Le Fils, dans sa personne se distingue, sans pouvoir en être séparé, du Père et du Saint-Esprit; il se distingue, sans pouvoir en être séparé, de l'homme qui est en lui, dans la seule nature qu'il a prise. Le Fils uni à son humanité constitue une personne; uni au Père et au Saint-Esprit, il ne fait qu'une nature ou substance de la divinité. L'opération de la Trinité étant une et indivisible, le Fils a été envoyé sur terre non seulement par le Père, mais par l'Esprit et par lui-même. Ainsi, celui qui par sa naissance éternelle est appelé le Fils unique, par sa naissance temporelle dans la chair qu'il a prise est dit le Fils premier-né.

Jésus-Christ, conçu sans le péché, né sans le péché, est mort sans avoir péché, lui qui *pour nous s'est fait péché* (II Cor., v, 21), c'est-à-dire s'est fait victime, pour nos péchés. Et cependant il a voulu, sans rien perdre de sa divinité souffrir pour nos fautes, être livré à la mort et subir en croix une mort véritable de sa chair; mais le troisième jour, par la seule force de sa propre puissance, sorti du sépulcre, il est ressuscité. La résurrection du Christ est le modèle de notre résurrection future... Après sa résurrection, le même Jésus-Christ Notre-Seigneur est allé reprendre sa place près du Père, dont il ne s'était d'ailleurs, dans sa divinité, jamais éloigné. Et siégeant à la droite du Père, il est attendu à la fin des siècles, comme le juge de tous les vivants et de tous les morts... Denzinger-Bannwart, n. 282-287; Cavallera, n. 731-733.

9° *Lettre dogmatique du pape Agathon* (680). — Voir le texte, t. I, col. 561-562, et les remarques faites à HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 489-490. Autour de cette lettre peuvent être groupées la formule de foi du concile de Milan de 680, *P. L.*, t. XIII, col. 651-653; Cavallera, n. 734, et la formule de foi d'Agathon approuvée dans la XVIIIe session du IVe concile de Constantinople. Cavallera, n. 737-738.

10° *Le IIIe concile de Constantinople* (670-681). — La décision dogmatique de ce concile, relativement à l'hérésie du monothélisme, décision préparée et indiquée par Agathon, accuse un progrès dans le dogme de Jésus-Christ. Le pape saint Léon dans sa lettre à Flavien avait posé les prémisses d'où la solution aux difficultés des monothélites devait être tirée : « Chacune des deux formes opère avec le concours de l'autre ce qui lui est propre, le Verbe accomplissant

ce qui relève du Verbe, et la chair ce qui relève de la chair. » A la question posée : Y a-t-il en Jésus-Christ une ou deux opérations, un ou deux vouloirs ? le concile répond :

« Nous glorifions dans le même Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, à savoir : une opération divine et une opération humaine... Nous n'accorderons pas qu'il n'y a qu'*une* opération naturelle de Dieu et de la créature, ne voulant ni élever la créature à la hauteur de l'essence divine, ni rabaisser la sublimité de la nature divine au niveau des créatures. « Car nous reconnaissons qu'à un seul et même être appartiennent et les miracles et les souffrances, mais selon l'élément propre à chacune des natures dont il est composé et dans lesquelles il a l'être », comme dit l'admirable Cyrille. Maintenant donc, absolument l'inconfusion et l'indivision, nous proclamons pour résumer le tout, ce qui suit : Croyant que l'un de la sainte Trinité est, après l'incarnation, Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu, nous disons qu'il y a en lui deux natures irradiant dans son unique hypostase, en laquelle il a manifesté, non pas apparemment, mais véritablement, dans tout le cours de son existence incarnée, et les miracles et les souffrances; la différence *naturelle* (de nature) dans cette unique hypostase se reconnaissant à ce fait que l'une et l'autre nature veut et opère ce qui lui est propre avec le concours de l'autre. De cette façon donc, nous proclamons et deux vouloirs et deux opérations naturelles concourant ensemble au salut du genre humain. Denzinger-Bannwart, n. 292. Cavallera, n. 744. Trad. du texte cité à CONSTANTINOPLE (*IIIe concile de*), t. III, col. 1268-1269.

On recourra à l'article CONSTANTINOPLE (*IIIe concile de*), t. III, col. 1266-1273, pour l'exposé du dogme défini en ce concile. Il suffit ici de faire observer comment la conclusion dogmatique : dualité d'opérations suit dualité de nature, nonobstant l'identité de la personne qui maintient la coordination des opérations divine et humaine, devient dogme elle-même par le fait de la proposition authentique de l'Église. On remarquera aussi que le principe rappelé par le concile après saint Cyrille d'Alexandrie relativement aux miracles et aux souffrances du Christ est fécond en conséquences, les théologiens les tireront plus tard pour expliquer la coexistence en Jésus-Christ de sentiments et de passions contraires. Voir plus loin, col. 1330.

11° Le *XVe concile de Tolède* (688) reprend, au sujet de la constitution interne du Christ, la formule : *duæ naturæ, tres substantiæ*, avec la défense de saint Julien. Un siècle plus tard, à propos de l'adoptianisme, le concile de Francfort (794) mettra en garde les évêques espagnols contre une formule susceptible d'interprétation erronée. Cf. HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 507-508. Denzinger-Bannwart, n. 294, 312; Cavallera, n. 747-749.

12° Désormais, les formules de foi subséquentes n'apporteront aucun progrès nouveau, aucune précision nouvelle, sauf sur trois points principaux qui vont être incessamment signalés. Cf. profession de foi de Léon III (809), Cavallera, n. 756; de saint Léon IX (1053), Denzinger-Bannwart, n. 344; Cavallera, n. 761; définition du IVe concile de Latran (1215), Denzinger, n. 429; Cavallera, n. 766; profession de foi de Michel Paléologue (1274), Denzinger, n. 462; Cavallera, n. 761; décret pour les Jacobites, concile de Florence (1438-1445), Denzinger, n. 708-710 ; Cavallera, n. 769-770; profession de foi imposée aux orientaux par Benoît XIV (1743), Denzinger, n. 1462, 1463, 1464; Cavallera, n. 745 fin. Voir dans Cavallera, divers autres documents de moindre importance : n. 692, Gélase, (492-496), *Traité des deux natures;* cf. Denzinger, n. 168; n. 700-701, Anastase II à Laurent de Lignido (497); n. 704, l'Église orientale au pape Symmaque, sur les formules *ex duabus* et *in duabus naturis* (512); n. 705, Jean II *ad senatores* (534), sur la formule : *Unus de Trinitate passus est;* cf. Denzinger-Bannwart, n. 201 et ici col. 595; n. 720, Pelage Ier (557), lettre à Childebert; n. 722, Grégoire le Grand; n. 746, S. Léon II (682), trois lettres : 1) à l'empereur Constantin; 2) aux évêques d'Espagne; 3) au roi d'Espagne, Ervige; n. 757-760, profession de foi de Nicéphore, patriarche de Constantinople, à Léon III.

12° Les trois points sur lesquels le dogme de Jésus-Christ accuse un progrès après le VIIe siècle sont les suivants :

1. Jésus-Christ, comme homme, n'est pas le Fils adoptif de Dieu. C'est toute la question de l'adoptianisme au VIIIe siècle. Voir ce mot, t. I, col. 403-413.

2. Jésus-Christ, dans l'unité de sa personne divine, forme un tout substantiel : l'union hypostatique n'est donc ni extrinsèque, ni accidentelle. C'est toute la question du néo-adoptianisme du XIIe siècle et des erreurs d'Abélard. Voir ABÉLARD *(articles condamnés par Innocent II)*, t. I, col. 43, sq.; ADOPTIANISME AU XIIe SIÈCLE, t. I, col. 413-418; HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 512-517 et les condamnations portées par Alexandre III, t. I, col. 416-417. Ici, le progrès dogmatique se continue au XIVe, XVIe et XVIIe siècles sur un triple objet. On voit s'éliminer et perdre toute probabilité théologique : l'opinion téméraire de Durand de saint Pourçain, selon laquelle Jésus-Christ, comme homme, en vertu des grâces conférées avec l'union hypostatique, serait aussi fils adoptif de Dieu; l'opinion fausse de Suarez, selon laquelle Jésus aurait, vis-à-vis de Dieu le Père, une double filiation naturelle; sur ces deux premiers points voir ADOPTIANISME (*Nouvelles controverses depuis le XIVe siècle*), t. I, col 418-421; l'opinion erronée de Hardouin et Berruyer, selon laquelle il y a en Jésus-Christ deux filiations naturelles, l'une existant dans la personne du Verbe, par rapport au Père, l'autre réalisée dans l'humanité de Jésus, par rapport à la Trinité tout entière. Sur ce dernier point, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 549-554.

3. Les décisions antiapollinaristes avaient établi que dans l'humanité de Jésus l'âme prise par le Verbe était non seulement principe vital, mais encore principe raisonnable. Le IVe concile de Constantinople en 870, avait, dans son onzième canon (8e grec), interdit la doctrine de la dipsychie dans l'homme. Voir t. III, col. 1299-1301. L'unité de l'âme humaine implique deux conséquences : l'information du corps humain par l'âme raisonnable et intellective; l'identité du principe intelligent et du principe vital dans l'homme.

La première conséquence a été authentiquement promulguée par le concile de Vienne (1312) comme une vérité de foi divine et catholique.

Nous confessons que le Fils unique de Dieu.. a pris dans le temps et dans le sein virginal [de Marie] pour les élever à l'unité de son hypostase et de sa personne, les parties de notre nature [humaine], unies ensemble, et par lesquelles, lui, existant en soi vrai Dieu, est devenu vrai homme, à savoir le corps passible et l'âme *intellective ou rationnelle informant vraiment par elle-même et essentiellement le corps même*. Denzinger-Bannwart, n. 480; Cavallera, n. 767.

Cette âme, forme du corps humain, est l'âme immortelle et numériquement multipliable et multipliée selon le nombre des corps auxquels elle se trouve unie. L'âme de Jésus-Christ lui appartient donc en propre et singulièrement. Ve concile de Latran, Denzinger-Bannwart, n. 738. Sur tous ces points, voir FORME DU CORPS HUMAIN, t. VI, col. 546-588.

La deuxième conséquence est déduite, comme une vérité théologiquement certaine, de la condamnation, par Pie IX, des erreurs de Gunther, Baltzer et Knoodt. Voir FORME DU CORPS HUMAIN, col. 559-561.

13° Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse signaler d'autres précisions dogmatiques : mais elles sont, rela-

tivement aux précédentes, d'importance moindre. On les a, d'ailleurs, déjà indiquées à l'article HYPOSTATIQUE (*Union*), et elles visent des erreurs récentes renouvelées des siècles passés. Ainsi, l'anathème du IIe concile de Nicée contre ceux qui ne reconnaissent pas à l'humanité du Christ une forme déterminée, Denzinger-Bannwart, n. 307, Cavallera, n. 750, est rappelé opportunément à l'occasion de l'ubiquisme des luthériens; cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 542-543 sq. Ainsi les condamnations du nestorianisme peuvent heureusement s'appliquer aux théories modernes d'union dynamique ou volontaire, conçues comme explication, de l'union hypostatique par Günther et Rosmini, *id.*, col. 554-558, *a fortiori* aux théories, destructives de toute unité substantielle dans le Christ, imaginées par les protestants libéraux, *id.*, col. 559-564. Sur les critiques radicaux, voir plus loin : *Jésus-Christ et la critique.*

IV. JÉSUS-CHRIST ET LA THÉOLOGIE. — Ce titre, par lui-même trop vague, a besoin d'être précisé. Nous entendons ici la théologie dans son sens strict : il s'agit de la science des conclusions plus ou moins éloignées que la raison peut déduire du dogme. Le dogme est contenu formellement, soit explicitement soit implicitement dans la révélation; la théologie n'est que virtuellement renfermée dans la révélation. Pour l'en faire sortir, il faut faire appel au secours d'un raisonnement. La théologie de Jésus-Christ s'efforce donc de mettre en relief les traits de la figure du Sauveur laissés dans l'ombre par les écrits inspirés, mais contenus cependant dans d'autres traits plus expressifs qu'ont retenus nos auteurs sacrés. Nous considérerons surtout les vérités théologiques les plus étroitement connexes au dogme sous les trois rubriques suivantes : I. Conclusions relatives à l'être même de Jésus-Christ. — II. Conclusions concernant les relations du Christ et du Père (col. 1332). — III. Le Christ considéré dans ses relations avec les hommes (col. 1345).

I. CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES RELATIVES A L'ÊTRE MÊME DE JÉSUS-CHRIST. — Ces conclusions se rapportent : 1° à la personne divine qui s'est incarnée en Jésus-Christ et, sur ce point, elles ont été suffisamment exposées soit à HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 518-519, soit surtout à INCARNATION, col. 1511-1523; 2° à la nature humaine, considérée dans son union au Verbe, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 519-521, ou par rapport aux perfectionnements qui doivent, en suite de l'union, rejaillir sur elle-même; c'est le point de vue qu'il nous faudra aborder ici; 3° à l'union même des deux natures : on n'a rien à ajouter, de ce chef, au long exposé déjà fait, HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 490-541; 4° aux formules à employer pour attriquer à Jésus-Christ, Dieu et Homme, les propriétés humaines et divines : c'est la communication des idiomes voir ce mot, t. VII, col. 595-602.

La sainte Écriture, surtout par la voix de saint Paul et de saint Jean, nous a laissé entrevoir les merveilles de la constitution et de la vie intime de l'Homme-Dieu. Plus d'une fois, les Pères ont rappelé ces enseignements et formulé leur propre doctrine. Mais c'est à la théologie catholique qu'il était réservé de préciser d'une façon définitive d'une part quelles perfections d'ordre naturel et surnaturel l'union hypostatique devait apporter soit au corps soit à l'âme du Sauveur, et, en conséquence, d'autre part, quels défauts, quelles faiblesses de la nature humaine sont encore, en Jésus-Christ, compatibles avec une telle perfection (col. 1327).

1. *PERFECTIONS NATURELLES ET SURNATURELLES DU CORPS ET DE L'AME DE JÉSUS-CHRIST.* — 1° *Le corps du Christ.* — Le Christ, avant sa résurrection, était à la fois « voyageur » et « compréhenseur ». Par son corps, il demeurait encore dans la voie; par l'âme, il était déjà au terme. Il ne faut donc pas songer à attribuer au corps du Christ, avant la résurrection, les qualités glorieuses que le rejaillissement naturel de la gloire de l'âme aurait dû y produire. Mais toutes les qualités nécessaires à l'intégrité et à la perfection substantielle de ce corps, Jésus les a très certainement possédées : on ne comprendrait pas que celui qui fut le chef-d'œuvre de l'Esprit Saint ait été privé d'une seule perfection physique possible au corps humain. Tous les théologiens le supposent implicitement, en parlant des défauts naturels compatibles avec la perfection de l'union hypostatique. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XIV, a. 4; les sententiaires, l. III, dist. XV, et nommément S. Bonaventure, a. 1, q. I, II; Richard de Middletown, q. II, III; Durand de Saint-Pourçain, q. I, cités par Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXII, sect. II, n. 2. De ce principe général, les théologiens déduisent deux conclusions. — 1. Il est certain, et Suarez, *loc. cit.*, n. 7, note l'opinion contraire comme téméraire, que le Christ n'a pu connaître, dans son corps, la maladie ou l'indisposition sous quelque forme que ce soit. On ne saurait, en effet, dans le corps de l'Homme-Dieu leur assigner une cause quelconque : malformation congénitale, intempérance, influences nocives de l'atmosphère ou des saisons. Suarez, *loc. cit.*, Stentrup, *De Verbo incarnato*, thèse LIX. — *b)* Il est plus probable que le corps du Christ et particulièrement son visage ont eu la beauté physique en partage. S'appuyant sur Is., LIII, 2, Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, l. III, c. I; *Stromat.*, l. III, c. XVII, *P. G.*, t. VIII, col. 558 sq., 1208; Tertullien, *De carne Christi*, c. IX, *P. L.*, t. II, col. 779, ont affirmé la laideur du Christ, thèse reprise par Michel Médina, S. J., *De recta in Deum fide*, l. II, c. VII et surtout François Vavasseur, S. J., *De forma Christi*, Paris, 1649. Petau, *De incarnatione*, l. X, c. V, n. 22, fait remarquer l'extrême faiblesse de cette base scripturaire : Isaïe, en effet, ne parle que du Christ souffrant au moment de sa passion et de sa mort. La thèse contraire a pour elle la plupart des Pères et des théologiens : on cite surtout saint Augustin, saint Jérôme, saint Chrysostome, saint Bernard. Voir la réfutation de Vavasseur dans Stentrup, *op. cit.*, thèses LX-LXI. Cf. Janssens, *Summa theologica*, t. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1901, *De speciosa forma corporis Christi*, appendice, p. 505-520. L'opinion de saint Thomas est nettement formulée dans son commentaire *In ps. XLIV*, n. 2, *Opera*, Parme, t. XIV, p. 320. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XV a. 2; Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXII, sect. II, n. 2-4; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXIV, n. 14; Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, l. IX, c. II, a. 5, concl. 3, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. IX. Cf. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 233; voir ci-dessus, col. 1153.

Au sujet de la formation du corps du Christ, les anciens scolastiques, abandonnant leur théorie de l'animation médiate, voir ANIMATION, t. I, col. 1305 sq. affirment que le corps du Christ a été formé et animé dans le premier instant de sa conception. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXXIII, a. 1, 2. Il est difficile, en effet, de ne pas en arriver à cette conclusion, si l'on accepte le dogme : *Qui conceptus est de Spiritu sancto.* Si Jésus n'avait pas été complet, parfait, comme homme, dès le premier instant de sa conception, on ne pourrait, en toute vérité, le dire conçu du Saint-Esprit. Voir les *Sententiaires*, l. III, dist. III. Mais cette dérogation aux lois de la nature s'explique avec beaucoup de difficultés (dans l'hypothèse de l'animation normalement médiate). Cf. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XI, sect. I, II. Dans l'hypothèse de l'animation immédiate, il n'y a aucune difficulté. Voir ANIMATION, col. 1319.

2° *L'Ame du Christ.* — Les théologiens n'ont rien pu ajouter aux données de l'évangile relativement aux perfections naturelles de l'âme du Christ. Voir col. 1156 sq. Ils se sont efforcés de synthétiser la doctrine catholique relativement à la science et à la sainteté de Jésus-Christ.

1. *Science humaine de Jésus-Christ.* — La question de la Science du Christ devant être traitée dans un article spécial, nous n'en rappellerons ici que les conclusions admises par les théologiens et nécessaires à l'intelligence des termes du problème relatif à la sainteté et à l'obéissance du Christ. La question de la science du Christ avait été agitée par les Pères, contre les ariens, à partir du IVe siècle, à cause de Marc., XIII, 32 et de Luc., II, 52. Voir col. 1259 sq.. Les principes de solution avaient été formulés par saint Jean Chrysostome, saint Augustin et plus tard Euloge, explicitement approuvé par saint Grégoire le Grand. Les scolastiques s'emparent de ces données traditionnelles et les systématisent. Le Verbe de Dieu a dû prendre, en s'incarnant, une humanité qui possédât toutes les perfections convenant à l'humanité, excepté celles qui seraient contraires à la fin de l'incarnation, par exemple la personnalité humaine, l'exemption de la souffrance et de la mort. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. V, a. 1-4. Il faut donc, en conséquence, distinguer en Jésus-Christ deux sciences, l'une qu'il possède comme Dieu et qui est infinie; l'autre qu'il possède comme homme et qui n'est que la perfection *due* à son intelligence humaine, q. IX, a. 1. Quelle est donc la perfection due à l'intelligence humaine du Christ?

a) Le Christ homme est à la fois au terme et dans la voie, q. XV, a. 10. Comme compréhenseur, il doit posséder la connaissance de *vision intuitive*. Il reçut donc la vision béatifique d'une façon plus parfaite que n'importe quelle créature, parce qu'uni plus intimement au Verbe lui-même, q. X, a. 4, et il la reçut dès sa conception. q. XXXIV, a. 4. Cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXV, sect I, n. 4. L'objet de la science que le Christ a ainsi possédée en raison de la vision intuitive n'est pas infini : l'intelligence humaine du Christ ne peut « comprendre » Dieu, qui est infini, parce qu'elle-même, étant une créature, est nécessairement finie. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. X, a. 1; Suarez, *op. cit.*, disp. XXVI. Le concile de Bâle (1435) a d'ailleurs censuré, dans un livre d'Augustin de Rome, la proposition suivante : *Anima Christi videt Deum tam clare et intense quantum clare et intense Deus videt seipsum.* Cf. Intuitive *(Vision)*, t. VII, col. 2381. Mais la science de Jésus s'étend très certainement, quant à son objet secondaire, voir Intuitive *(Vision)*, col. 2386, à tout ce qui intéresse l'incarnation. Or le Verbe incarné est le chef de tous les hommes et même des anges; il doit être le juge souverain de toutes les créatures responsables : il faut donc que la science bienheureuse qu'il possède en vertu de la vision intuitive s'étende à tout ce qui est, a été ou sera fait, dit ou même pensé par les créatures raisonnables et dans tous les temps. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. X, a. 2. D'un mot, les théologiens résument l'étendue de cet objet en disant que, par sa science bienheureuse, le Christ connaît tout ce que Dieu lui-même connaît par sa science de vision. Suarez, *loc. cit.*, sect. IV. Sur la science divine de vision, voir Science de Dieu. Ces conclusions, au moins théologiquement certaines, et quant à l'existence et quant à l'étendue de la science bienheureuse de l'âme du Christ, cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXIV, sect. I, ont été confirmées par le décret du Saint-Office du 7 juin 1918. Cavallera, *Thesaur.*, n. 778; Hugon, *Le décret du Saint-Office touchant la science de l'âme du Christ*, dans la *Revue thomiste*, avril-juin 1918, p. 105-110. — *b)* En dehors de cette science bienheureuse, en tous points surnaturelle, on doit accorder à l'âme du Christ, parce que cette âme est parvenue à l'état du terme, même dès le premier instant de son existence, la science propre aux âmes arrivées à ce terme. Cette science est la science essentiellement *infuse, per se infusa*, c'est-à-dire infuse en raison même de l'état de terme et du mode de connaissance qu'implique cet état. Sur ce mode de connaissance, qui se fait par conversion de l'intelligence aux espèces infuses, voir Angélologie d'après les Scolastiques, t. I, col. 1232-1235 et Hugon, *l'Etat des âmes séparées*, c. III-IV, dans *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité*, Paris, 1908, p. 230-253. La plupart des théologiens accordent au Christ cette science infuse *per se*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XI, et ses commentateurs. Il n'est pas même vraisemblable que les rares théologiens Scot, saint Bonaventure, quelques nominalistes, qu'on a coutume d'inscrire en faux contre l'opinion thomiste, aient en réalité accusé une vraie divergence avec saint Thomas, quant à la question de l'existence de la science infuse. Voir Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 263. Les divergences portent plutôt sur l'objet de cette science et son étendue. *Id.* n. 265. On trouvera dans Suarez, *op. cit.*, disp. XXVII-XXVIII, un bon exposé de la question. Faut-il aussi accorder au Christ une science infuse accidentellement, *per accidens infusa*, c'est-à-dire, immédiatement reçue de Dieu, mais se substituant purement et simplement à la science acquise encore inexistante et dont elle emprunte le mode de connaissance ? Saint Thomas ne l'accepte point, *Sum. theol*,. IIIa, q. IX, a. 4, ni les commentateurs thomistes. Voir aussi Vasquez, *De incarnatione*, disp. XLV, c. II. Suarez estime cette opinion probable, car le Christ n'a pu être inférieur à Adam, *op. cit.*, disp. XXX, sect. II, n. 1, 2 sq. De Lugo estime que cette connaissance accidentellement infuse a été confiée au Christ non dès le principe, puisqu'elle lui aurait été alors inutile, mais successivement au fur et à mesure des circonstances. *De incarnatione*, disp. XXI, sect. I. En tout cela, il n'y a rien que des conjectures plus ou moins probables, et l'existence même d'une science infuse dans l'âme de Jésus-Christ, considérée indépendamment de toutes les modalités théologiques, ne peut se déduire *avec certitude* du dogme de l'union hypostatique. Cf. Suarez, disp. XXV, sect. III, n. 3. — *c)* Enfin, le Christ, comme nous, a possédé la science *expérimentale* ou *acquise*, susceptible de vrai progrès, et par laquelle le Christ élaborait, selon les lois de l'intelligence humaine à l'état de voie, des données sensibles acquises par l'expérience, les idées représentatives du monde matériel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. IX, a. 4. Ainsi le Sauveur acquit la connaissance de tout ce qu'un homme de son époque pouvait expérimentalement apprendre, q. XII, a. 1; il l'acquit par ses propres efforts, sans le secours des hommes, *id.*, a. 3, ou des anges et très facilement, *id.*, a. 4. Saint Thomas avait nié la nécessité, dans l'âme du Christ, des espèces impresses formées au cours de l'expérience sensible par l'intellect agent, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIV, q. I, a. 3, q. V, ad 3; il l'admet pleinement dans la *Somme théologique*, *loc. cit.*, a. 2. D'ailleurs, la science acquise du Christ a toujours été conforme à ce que, vu les circonstances, il était convenable qu'il sût; nonobstant son développement progressif et continu, elle a donc toujours été, relativement à cette convenance, parfaite. L'existence de la science expérimentale dans le Christ est *théologiquement certaine.*

2. *La sainteté du Christ.* — Ce court aperçu sur la théologie de la science de l'âme du Christ sera développé à Science du Christ; mais il était nécessaire de le produire ici afin de nous permettre de mieux comprendre ce que fut la sainteté de l'âme du Christ. Nous avons déjà vu que cette sainteté est attestée par

les synoptiques, col. 1158, par saint Paul, col. 1235 et par saint Jean, col. 1243; qu'elle est proclamée par les Pères de l'Église, col. 1248, 1258, etc. Les théologiens scolastiques n'ignorent pas ces preuves positives et c'est sur elles qu'ils fondent la *certitude* de quelques-unes de leurs thèses, bien qu'il n'y ait, à leur sujet, aucune déclaration authentique de l'Église.

a) Le problème théologique de la sainteté de Jésus-Christ : sainteté substantielle incréée, sainteté accidentelle créée. — La sainteté qui comporte l'union, la conjonction avec Dieu, d'une façon ferme et stable, voir *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXI, a. 8, ne se trouve pas réalisée de la même façon dans les différents êtres qui en sont susceptibles. En Dieu, cette sainteté est essentielle: l'union est réalisée par l'identité, et la stabilité de l'union se confond avec l'acte pur. Dans l'ange ou dans l'homme, la sainteté, tout en affectant la substance de l'esprit, est accidentelle et résulte formellement de la grâce sanctifiante, principe créé qui les rend participants de la nature divine et capables d'opérer surnaturellement. Mais, en Jésus-Christ, en qui l'unité de personne renferme, unies en une conjonction étroite, la divinité et l'humanité, quel est le principe formel de la sainteté ? On le voit, il ne s'agit pas d'expliquer la sainteté essentielle au Verbe comme tel; ce point est étranger à la présente controverse. Mais on considère uniquement la sainteté humaine en Jésus-Christ, sainteté explicitement affirmée par l'Écriture, Luc., I, 35; Joa., X, 36; Act., III, 14, et qu'il faut absolument reconnaître en celui qui, étant le médiateur de Dieu et des hommes, I Tim., II, 5, doit communiquer à tous de la plénitude de sa sainteté. Joa., I, 16. Et on se demande si l'humanité du Christ a été sanctifiée par le seul fait de l'union hypostatique, d'une sainteté incréée, ou bien si la grâce habituelle, infuse et créée — que cette humanité a d'ailleurs très réellement possédée, — a été nécessaire à sa sanctification.

La controverse est proprement théologique et bien postérieure à saint Thomas qui ne l'a point envisagée directement. Et, en réalité, une simple remarque suffirait à mettre d'accord entre eux les théologiens. Si la sainteté n'était en Jésus qu'un principe des opérations surnaturelles de l'union à Dieu par la connaissance et par l'amour, on devrait affirmer qu'elle résulte nécessairement et uniquement de la grâce habituelle, infuse et créée. C'est à ce point de vue que certaines scotistes se sont placés pour affirmer une thèse peu acceptée des autres docteurs catholiques. Mais, en Jésus-Christ, la sainteté est, avant tout, un état, l'humanité du Sauveur étant indissolublement et substantiellement unie à la divinité. De même que cette union est substantiellement surnaturelle, voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 532, de même la sainteté qu'elle implique est une sainteté substantielle, logiquement antérieure à la sainteté des opérations surnaturelles issues de la grâce créée et des vertus qui en dérivent.

b) Sainteté substantielle incréée. — a. Problème principal. — L'union hypostatique est le plus parfait des dons que Dieu puisse faire à une créature : elle est une union qui dépasse toute autre union. HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 532-534. Toutefois, nous l'avons déjà fait observer, ce serait s'arrêter à une conception trop étroite que de considérer l'union hypostatique séparément de la vision béatifique, de la grâce sanctifiante, de la gloire qui en est le complément et le couronnement nécessaire. C'est pour s'être arrêté à cette trop subtile distinction que Durand de Saint-Pourçain et les scotistes en général ont nié la sainteté substantielle incréée de Notre-Seigneur. Durand de Saint-Pourçain s'arrêtant à l'hypothèse d'une nature humaine, dépourvue de grâce sanctifiante, mais unie hypostatiquement à la divinité, affirme que cette nature humaine, nonobstant l'union hypostatique, eût été faillible et aurait pu pécher. *In IV Sent.*, l. III, dist. XII, q. II, n. 7. D'autres théologiens, dans la même hypothèse, refusent au Christ la puissance de mériter. Pierre de la Palu, *id.*, dist. XIII, q. II; Didace Alvarez, *In IIIam partem Sum. theol.*, q. VII, a. 1, disp. XXXI, n. 18. Toute une école, à laquelle on voudrait rattacher saint Bonaventure, prétend que la grâce sanctifiante créée est nécessaire comme condition logiquement préalable à l'union hypostatique. Voir ce mot, col. 529. Toutes ces opinions, sous une forme ou sous une autre, proclament la nécessité de la grâce sanctifiante pour que le Christ puisse agir saintement. Nous avons indiqué tout à l'heure comment l'aspect de l'*opération* surnaturelle dans la sainteté du Christ justifie ces assertions.

Une seconde opinion, qui est à proprement parler celle de l'école scotiste, affirme que l'union hypostatique sanctifie l'humanité du Christ, non formellement, mais fondamentalement, en ce sens qu'elle est la source, la racine de la sainteté en Jésus. Elle n'est pas par elle-même la justice, mais elle produit nécessairement la grâce habituelle créée qui devient la forme même de la sanctification. Cf. Mastrius, *De incarnatione*, disp. II, q. I, n. 16; Henno, *id.*, disp. XIV, q. 1.

Les thomistes et, en général, la plupart des théologiens catholiques estiment que ce n'est pas assez dire. L'union hypostatique, d'après une troisième opinion, reçue de presque tous, sanctifie formellement, c'est-à-dire immédiatement, par elle-même, directement et non seulement par une exigence physique ou morale de la grâce habituelle, l'humanité de Jésus-Christ. Cette explication du terme *formellement* est ici nécessaire pour éliminer de notre esprit la conception d'une forme inhérente à l'âme de Jésus-Christ *(principium quo)*, par laquelle cette âme serait sanctifiée. Le principe de la sanctification substantielle du Christ est le Verbe lui-même uni immédiatement à l'humanité *(principium quod)*. Voir Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XII, dub. I, § 3, n. 16; Gonet, *De incarnatione*, disp. XI, a. 1, n. 8; Hugon, *De Verbo incarnato*, Paris, 1920, p. 144. Cette sanctification de l'humanité est comme un sacre, une onction qui fait du Christ-homme, même antérieurement à la possession de la grâce sanctifiante (antériorité purement logique) l'objet des complaisances de Dieu. Voir, dans l'école thomiste, Medina, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. VII, a. 1, dub. 2; Jean de S. Thomas, *De incarnatione*, disp. VIII, a. 1, concl. 1 et 2; Godoy, *id.*, disp. XXI, n. 4; Gonet, *id.*, disp. XI, a. 1; D. Soto, *In IV Sent.*, l. IV, disp. XIX, q. I, a. 2; *De natura et gratia*, l. III, c. VI; Billuart, *De incarnatione*, dissert. VIII, a. 1; en dehors de l'école thomiste, les plus grands théologiens de la compagnie de Jésus, unanimement, Suarez, *De incarnatione*, disp. XVIII, sect. I, n. 3; Grégoire de Valencia, *id.*, disp. I, q. VII, punct. 1; Vasquez, *id.*, disp. XLI, c. III; De Lugo, *id.*, disp. XVI, n, 2; et de nos jours, Hugon, *op. cit.*, q. V, a. 1; *Le mystère de l'incarnation*, Paris, 1913, IVe partie, c. I; Stentrup, *op. cit.*, th. LXXVII; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLI; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. XXII; Hurter, *Theologia dogmatica*, n. 584 sq., etc. Ces théologiens ne prétendent pas, pour autant, supprimer la nécessité de la grâce sanctifiante dans l'âme du Christ comme principe des opérations surnaturelles. La sainteté substantielle du Christ regarde l'état de l'humanité unie à la divinité et non directement ses opérations.

Ces explications données, il n'est point difficile de montrer comment l'opinion communément admise est fondée en autorité et en raison. En autorité tout d'abord. La sainte Écriture atteste que le Christ a reçu

une onction singulière entre toutes, et tellement exceptionnelle qu'il en a pris son nom, χριστός, l'*Oint*. II Cor., I, 21, 22; I Joa., II, 20, 27; cf. Ps. XLIV, 8; Is., LXI, 1; Luc., IV, 18; Act., IV, 27; X, 38. On pourrait à la rigueur entendre cette onction de la grâce sanctifiante, mais où serait alors la pleine signification des textes, qui comporte une différence radicale, essentielle entre l'onction de Jésus-Christ et l'onction des justes ? Les Pères expliquent que cette onction est la divinité elle-même s'unissant à l'humanité, soit qu'il s'agisse de la cause active de l'union hypostatique, par exemple S. Irénée, *Cont. Hæres.*, l. III, c. XVIII, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 924; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, l. XI, c. X, *P. G.*, t. LXXIV, col. 542 (on peut aussi entendre l'onction désignée dans ces textes de la grâce habituelle créée, cf. Franzelin, th. XLI, § 1, n. 2; Pesch, n. 283); soit surtout qu'il s'agisse du Verbe s'unissant immédiatement à l'homme, par ex. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXX, n. 21, *P. G.*, t. XXXVI, col. 131; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. III; *Orat. I de imag.*, fin, *P. G.*, t. XCIV, col. 990, 1249; S. Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. XXVI, *P. L.*, t. XLII, col. 1093-1094; S. Grégoire le Grand, *Epist.*, l. XI, LXVII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1208; etc. Voir les textes dans Pesch, n. 282-283; Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 210-211, et surtout Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. VII-IX, Stentrup, th. LXXXVII, part. II. Le concile de Francfort (785) contient également une déclaration expresse : *Christus* NATURA *unctus, non per gratiam, quia in illo plene fuit divinitas, Epist. ad episc. Hisp.*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 377. « De tous ces témoignages de la tradition se dégage une conclusion doctrinale dont il est utile de faire ressortir l'importance. Le Sauveur est oint par l'union hypostatique, par le don même de la personne du Verbe. Or, dans le langage sacré, « oint » et « christ » désignent celui qui est l'objet des complaisances divines, qui possède la vraie sainteté, cette justice intérieure, seule beauté qui plaît à Dieu. Telle est donc la portée de nos textes : les autres justes sont agréables au Seigneur, saints, par la consécration accidentelle de la grâce créée, le Christ, par la consécration substantielle de la divinité. Pour nos docteurs, en effet, la sainteté consiste dans l'union avec Dieu : les justes n'ont qu'une sainteté accidentelle, parce que leur union avec la divinité, reste toujours accidentelle et participée; le Christ, au contraire, parce qu'il est Dieu substantiellement, est saint d'une sainteté substantielle et infinie. » Hugon, *op. cit.*, p. 211-212. L'opinion de S. Thomas, favorable à la thèse communément admise, est bien exposée et discutée par les Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XII, dub. II, n. 6-9. On la déduit de *Sum. theol.*, III^a, q. VII, a. 1; q. XXII, a. 2; *Compendium theologiæ*, c. CCXIV; *In IV Sent.*, l. III, dist. XIII, q. I, a. 1, ad 5um; *De veritate*, q. XXIX, a. 1; *In Joannis evangelium*, c. I, lect. VIII, etc.

La raison théologique, ensuite, nous amène à la même conclusion : Sanctifier une âme, c'est l'unir à Dieu, le lui rendre agréable, la soustraire au péché, lui conférer la filiation divine au moins adoptive; la grâce sanctifiante fait tout cela, en nous rendant participant de la nature divine. Voir GRACE, t. VI, col. 1612-1615. Mais « l'union hypostatique fait tout cela et plus que tout cela. Elle rive l'humanité à Dieu par une étreinte si forte qu'il en résulte une seule personne. C'est l'être divin que le Christ reçoit et non plus une participation créée. En vertu de ce lien, Jésus mérite le titre d'enfant, bien mieux que tous les justes, par la grâce habituelle : il est le Fils propre de Dieu; la grâce ne fait que des fils adoptifs. Enfin l'union hypostatique exclut et le péché et la puissance même de pécher, car elle exige que toutes les actions appartiennent à la personne même du Verbe, selon le principe : *Actiones sunt suppositorum*. Le péché, dès lors, serait imputable au suppôt divin. Il répugne absolument que l'ombre du mal effleure cette humanité radieuse et immaculée que le Verbe vient gouverner. Ainsi, la grâce d'union est à elle seule un pouvoir éminent de sanctification, elle atteint toutes les profondeurs de sa nature humaine, les pénètre de cette onction joyeuse qui fait de Jésus le plus beau des enfants des hommes. » Hugon, *Marie, pleine de grâce*, Paris, 1921, p. 72-73. Cf. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 40e conférence; Schwalm, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1910, p. 60-65.

b. Problèmes subsidiaires. Sur cette vérité fondamentale et incontestable se sont greffés, grâce à la trop ingénieuse subtilité des théologiens, un certain nombre de problèmes purement scolastiques. Nous les allons énumérer brièvement, en indiquant les solutions diverses qui y ont été apportées. — α) Les premières discussions ont trait au principe propre de la sanctification substantielle increée du Christ, ce que les théologiens en appellent la « *raison formelle* ». Il s'agit ici du *principium quo;* voir ci-dessus. La question est posée à l'occasion des théologiens qui, comme Suarez, tout en admettant que l'union hypostatique est une union immédiate, « prétendent que la nature humaine ne peut être unie au Verbe sans y être disposée par un mode substantiel qui lui enlève son indifférence par rapport à l'union et soit le terme de l'action de la Trinité dans l'incarnation. » Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 530, et INCARNATION, col. 1524-1526. — α. Il n'y a pas de doute, disent la plupart des théologiens, que ce mode substantiel créé et fini, ne peut être le principe formel de la sanctification substantielle du Christ. C'est l'opinion des thomistes en général et particulièrement de Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. III, a. 1; de Gonet, *id.*, disp. XI, a. 2, n. 25; des Salmanticenses, *id.*, disp. XII, dub. II, § 1, n. 26; Billuart, *loc. cit.*, § 2, auxquels il faut ajouter Vasquez, *id.*, disp. XLI, c. IV; De Lugo, *id.*, disp. XVI, sect. II, n. 18; Becanus, *id.*, c. VIII, q. 1, contre Suarez, qui semble abandonner disput. LIII, sect. III, l'opinion commune qu'il avait cependant admise, disp. XVIII, sect. III. — β. Est-ce la personnalité propre du Verbe considérée comme virtuellement distincte de la divinité, qui serait cette raison formelle de la sanctification substantielle du Christ ? La plupart des thomistes, avec Gonet, *loc. cit.*, n. 28, les Salmanticenses, dub. III, § 1, n. 31; Godoy, *De Incarnatione*, disp. XXXI, § 5, n. 118, Billuart, *loc. cit.*, répondent négativement, et leur opinion est partagée par Vasquez, *op. cit.*, disp. XLI, c. IV. Par contre, Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, disp. VIII, a. 1, concl. 3; Grégoire de Valencia, *In III^{am} p. Sum. S. Thomæ*, q. VII, punct. 5; De Lugo, *op. cit.*, disp. XVI, sect. II, concl. 2, considèrent que la personnalité du Verbe, comme telle et dans ce qui la distingue de la divinité, est le principe même de la sanctification substantielle de l'humanité du Christ. Toutefois, De Lugo assurant que cette sanctification se fait par la divinité que contient la personnalité du Verbe, semble se rapprocher, de l'opinion thomiste qu'on va exposer. — γ. C'est, en réalité, la divinité comme telle, virtuellement distincte de la personnalité du Verbe, mais contenue en elle, qui est la raison formelle de cette sanctification substantielle. A part Jean de Saint-Thomas, les grands thomistes soutiennent cette doctrine, Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. IV; Gonet, *loc. cit.*, n. 31; Billuart, *loc. cit.* De Lugo, qui se rattache verbalement à l'opinion précédente, pourrait être compté parmi les partisans de cette opinion, la personnalité du Verbe n'étant pour lui que le moyen par lequel la divinité sanctifie substantiellement

l'humanité en Jésus-Christ. — β) La sanctification substantielle de l'humanité du Christ est-elle d'ordre physique ou moral ? S'est-elle produite par une simple influence morale de la divinité sur l'humanité, ou par une sorte de communication physique, la divinité s'unissant physiquement à l'humanité par mode de terme ? voir INCARNATION, col. 1519. L'influence purement morale est défendue par Suarez, disp. LIII, sect. III; Vasquez, dist. XLI, c. IV; Godoy, disp. XI, § 10, n. 243 et quelques autres. La communication physique est affirmée avec force par Jean de Saint-Thomas, disp. VIII, a. 1, et la plupart des thomistes; cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 55 sq. Les Salmanticenses adoptent une opinion moyenne, *loc. cit.*, dub. IV, § 3 : d'une part, certains effets de la sanctification substantielle s'expliquent suffisamment par la simple influence morale; d'autre part, certains effets supposent absolument la communication physique : c'est ainsi seulement qu'on peut s'expliquer comment l'humanité en Jésus-Christ est l'objet très spécial d'un amour particulier de Dieu, n. 57 sq. Mais l'humanité du Christ n'est pas pour autant aimée de Dieu comme la divinité qui la sanctifie, § 4, n. 67. — γ) La sanctification de l'humanité par la divinité doit elle être dite infinie ? Non, répond De Lugo, disp. XVI, sect. III, qui semble ici contredire saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. XLVIII, a. 2, ad 3, affirmant que l'humanité, « devenant la chair d'un Dieu, en retire une dignité infinie. » Cf. I^a, q. XXV, a. 6, ad 4. Cf. Pesch, n. 288. Les Salmanticenses, conséquents avec leurs solutions précédentes, admettent que la sanctification du Christ physiquement finie est infinie moralement, § 4, n. 66. On trouve une solution analogue dans Suarez, disp. XXII, sect. I, n. 13. Les thomistes, cependant, admettent généralement que la grâce d'union doit être dite *simpliciter infinita*. Cf. Hugon, *De Verbo incarnato*, p. 172. Stentrup, th. LXXVIII, déclare la sainteté substantielle du Christ *infinita in genere sanctificationis participatæ*, mais elle ne saurait être dite *simpliciter infinita*. Cf. Pesch, n. 286. Ce dernier auteur fait une remarque opportune, n. 287 : « bien que la sainteté [substantielle] concerne prochainement l'âme, *la chair du Christ est sanctifiée, elle aussi, par l'union hypostatique*. La chair du Christ, en effet, est spécialement consacrée à Dieu et en raison de cette union elle est digne d'une souveraine vénération, incapable d'aucune tache morale; elle a droit à la béatitude; elle est remplie de vertu sanctificatrice. » Cf. Suarez, disp. XVIII, sect. I, n. 12. Sur tous ces points, pour la partie positive, on consultera Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. V-IX.

c) Sainteté accidentelle créée. — La sainteté accidentelle créée de l'humanité du Christ comprend la grâce habituelle et son cortège inséparable, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit. On peut également se demander si Jésus, dans son humanité, a ressenti l'influence de la grâce actuelle et quel était l'objet de cette influence. — *a. La grâce habituelle créée.* — *α) Existence.* — Les théologiens appuient leur thèse de l'existence d'une grâce habituelle créée en Jésus-Christ: *Sur la sainte Écriture*, Is., XI, 2; cf. Matth., XII, 18; Joa., I, 32-33 : l'inhabitation du Saint-Esprit, la possession des dons de l'Esprit Saint supposent la grâce habituelle. Coloss., I, 18-19 où la plénitude signisignifie la grâce créée. Luc., I, 15; II, 40; Act., VI, 8; et encore Luc., II, 52; Joa., I, 14-17, où la grâce est attribuée explicitement à Jésus-Christ; — *sur la tradition :* non seulement les Pères reconnaissent la sainteté de Jésus-Christ, mais interprétant Joa., I, 14, ils entendent ce texte de la grâce créée. Cf. S. Ambroise, *De Spiritu sancto*, l. I, c. VIII, IX, *P. L.*, t. XVI, col. 755-759; S. Athanase, *Contra arianos*, orat. I, n. 46, *P. G.*, t. XXVI, col. 107; S. Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. XXVI, n. 4, *P. L.*, t. XLII, col. 1093; S. Jean Chrysostome, *In ps.* XLIV, n. 2, *P. G.*, t. LV, col. 186; S. Cyrille d'Alexandrie, *De Trinitate dial.*, VI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1018; S. Bernard, *Homil. IV super « Missus est »*, n. 5, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 82. On lira surtout le commentaire de saint Jérôme, *In Is.*, l. IV, c. XI, *P. G.*, t. XXIV, col. 147 sq.; — *sur la raison théologique.* Cette raison, d'après saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. VII, a. 1 est triple. — A un double titre personnel, Jésus doit posséder la grâce sanctifiante créée. Tout d'abord la sainteté substantielle de la grâce d'union ne serait pas complète si elle n'impliquait pas, comme son couronnement, la sainteté accidentelle de la grâce habituelle. La grâce d'union ne supprime pas la distinction des deux natures. Or la nature humaine, sans la grâce sanctifiante, n'est pas encore « déiforme »; il faut qu'elle participe à la *nature* divine par la grâce habituelle Et à ce sujet, il faut observer, avec le cardinal Billot, *loc. cit.*, ad 1um, que l'effet formel de la grâce sanctifiante n'est pas de conférer la filiation adoptive, mais de rendre l'âme participante à la nature divine, ce qui implique, dans les êtres qui en sont capables, la filiation adoptive. Or, en Jésus-Christ homme, cette filiation est impossible. Voir t. I, col. 409. — De plus, la nature humaine du Christ doit produire « connaturellement » des actes surnaturels; or, sans la grâce habituelle, le Christ n'aurait pas possédé le principe « connaturel » des opérations surnaturelles, le deuxième argument se présente, sous la plume des théologiens, sous deux autres aspects. Le Christ a dû mériter *de condigno;* voir plus loin, col. 1325. Or le mérite était impossible, tout au moins d'après les lois ordinaires de la providence *(de potentia ordinata*, disent les théologiens) sans la grâce sanctifiante. Cf. Gonet, disp. XII, a. 2, § 1, n. 36-37. L'autre aspect est fourni par saint Thomas lui-même, ad 2um: l'homme qu'est Jésus-Christ est le Fils naturel de Dieu et comme tel doit avoir en partage l'héritage divin, c'est-à-dire la jouissance du bien infini qui est Dieu lui-même. Mais pour arriver à cette jouissance, vision béatifique et ses conséquences, la grâce habituelle est nécessaire, comme le dit l'angélique docteur, *De veritate*, q. XXIX, a. 1. Enfin, à un titre qui nous est commun avec lui, Notre Sauveur devait, comme Sauveur, être constitué dans son humanité tel que l'exigeait l'ordre de notre salut. « Jésus est le chef du genre humain, le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes. Comme la tête doit posséder des énergies propres pour imprimer aux membres le mouvement et l'activité, ainsi faut-il que le Christ porte en lui-même et au suprême degré cette vie intense du surnaturel qu'il vient donner aux autres : *ut vitam habeant et abundantius habeant.* Joa., X, 10. » Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 217. Seul parmi les théologiens de marque, Vasquez rejette la première des trois raisons théologiques apportées pour justifier l'existence en Jésus de la grâce habituelle, *De incarnatione*, disp. XLI, c. I, IV-V. Voir, pour l'ensemble de la thèse catholique, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, q. VII, a. 1 et les commentateurs; notamment Gonet, disp. XII, surtout a. 2; Salmanticenses, disp. XIII, dub. I; Suarez, disp. XVIII, sect. I, et, parmi les auteurs plus récents ou contemporains, Stentrup, *De Verbo incarnato*, part. I, th. LXXX; Franzelin, *id.*, th. XLI; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. XXIII; Billot, *id.*, th. XVI; Hugon, *id.*, q. V, a. 2; Monsabré, conférence citée.

β) *Certitude de l'existence d'une grâce créée dans l'âme de Jésus-Christ.* — Pierre de la Palu, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIII, q. II, rapporte que certains théologiens de son époque (XIVe siècle) estimaient inutile dans l'âme de Jésus-Christ la grâce sanctifiante créée, parce que la sanctification substantielle y rend superflu

cette sanctification accidentelle. Nous avons vu que la raison est mauvaise. Aussi tous les commentateurs de saint Thomas et tous les théologiens en général proposent la doctrine contraire au moins comme une doctrine théologiquement certaine. Suarez veut qu'elle soit de foi, disp. XVIII, sect. II, n. 5. Mais on considère plus communément que la thèse des théologiens catholiques est théologiquement certaine ou, au plus, proche de la foi. Voir les Salmanticenses, disp. XIII, dub. I, n. 8; Mastrius, *De incarnatione*, disp. II, q. I, n. 1; D. Alvarez, *In III^am p. Sum. S. Thomæ*, q. VII, a. 1, n. 3, immédiatement avant la disp. XXXI. Ces théologiens considèrent la thèse opposée non seulement comme improbable, mais comme erronée. Vasquez, disp. XLI, c. I, n. 1 et De Lugo, disp. XVI, sect. V, n. 91, tout en admettant la certitude de la doctrine communément admise, se refusent à noter d'erreur l'opinion contraire. Au fond, la note de certitude théologique avec, pour l'opinion contraire, celle d'erreur théologique, représente la véritable norme. La thèse de l'existence d'une grâce créée en Jésus-Christ n'est pas si explicitement contenue dans l'Écriture et la tradition qu'elle n'ait besoin, pour être démontrée, d'un certain raisonnement. Aucune définition de l'Église ne la vient corroborer, et la déduction légitime qu'on peut tirer, en sa faveur, de la condamnation, par le concile de Sens, de la 11e proposition d'Abélard, ne saurait lui conférer la certitude de la foi. Denzinger-Bannwart, n. 378.

γ) *Connexion entre la grâce d'union et la grâce habituelle créée, dans le Christ.* — La grâce habituelle ne saurait être conçue, dans l'âme du Christ, comme une disposition à la grâce d'union. Voir HYPOSTATIQUE *(Union)*, col. 529. Elle en est plutôt l'effet et la résultante; cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CCXIV. L'union exige la grâce sanctifiante, et, en ce sens, on peut appeler cette dernière une *propriété naturelle* de l'union hypostatique. Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. VII, a. 13, ad 3um. Toutefois la presque totalité des théologiens catholiques est d'accord pour affirmer que la grâce sanctifiante suit la grâce d'union, non pas comme une propriété *physique* qui en découlerait, mais comme une conséquence *morale* exigée par sa souveraine convenance. » Dieu produit donc, dans l'âme du Christ, la grâce sanctifiante créée par une action que nous pouvons légitimement distinguer de l'action unitive. Quelle proportion physique et nécessaire établir entre l'union hypostatique et la grâce sanctifiante ? Il ne s'agit donc, entre l'une et l'autre grâce, que d'une connexion morale. Voir sur ce point les Salmanticenses, disp. XIII, dub. II, n. 28 sq.; Jean de S. Thomas, disp. IX, a. 3, n. 7; Gonet, disp. XII, a. 1, n. 23 et, en dehors de l'école thomiste, Suarez disp. XVIII, sect. III, n. 5; Vasquez, disp. XLI, cap. ult., n. 29; De Lugo, disp. XVI, sect. V, n. 100, etc. Remarquons toutefois que la nécessité morale de la grâce sanctifiante dans l'âme du Christ s'entend par rapport à la grâce d'union. Dans le Christ, comme en nous, la grâce sanctifiante est physiquement nécessaire pour les opérations surnaturelles et pour la « déiformité » de l'âme.

δ) *Plénitude de la grâce habituelle dans le Christ.* — Cf. S. Thomas, III^a, q. VII, a. 9-13. Une remarque préalable est nécessaire qui doit nous mettre en garde contre l'interprétation de Cajétan. Tout ce qui va être affirmé de la plénitude et de l'infinité de la grâce habituelle dans le Christ s'entend de la grâce *possible dans l'ordre présent* de la divine Providence. Il est évident, en effet, que dans un ordre différent, mais inexistant, « la puissance divine *pourrait réaliser* quelque chose de plus grand et de meilleur que la grâce habituelle du Christ. » S. Thomas, a. 12, ad 2um. L'union hypostatique est ce qu'il y a de meilleur et de plus parfait, eu égard à tous les ordres possibles; la grâce habituelle du Christ est, dans l'ordre présent, possédée par le Christ dans une plénitude qui atteint la perfection qu'il était impossible à Dieu, dans cet ordre, de dépasser. C'est dans ce sens que nous affirmons que :

α. Le Christ a possédé la grâce habituelle dans une *plénitude* à la fois d'*extension* et d'*intensité*. La plénitude de grâce est affirmée dans Joa., I, 14-16 par saint Paul. Eph., IV, 13 (πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ); cf. Col., I, 18-19; II, 9-10. L'intensité de la grâce marque sa perfection essentielle; son extension marque les effets auxquels elle peut atteindre. Or le Christ a eu la plénitude de la grâce sous les deux rapports. Sa grâce a été la plus parfaite qu'on puisse concevoir; elle a produit en lui et en ceux qui devaient « recevoir de sa plénitude », tous les effets qu'on était en droit d'en attendre. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 10, parmi les commentateurs, Gonet, disp. XIII, a. 2, § 1; Billuart, dissert. VIII, a. 5; Suarez, disp. XXII, sect. II, et, chez les contemporains, Janssens, *De Deo-Homine*, t. I, p. 361 et Hugon, *De Verbo incarnato*, p. 168; *Le mystère de l'Incarnation*, p. 219 sq. — β. Le Christ seul a possédé de la grâce la plénitude *absolue* ou *formelle;* les saints, auxquels l'Écriture attribue une plénitude de grâce (la sainte Vierge, Luc., I, 28; Étienne, Act., VI, 8; Barnabé, Act., XI, 24), n'ont possédé qu'une plénitude *relative* ou *subjective*, celle qui était exigée par leur condition, leur état ou leur vocation, celle à laquelle fait allusion saint Paul, Eph., IV, 7. — γ. Dans son commentaire sur Joa., I, 16, saint Thomas, lect x, n. 1, distingue, sous un autre aspect, une triple plénitude de la grâce. La plénitude de *suffisance* est celle qui est accordée à tous les justes en vue d'agir surnaturellement et de faire leur salut. La plénitude de *rejaillissement (redundantiæ)* est celle qui se déverse sur les autres : la plénitude de grâce accordée à la sainte Vierge est de ce genre, puisque de Marie, par Jésus, nous est venue la grâce du salut, et que la Mère du Christ peut être en toute vérité saluée comme la Mère de la divine grâce. A plus forte raison ce rejaillissement de la plénitude de la grâce existe dans le Christ par rapport aux membres de son corps mystique et, en général à tous les hommes. La plénitude d'*efficience*, d'*excellence*, appartient à Jésus-Christ seul; seul, en effet, il a déversé sur les hommes la grâce qu'il possédait en lui et dont il était l'auteur.

ε) *Infinité de la grâce habituelle dans le Christ.* C'est le corollaire de tout ce qui précède. — α. La grâce d'union, étant infinie, communique aux actions et, en général, aux propriétés de la personne de l'Homme-Dieu une dignité et une valeur infinie. A ce titre la grâce habituelle dans le Christ possède une *infinité* d'*ordre moral*. Cf. Salmanticenses, disp. XV, dub. unic., n. 2; Gonet, disp. XIII, a. 1, § 1, n. 12; Hugon, *De Verbo incarnato*, p. 172; *Le mystère de l'Incarnation*, p. 222. — β. Si l'on considère la grâce du Christ dans son être physique, elle est finie aussi bien que le sujet qui la reçoit. Cf. S. Thomas, III^a, q. V, a. 11; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 6; Gonet, *loc. cit.*, n. 1. γ. Si enfin on la considère comme grâce, on peut la dire infinie, en ce sens qu'elle n'est pas limitée, possédant « toutes les perfections qui appartiennent à l'essence de la grâce. ... la grâce ayant été accordée à l'âme du Christ comme au principe universel de toutes les grâces que devait obtenir la nature humaine; comme si nous disions que la lumière du soleil est infinie, non selon son être, mais selon la nature de sa lumière, parce qu'il a tout ce qui peut appartenir à l'essence de la lumière. » S. Thomas *loc. cit.*. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 9. Quoi qu'il en soit de l'exemple de la lumière du soleil, ce troisième aspect de l'infinité de la grâce habituelle du Christ mérite de retenir notre attention, car, à son sujet, le cardinal Billot, se deman-

dant s'il ne conviendrait pas d'abandonner une thèse communément reçue dans l'école thomiste, insinue une explication nouvelle, fort intéressante, de l'infinité de la grâce du Christ. *De Verbo incarnato*, th. XVII, § 2.

On n'avait guère mis en discussion, jusqu'ici, l'identité *spécifique* de la grâce habituelle concédée au Christ et de la grâce habituelle donnée aux hommes ou aux anges. Cf. Salmanticenses, disp. XIII, dub. I, § 3; Suarez, disp. XVIII, sect. II, n. 8; Gonet, disp. XII, a. 1, § 3, n. 27. Et cette position des théologiens était conséquente à leur thèse plus générale affirmant l'impossibilité de distinguer plusieurs espèces de grâce sanctifiante. Salmanticenses, tr. XIV, *De gratia*, disp. IV, dub. VIII; Jean de S .Thomas, *De gratia*, disp. XXIV, a. 1; Suarez, *De gratia*, l. VIII, c. III, n. 10; cf. Gonet, *De gratia*, disp. II, a. 4, § 3, coroll. 3; Hugon, *De Angelis et de gratia*, Paris, 1920, p. 327. Cette thèse générale, communément admise, a été cependant révoquée en doute par Granados, S. J., *In III*am *p. Sum. S. Thomæ*, controv. VIII, tr. IV, disp. IV; Ripalda, *De ente supernaturali*, l. I, disp. XXIII, sect. XIV. Dans les éditions plus récentes de son *De Verbo incarnato*, le cardinal Billot pose la question de la diversité spécifique de la grâce habituelle du Christ, en vue d'expliquer plus pleinement l'infinité de cette grâce, par rapport à celle des hommes et des anges. Si en effet il n'y a qu'une différence de *degré* entre la grâce du Christ et la grâce des anges et des hommes, même prise cumulativement, la grâce du Christ n'aura pas, par *nature* et en *droit*, la plénitude parfaite qui lui convient; elle ne la possédera qu'en *fait* et pour ainsi dire *accidentellement*, en suite des décrets de la divine Providence limitant à tel degré déterminé, dans l'ordre actuel des choses, les grâces des hommes et des anges. Supposons, au contraire, que la grâce du Christ soit d'une nature suréminente, elle dominera essentiellement et en droit, la grâce des hommes et des anges. Et le savant théologien en appelle à l'autorité de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 11, ad 3um et *De veritate*, q. XXIX, a. 3, ad 5um. Sur la plénitude de la grâce du Christ par rapport à la grâce des anges et des hommes pris collectivement, voir Gonet, *De incarnatione*, disp. XIII, a. 2.

ς) *Deux corollaires.* — α. *La grâce habituelle a été infusée au Christ dès le premier instant de sa conception, et elle est inamissible.* — Cette vérité est supposée dans Luc., I, 35 *(quod nascetur ex te sanctum)*. Puisque l'union hypostatique exige moralement comme conséquence la présence de la grâce sanctifiante dans l'âme du Christ, cette grâce existera en Jésus-Christ comme la grâce d'union, c'est-à-dire, dès le premier instant de sa conception, et partagera la condition d'inamissibilité propre à l'union hypostatique. Voir t. VII, col. 534, 536. Cette vérité est admise communément; voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 1 et 13; q. XXXIV, a. 1 et 4; *In IV Sent*., l. III, dist. XIII, q. I, a. 2; sol. 3; *De veritate*, q. XXIX, a. 8, et les commentateurs : Salmanticenses, disp. XIII, dub. I, § 4; Gonet, disp. XII, a. 1, § 3, n. 20-22; Suarez, disp. XVIII, sect. III, n. 1 2, et les manuels récents déjà cités. Sur cette question fondamentale, quelques théologiens greffent un problème accessoire : dès le premier instant de sa conception, le Christ, s'est-il disposé par un acte libre de sa volonté à l'infusion de la grâce ? On sait que ce mouvement de la volonté est requis chez les adultes à qui la grâce sanctifiante est infusée et ne se distingue de l'infusion même de la grâce que d'une priorité logique; bien plus il est produit par la grâce sanctifiante elle-même, considérée comme grâce *opérante*. Voir Grace, t. VI, col. 1631-1633. On sait que les anges ont été sanctifiés de cette manière dans le premier instant de leur voie. Pourquoi n'accepterait-on pas la même psychologie surnaturelle dans l'âme du Christ ? Saint Thomas l'accepte explicitement, IIIa, q. XXXIV, a. 3 et les meilleurs commentateurs se rallient à cette opinion : Gonet, disp. XII, a. 1, n. 26; Salmanticenses, disp. XIII, n. 43. L'opinion contraire est cependant défendue par Bañez, *In I*am *p. Sum. S. Thom.*, q. LXII, a. 3, dub. II, ad 4, et quelques autres.

β *La grâce habituelle du Christ n'est pas susceptible d'accroissement.* — La question ne se pose pas pour la grâce d'union, qui est immuable comme la divinité. Il ne s'agit ici que de la réalité de la grâce créée. Nous avons fait observer plus haut, voir col. 1281, que la plénitude de la grâce du Christ s'entendait dans l'*ordre actuel* de la divine Providence. Il est donc facile de comprendre le sens de notre affirmation. Ajoutons que, dès le premier instant de sa conception, le Christ fut, dans son âme, « compréhenseur » parfait. Or, l'âme ainsi parvenue à son terme par la vision intuitive n'est plus susceptible de progrès et de perfectionnement dans la grâce qu'elle possède et les opérations qui en dérivent. Voir Intuitive (*Vision*), t. VII, col. 2389-2391 et Gloire t. VI, col. 1415. Cf. S. Thomas, IIIa, q. VII, a. 12. Cette conclusion, ainsi formulée, est théologiquement certaine

Sur cette conclusion ferme se greffe une controverse d'école. Dans une hypothèse différente de l'ordre actuel, mais que Dieu pourrait réaliser, s'il voulait faire appel à sa puissance *absolue*, une grâce supérieure à celle qu'a possédée le Christ serait-elle possible ? Non, répondent de grands théologiens, tels que Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain et quelques thomistes, dont le plus connu est Cajétan. Mais la plupart des théologiens de l'école de saint Thomas et de la Compagnie de Jésus affirment que si une grâce habituelle plus parfaite que celle du Christ est impossible dans l'ordre actuel, c'est-à-dire *de potentia Dei ordinata*, elle reste absolument et métaphysiquement possible *de potentia absoluta*. Voir dans les Salmanticenses, disp. XV, dub. unic., § 3, n. 11, les références, et pour l'exposé de la controverse, Schwalm, *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 90-98.

La position adoptée par les scolastiques les oblige à expliquer, en conformité avec leurs principes, le texte de Luc., II, 51: *Et Jesus proficiebat sapientia et ætate et* GRATIA *apud Deum et homines*. Les théologiens du moyen âge et des siècles postérieurs expliquent qu'il ne peut s'agir d'un progrès réel dans la sagesse et dans la grâce, mais d'un simple progrès dans leur manifestation extérieure. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. I, c. VI, *P. L.* t. CLXXVI, col. 384; cf. *Summa Sententiarum*, tract. I, c. XVI, col. 73; Pierre Lombard, *III Sententiarum*, dist. XIII; S. Thomas *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 12; Suarez, *In III*am *p. Sum. S. Thomæ*, q. XII, a. 12, n. 4.

b. Les vertus surnaturelles dans l'âme du Christ. — α) *Doctrine générale.* — La grâce est inséparable des vertus et des dons du Saint-Esprit qui en sont le cortège nécessaire. Le Christ a donc tout naturellement possédé les vertus et il les a possédées dans un degré héroïque. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 2 et ad 2um; cf. a. 3 et 4. L'évangile l'atteste explicitement. Voir ci-dessus, col. 1158. Au point de vue strictement théologique, la doctrine générale touchant les vertus du Christ, peut se résumer en trois affirmations. — α. Le Christ a certainement possédé, dès l'instant de sa conception, et dans un degré éminent, les vertus *surnaturelles infuses*. Leur héroïcité toutefois s'est manifestée spécialement « dans les actes suprêmes de la passion rédemptrice, qui comblèrent la mesure des mérites et des satisfactions. » Hugon, *op. cit.*, p. 231. Cf. Gonet, disp. XII, a. 3, § 1; Salmanticenses, disp. XIV, dub. II. — β. Le Christ a possédé

également les vertus *morales naturelles* que les hommes doivent acquérir par la répétition des actes vertueux. Quelques théologiens, comme Lorca, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, disp. XXXVIII, n. 19 et plusieurs autres que cite Vasquez, disp. XLII, c. II, ont nié l'existence de vertus naturelles en Jésus, mais leur négation n'est pas probable. Cf. Gonet, disp. XII, a. 3, § 1, n. 63 sq.; Salmanticenses, disp. XIV, dub. I, § 1. Le parallélisme de la science acquise et des sciences infuses dans l'âme du Christ, voir ci-dessus, col. 1273, suggère la coexistence des vertus surnaturelles infuses et des vertus naturelles qui, chez les hommes, sont normalement acquises. La seule controverse possible porte sur ce point : le Christ a-t-il dû vraiment acquérir les vertus naturelles, où lui ont-elles été accidentellement infuses, comme la science en Adam ? Les thomistes, et les théologiens en général sont partagés sur ce point. D'excellents thomistes et de grands théologiens soutiennent la thèse de l'infusion *per accidens :* Jésus-Christ a reçu de Dieu, dès sa conception, ces vertus naturelles parfaites, comme s'il les avait acquises par ses propres actes; il les exerça ensuite selon les circonstances : Medina, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. VII, a. 2; Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. VII, a. 3; D. Alvarez, O. P., *id.*, disp. XXXII; Gonet, disp. XII, a. 4, § 1 (qui qualifie son opinion de *verior* et *multo probabilior*); Billuart, dissert. VIII, a. 3; Suarez, *id.*, disp. XIX, sect. II. Vasquez, *id.*, disp. XLII, etc. Mais des théologiens d'aussi grande autorité prolongent le parallélisme entre la science acquise et les vertus morales naturelles jusqu'à dire que celles-ci, même dans le Christ, furent acquises par la répétition des actes. Les thomistes Nazario, Araujo, Cippullus, Cabrera, et surtout les Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XIV, dub. I, § 2; Grégoire de Valencia, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. VII, a. 2, punct. 3; De Lugo, *De incarnatione*, disp. XVI, sect. VII, n. 119, cf. disp. XXI, sect. I, etc. se rallient à cette deuxième opinion qui semble plus conforme à la réalité des choses. Parmi les auteurs récents, peu ont touché à cette controverse; Stentrup, *op. cit.*, th. LXXXI, part. 2, se rallie à la première opinion, en invoquant l'autorité de Suarez; Hugon, *De Verbo incarnato*, q. V, a. 3, n. 2 et *Le mystère de l'Incarnation*, p. 231, est du même avis; Pesch ne fait qu'une brève allusion aux vertus morales infuses *per accidens*, n. 295. — Le Christ a possédé les vertus surnaturelles et naturelles compatibles avec la perfection exigée par l'union hypostatique, et il les a possédées selon le mode de perfection exigée par l'état de compréhenseur. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 2-4; *In IV Sent.*, l. III, dist. XIII, q. I, a. 1; Salmanticenses, disp. XIV, dub. II, n. 29. Gonet, disp. XII, a. 3.

3) *Doctrines particulières.* — α. *La foi* n'a pu exister dans l'âme de Jésus-Christ. L'objet de la foi est l'invisible : donc la foi n'est pas possible pour un esprit qui, dès le premier instant, a connu, dans la vision intuitive, tout l'objet de la science de vision divine. Et cependant, sans avoir la foi, Jésus en gardait tout le mérite, à cause de sa libre obéissance. Voir plus loin, col. 1295 sq. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 3-4; Gonet, *loc. cit.*, n. 59; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 31; Billot, *De Verbo incarnato*, th. XVI, § 2; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 256; Hugon, *De Verbo incarnato*, q. V, a. 3, n. 3. — β. De même l'*espérance* n'a pu exister en l'âme de Jésus-Christ. « Son objet est la béatitude dans l'avenir, ni possédée, ni vue; car espère-t-on ce que l'on voit ? *Quod videt quis quid sperat* ? Rom., VIII. 24. Or, pour le Christ la béatitude n'est pas dans l'avenir, elle ne reste pas invisible : elle est vue, elle est possédée, inamissible, en Celui qui a joui, à son aurore, de la vision et de l'amour béatifiques. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 232. Voir les auteurs déjà cités. Toutefois le Christ ne possédait pas encore la gloire future de son corps. Il est vrai que cette gloire est simplement accidentelle. Voir GLOIRE, t. VI, col. 1401 sq. Il pouvait donc attendre, désirer cette gloire du corps, bien qu'il ne l'ignorât pas. Mais ces actes n'étaient pas des actes de la vertu théologique d'espérance, pas plus que l'attente de la résurrection ne constitue chez les élus un acte de cette vertu. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XVIII, a. 2, ad 4. Toutefois, le Christ devait mériter cette gloire et par conséquent son attente de la gloire accidentelle comporte une nuance particulière étrangère au désir des âmes bienheureuses. Désir des élus, attente du Christ procèdent, non de l'espérance, mais de la charité : la vertu, principe de la jouissance béatifique, faisant vouloir, aimer, attendre ce qui manque encore au bonheur consommé. Cf. S. Thomas, IIa-IIæ, q. XXV, a. 4; Gonet, *loc. cit.*, n. 62, et *De beatitudine*, disp. IV, a. 2; *De virtutibus theologicis*, disp. IX, a. 4; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 33-34; Hugon, *De Verbo incarnato*, *loc. cit.*, n. 3. — γ. En vertu des principes généraux exposés ci-dessus, il semble bien qu'on doive éliminer de Jésus, dans la vertu cardinale de justice, la vertu de *pénitence :* « Le Christ n'a pu pécher. Donc la matière de la vertu de pénitence fait défaut en lui aussi bien en acte qu'en puissance. » S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XIV, q. I, a. 3, qu. 1. C'est là l'opinion communément reçue chez les thomistes, voir Gonet, disp. XII, a. 3, § 1, n. 58; Salmanticenses, disp. XIV, du b. II, n. 36; Jean de Saint-Thomas, disp. VIII, a. 4, n. 15; et même ailleurs, voir Vasquez, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. VII, a. 4. Suarez affirme que le Christ, sans avoir jamais pu effectivement faire un *acte* de pénitence, a possédé la *vertu* de pénitence, parce qu'il eût été prêt à détester le péché si, par impossible, il eût pu le commettre. Disp. XIX, sect. I, n. 2. Les scotistes pensent généralement que le Christ, capable de satisfaire pour les péchés des autres, a été aussi capable de pénitence à leur endroit, et qu'en conséquence, à ce point de vue, il a possédé la vertu de pénitence, et cela d'une manière très élevée et suréminente. Cf. Janssens, *De Deo-Homine*, t. I, p. 344-345. Il faut noter que l'Église a proscrit l'invocation au Cœur de Jésus pénitent. CŒUR SACRÉ DE JÉSUS *(Dévotion au)*, t. III, col. 345. Voir Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 234-234. — δ. Quant aux autres vertus cardinales, aucune ne doit être exclue, aucune, dans toute l'étendue de son objet, ne s'oppo-sant à la perfection souveraine du Christ. Si l'une ou l'autre d'entre elles suppose ou implique un défaut, une imperfection incompatible avec la sainteté parfaite, ce n'est que parce que cette vertu est considérée dans un état encore imparfait ou par rapport à un de ses actes particuliers. Ainsi la tempérance, la continence, considérée dans le commun des hommes, suppose les appétits désordonnés les rébellions honteuses de la chair. En Jésus, jamais n'exista le foyer de concupiscence : il est l'idéale chasteté, et, par conséquent, la continence en Jésus ne put exister que comme elle existe dans les corps glorifiés, ayant un tout autre objet que dans cette vie. On consultera, sur ce sujet, les auteurs relativement à la permanence des vertus dans l'autre vie. Voir VERTUS. D'une manière générale, l'assertion suivante de S. Thomas, *In IV Sent.* l. III, dist. XIX, q. I, a. 2, ad 2um, exprime bien la vérité qu'il importe de retenir présentement : « Les vertus morales ne conviennent pas au Christ quant à certains usages qui existent en nous, par exemple lorsqu'il s'agit de dompter par elles les passions de la concupiscence de la chair contre l'esprit, passions qui n'existaient pas dans le Christ. Quant aux autres usages, appropriés à l'état des élus, ces vertus existèrent pleinement dans le Christ, elles existèrent aussi

quant à certains usages de l'état présent, ceux qui ne dérogeaient pas à sa dignité, le Christ étant à la fois « voyageur » et « compréhenseur ».

c. Les dons du Saint-Esprit dans l'âme de Jésus-Christ. — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIᵃ, q. VII, a. 5. Sur les dons du Saint-Esprit, voir t. IV, col. 1728 sq. — α) *Existence.* — L'existence des dons du Saint-Esprit dans l'âme de Jésus-Christ, abstraction faite de la théorie de leur distinction entre eux et de leurs rapports avec les vertus, est une vérité de foi, tant elle est explicitement affirmée dans l'Écriture sainte et proposée pr l'enseignement ordinaire de l'Église. Isaïe, XI, 2, 3 nous montre les dons de l'Esprit reposant sur le juste et Luc, IV, 1 nous déclare Jésus *plein* de l'Esprit Saint. Cf. Marc., I, 1; Matth., IV, 1; Luc., X, 21; Joa., I, 14, etc. La raison théologique démontre facilement l'existence des dons du Saint-Esprit dans l'âme du Christ. On conçoit en effet les dons du Saint-Esprit comme des dispositions surnaturelles à recevoir docilement les suggestions et les mouvements du Saint-Esprit. Par eux, le juste est conduit plus qu'il ne se conduit lui-même. Et c'est pour ce motif que les dons sont requis pour les actes sublimes et héroïques qui dépassent les perfections où peut arriver, la simple énergie humaine. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIV, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, Iᵃ-IIæ, q. LXVIII, a. 1. Or c'est précisément cette touche instinctive de l'Esprit, ces actes héroïques et sublimes qu'on remarque en Jésus, et d'une façon suréminente. Cf. Salmanticenses, *De incarnatione*, ad q. VII, a. 5, n. 2; Gonet, disp. XII, a. 5, n. 103-104.

β) *Les actes des dons du Saint-Esprit en Jésus-Christ.* — Durand de Saint-Pourçain, tout en confessant l'existence des dons eux-mêmes, nie que ces dons aient pu produire dans le Christ les actes qui leur correspondent, pas plus qu'il n'accepte que ces actes soient produits dans les âmes bienheureuses. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXIV, q. III. Cette thèse est rejetée par l'ensemble des théologiens comme téméraire et proche de l'erreur. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 3. Elle comporte, en effet, une véritable négation de la perfection du Christ, et une réelle contradition. Si le Christ a eu les dons, il a dû en produire les actes. « Par le don de *sagesse*, il a pu formuler des jugements certains sur les choses divines connues dans leurs raisons les plus profondes; par le don de *science*, il a formulé des jugements certains sur les choses d'expérience quotidienne, connues dans leurs raisons immédiates; par le don d'*intelligence*, il a très parfaitement pénétré les révélations divines; le don de *conseil* lui a dicté sa conduite en toutes espèces de circonstances et sans hésitation possible; le don de *force* a permis au Christ encore dans l'état de voir de braver la mort et de parfaire l'œuvre de notre rédemption; et, après la mort lui a donné la sécurité la plus absolue à l'endroit de tout danger. Par le don de *piété*, Jésus a eu un vrai sentiment d'amour, filial vis-à-vis de Dieu le Père, fraternel vis-à-vis des autres saints devenus les fils adoptifs de Dieu. Enfin, par le don de *crainte*, il a eu, vis-à-vis de Dieu, une souveraine révérence, ainsi qu'on va le déclarer. » Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 3. Cf. (Mgr) Fl. de la Villerabel, *Les dons du Saint-Esprit dans l'âme de Jésus*, Saint-Brieuc, 1916, p. 16-39. — γ) *Le don de crainte dans l'âme du Christ.* — Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIᵃ, q. VII, a. 6. La question spéciale de l'existence du don de crainte en Jésus-Christ s'est posée à l'occasion de la 11ᵉ proposition d'Abélard, voir ABÉLARD *(Articles condamnés)*, t. I, col. 45, condamnée par le concile de Sens (1140) et par Innocent II comme hérétique. Cf. Denzinger-Bannwart, n. 379. Le don de crainte existe en Jésus-Christ, « mais dégagé des imperfections qui l'accompagnent chez nous. La crainte comporte deux actes : trembler devant le châtiment que le souverain législateur inflige tôt ou tard pour le péché, et vénérer la suprême excellence de Dieu, cette force invincible devant laquelle s'inclinent les célestes Puissances, *tremunt potestates.* Jésus, même selon l'humanité, n'a pas à redouter la vengeance divine, parce qu'il est impeccable et ne peut jamais être séparé de Dieu; mais il est toujours dans un saint respect devant cette auguste majesté qui a pour se faire révérer un pouvoir infini. Et cela nous explique pourquoi Celui qui ne pouvait avoir la vertu de pénitence a pu posséder excellemment le don de crainte. Dans la pénitence, l'acte principal est la détestation du péché personnel, la satisfaction n'est que l'acte accessoire et accidentel; dans la crainte, l'acte principal est de révéler le Dieu terrible, redouter le châtiment pour la faute n'est que secondaire. Pas d'accessoire sans le principal et donc, pas de vertu de pénitence où manque le repentir pour le péché personnel; mais le principal peut se réaliser sans l'accessoire et ainsi le don de crainte subsiste encore dans l'âme qui est à l'abri du châtiment. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 238. Parmi les thomistes, Godoy, disp. XXV, § 3, Gonet, disp. XII, a. 5, n. 110, admettent dans le Christ un acte de crainte véritable devant le péché et le châtiment possibles pour la nature humaine considérée en soi. Cette conception est vivement combattue par les Salmanticenses, tract. VIII, disp. IV, dub. IV, n. 56. Suarez fait consister l'acte de crainte en Notre-Seigneur en un acte d'humilité devant Dieu joint à une certaine crainte révérentielle en face de l'infinie majesté. Par cette admixtion de crainte révérentielle, il semble se rapprocher de Godoy et de Gonet. Disp. XX, sect. II, n. 7-10.

d. La grâce actuelle dans l'âme du Christ. — S'il faut admettre, avec beaucoup de théologiens, que la grâce actuelle est nécessaire pour chaque acte surnaturel et méritoire, même dans l'âme déjà sanctifiée par la grâce habituelle et les vertus infuses, on doit conclure que l'âme de Jésus-Christ a reçu, elle aussi, d'une façon absolument constante et sans cesse renouvelée, ces grâces actuelles qui devaient mettre en activité ses énergies surnaturelles, vertus et dons. « L'union hypostatique, écrit le P. Hugon, garantissait ces secours à l'humanité assumée. Si notre contact accidentel avec le Christ nous vaut une influence continuelle du Rédempteur, une sève toujours renaissante, comme celle que les sarments reçoivent de la vigne, cf. *Conc. Trident.*, Sess. VI, c. XVI, que devait donc réaliser en cette âme l'union substantielle et indissoluble avec le Verbe, principe de toute vie ? Notre union par la grâce sanctifiante ne nous garantit avec certitude que les grâces suffisantes; la personne divine dans le Christ assurait à la volonté créée des secours toujours efficaces. Cette volonté sans doute, gardait le pouvoir radical de résister et demeurait entièrement libre sous l'action du Verbe; mais, en fait, la motion divine ne demeurait jamais vaine et la volonté, toujours parfaite, consentait infailliblement, quoique non nécessairement, à la grâce actuelle. » Le *mystère de l'incarnation*, p. 235.

Suarez étudie avec un soin extrême le rôle de la grâce actuelle en Jésus-Christ. Disp. XVIII, sect. IV. En premier lieu, il affirme que la grâce actuelle *adjuvante* a été nécessaire au Christ comme à nous pour produire des actes surnaturels, n. 2. En second lieu, la grâce *excitante* a été nécessaire au Christ, considéré en l'état de voie, pour produire des actes surnaturels : l'union hypostatique excluant ces sortes de grâces du Christ, considéré comme compréhenseur, ne saurait empêcher, dans l'âme de Jésus, une perfection connaturelle à l'état de voie, n. 3. Enfin, en troisième lieu, l'âme du Christ a eu besoin d'une grâce excitante et

adjuvante pour observer les commandements et éviter le mal. Bien que le Christ soit impeccable par suite de l'union hypostatique, c'est-à-dire *ab intrinseco*, il a dû également être rendu impeccable *ab extrinseco* par le moyen de grâces actuelles efficaces, qui sont, en vertu du premier aspect de l'impeccabilité, rendues pour ainsi dire nécessaire *ab intrinseco*, c'est-à-dire exigées par l'union hypostatique, n. 4-6.

Il semble plus simple de proposer, avec les théologiens qui n'acceptent pas la nécessité d'une grâce surnaturelle pour chaque acte méritoire de l'âme juste, une solution totalement différente. Ne comparons pas le Christ, compréhenseur, avec les hommes encore à l'état de voie, mais bien plutôt avec les élus. La communication de Dieu aux âmes des élus ne se fera pas seulement par la vision et par la jouissance béatifiques: il y aura des communications actuelles et renouvelées de l'esprit divin dans les âmes glorifiées. Voir Gloire, t. vi, col. 1421. L'âme de Jésus-Christ, parce qu'elle était plus intimement unie à la divinité, que ne le peuvent être les âmes saintes du paradis, devait recevoir de ces communications divines abondamment et d'une façon pour ainsi dire ininterrompue. C'est ainsi que le Christ « était conduit par l'Esprit ». Matth., iv, 1; qu'il « tressaillait dans l'Esprit Saint », Luc., x, 21, etc. La grâce actuelle compatible avec la perfection du Christ est donc le mouvement surnaturel reçu dans les dons du Saint-Esprit et auquel ces dons nous disposent. Cf. Billot, *De Verbo Incarnato*, th. xvi, § 2; *De virtutibus infusis*, th. vii.

d) Conséquence de la sainteté substantielle et accidentelle du Christ: l'impeccabilité. La sainteté comporte l'absence de péché, que les théologiens appellent l' « impeccance », c'est-à-dire le *fait* de ne point commettre de faute : dans l'état actuel de l'humanité appelée à une fin surnaturelle, et, à plus forte raison, dans l'âme du Christ, sanctifiée de la façon que nous avons dite, la sainteté est la cause de l'impeccance. Mais, dans le Christ, il semble qu'on doive affirmer plus encore : la sainteté substantielle a été cause non seulement d'impeccance, mais encore d'impeccabilité : le Christ non seulement n'a pas péché, mais n'a pas pu pécher; bien plus, à aucun titre, il n'a pu, dans son humanité sainte, subir la moindre souillure du péché. L'impeccance du Christ est une vérité de foi; l'impeccabilité est une conclusion théologiquement certaine admettant certaines variétés d'interprétation théologique. Certains auteurs appellent l'impeccance et l'impeccabilité du Christ sa « sainteté négative ». Cet aspect négatif de la sainteté de Jésus-Christ repose en réalité sur ce qu'il y a de plus positif dans cette sainteté, la sainteté substantielle de l'union hypostatique.

a. L'impeccance du Christ. — α) *Le fait de l'impeccance du Christ.* — La sainte Écriture l'affirme explicitement, soit par la bouche de Jésus lui-même, soit par les déclarations des auteurs inspirés. Joa., viii, 46; II Cor., v, 21; Heb., iv, 15; v, 26; I Pet., ii, 22; I Joa., iii, 5. Cf. Luc., i, 35. Voir col. 1158, 1229. Nous avons entendu pareillement les Pères proclamer d'un commun accord la sainteté parfaite de Jésus; voir col. 1260 sq. On trouvera les textes des Pères en abondance dans Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. ii; cf. Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 305. De telles affirmations excluent de l'âme de Jésus la souillure de tout péché, actuel ou originel. Déjà le 10e anathématisme de saint Cyrille, lu au concile d'Éphèse, s'exprimait ainsi : « Il n'avait pas besoin d'oblation pour lui-même, notre Pontife, qui a *ignoré totalement* le péché. Denzinger-Bannwart, n. 122. Le concile de Florence est plus explicite encore, *decr. pro Jacobitis* : « Le médiateur de Dieu et des hommes, Notre-Seigneur Jésus-Christ, a été conçu sans le péché, est né sans le péché, est mort sans péché », *sine peccato conceptus, natus et mortuus. Id.*, n. 711. La même formule se lisait dans le symbole du XIe concile de Tolède (675), Denzinger-Bannwart, n. 286. — β) *Les raisons de l'impeccance absolue.* — α. En ce qui concerne le péché *originel*, une double cause explique l'impeccance du Christ. Conçu par l'opération du Saint-Esprit, il n'a pu contracter la souillure originelle. A cette première raison, s'en ajoute une seconde, tirée de l'union hypostatique. Comme toutes les actions sont attribuées à la personne et qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne, la souillure originelle dans l'âme de Jésus rejaillirait sur la personne même du Fils de Dieu. Or la sainteté essentielle du Fils de Dieu, la sainteté substantielle du Verbe incarné s'opposent à ce qu'il en soit ainsi. — β. Cette dernière raison, tirée du fait de l'union hypostatique, vaut évidemment pour le péché *actuel*. Mais, de plus, saint Thomas ajoute une autre raison, tirée du triple but pour lequel le Christ a pris certains défauts de notre humanité. *Sum. theol.*, IIIa, q. xv, a. 1. Le Christ a pris nos défauts en vue de satisfaire pour nos péchés, de prouver ainsi la vérité de sa nature humaine, enfin de nous laisser l'exemple de ses vertus. Voir plus loin, col. 1327 sq. Or, le péché actuel, en Jésus-Christ, se serait opposé à cette triple fin ; il eût empêché la satisfaction; il eût affaibli la preuve de la vérité de la nature humaine en Jésus; il eût défiguré notre modèle. — γ) *Une objection contre l'impeccance du Christ.* — Les anciens auteurs réfutent longuement certaines objections, que le sens littéral des textes suffit seul à résoudre: II Cor., v, 21; Ps., xxi, 1; cf. Matth., xxvii, 46; ou encore notent certaines difficultés tirées de la circoncision ou du baptême de Jésus, lesquelles, en réalité, sont de nulle portée. La seule objection que retiennent aujourd'hui les adversaires de la thèse catholique est tirée de Matth., xix, 17; Marc., x, 18; Luc., xviii, 19. A un Israélite qui lui dit: « *Bon Maître*, que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ? », Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu *bon.* » *Il n'y a que Dieu seul qui soit bon* ». « Dans la pensée du Juif..., Jésus est un docteur de la Loi comme un autre. Il l'appelle « bon maître », ainsi qu'il l'eût fait, s'il se fût trouvé devant un docteur quelconque; car tant est grand son optimisme qu'il ne doute pas de l'excellence morale de ceux qui parlent ou agissent au nom de Dieu. Cette illusion qu'il a dans l'appréciation qu'il porte sur les autres hommes est encore celle qu'il a dans le jugement qu'il porte sur lui-même... Il semble bien que ce fut uniquement pour le faire réfléchir et pour le tirer de son illusion que Jésus lui dit équivalemment : « Tu me donnes le nom de bon; mais sais-tu bien ce que tu dis; ignores-tu que Dieu seul a le droit de réclamer ce titre ? » Jésus ne veut pas dire qu'il ne mérite pas le titre qui lui est décerné, il veut seulement amener son interlocuteur à apprécier la dignité de ce titre, afin de l'attribuer avec un plus grand discernement ». L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. i, p. 240-241.

Sur l'impeccance du Christ, voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. xv, a. 1 ; Gonet, *De incarnatione*, disp. XX, a. 1, § 1 ; Salmanticenses, *Id.*, disp. XXV, dub. 1, § 1 ; Billuart, *Id.*, dissert. XV, a. 1; Suarez, *Id.*, disp. XXXIII, sect. I, n. 1-2; et, parmi les auteurs récents, Janssens, *De Deo-Homine*, t. i, q. xv, a. 1, p. 522-525; Hugon, *De Verbo incarnato*, q. ix, n. 1-3; Tanquerey, *De Verbo incarnato*, c. iii, a. 2, n. 1081 ; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique: le Verbe incarné*, c. ii, § 2.

b. L'impeccabilité du Christ. — Tous les auteurs catholiques admettent l'impeccance du Christ. Mais, en cherchant le fondement ontologique et psychologique de cette prérogative, les mêmes auteurs affirment unanimement que l'impeccance en Jésus-Christ ne peut être expliquée complètement si l'on n'admet pas l'*impeccabilité* du Sauveur. Et cette affirmation

est considérée, dans l'enseignement catholique, comme une vérité théologiquement certaine. Toutefois cette impeccabilité du Sauveur n'est affirmée comme une thèse certaine que par rapport à l'ordre présent, *de potentia ordinata Dei* : « la controverse théologique reprend ses droits lorsqu'il s'agit de résoudre le problème purement scolastique si, de puissance absolue de Dieu, le Christ aurait pu pécher. » — α) *Conclusion théologiquement certaine : le Christ, dans l'ordre présent, possède l'impeccabilité.* — Sur l'impeccabilité, voir ce mot, t. vii, col. 1265 sq. — α. Une première explication de l'impeccance du Christ, renouvelée d'anciennes erreurs, refuse d'en chercher la cause plus haut que dans la liberté du Christ se déterminant, chaque fois qu'il l'a fallu, dans le sens du bien moral. C'est la thèse de Günther, *Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums*, Vienne, 1829, t. ii, p. 441 sq.; de Farrar, *The Life of Christ*, Londres, 1874, c. ix, et de quelques autres. Le Christ a été impeccable en ce sens que Dieu a prévu qu'il ne pécherait point; mais à cause du libre arbitre, il a fallu que le Christ, comme le premier Adam, fût sujet à la tentation et ait eu la possibilité de commettre le mal, bien qu'il ne l'ait jamais commis. Cette thèse est, à bon droit, réprouvée par l'ensemble des théologiens, comme téméraire et même erronée. En effet, même en apportant à la thèse de Günther, le secours des explications scolastiques touchant le concours divin et l'efficacité de la grâce, il n'en reste pas moins vrai que le fait de ne pas pécher, la confirmation en grâce, dus à ce concours et à cette grâce efficace (lesquels, on le sait, sauvegardent pleinement la liberté humaine) ne donnent point l'impeccabilité, parce qu'il n'enlèvent pas la puissance radicale de pécher. De là, si en Notre-Seigneur Jésus-Christ nous ne devons trouver, comme raison dernière de son impeccance, que le concours efficace de Dieu agissant sur la volonté libre, le Christ aurait encore possédé la liberté du bien et du mal, quoiqu'il n'en eût jamais usé. Il n'eût pas été impeccable. Or, l'impeccabilité lui est due, car, en vertu de la loi de communication des idiomes, il faudrait dire que Dieu lui-même peut, dans le Christ, commettre le péché. De plus combattant l'hérésie d'Arius et d'Apollinaire et, plus tard, celle des monothélites, les Pères, rejetant les assertions de tous ces hétérodoxes, affirment absolument que l'humanité du Christ, complète et parfaite, est néanmoins, en vertu de son union avec le Verbe, *totalement impeccable*. C'est donc parce qu'en réalité elle s'oppose à la doctrine commune des Pères que l'opinion de Günther et de Farrar est répréhensible. Voir les textes des Pères sur l'impeccabilité de Jésus-Christ dans les Salmanticenses, disp. XXV, dub. ii, n. 9-12; Suarez, disp. XXXIII, sect. ii, n. 4, et surtout Petau, *De incarnatione*, l. XI, c. x-xi. — β. Tous les catholiques admettent donc que non seulement le Christ n'a pas péché mais qu'il n'a pas pu pécher. Toutefois, de cette affirmation unanimement approuvée, deux explications divergentes sont apportées. — Pour Scot et son école, l'impeccabilité du Christ provient non pas de l'union hypostatique, mais simplement et à l'exclusion de l'union hypostatique, de la vision béatifique, laquelle, dans le Christ comme dans les élus, Impeccabilité, col. 1277, exclut la possibilité du péché. Scot, *In IV Sent.*, l. III, disp. xiii, q. i, ad 2; Mastrius, *De incarnatione*, disp. II, q. ii, n. 33; Durand de Saint-Pourçain, *In IV Sent.*, l. III, disp. xii, q. i, et, en général, les scotistes et les nominalistes. Cf. Gabriel Biel, *In IV Sent.*, l. III, dist. xii, q. i. Cette opinion, examinée sous le pontificat de Paul V, a été déclarée exempte de toute censure théologique. Cf. Viva, *De trinitate*, disp. V, q. vi, n. 6 : elle conserve, en effet, la doctrine catholique de l'impeccabilité du Christ et en donne une explication, de soi, suffisante. Elle admet pleinement que selon les lois ordinaires de la Providence, la plénitude des grâces en Notre-Seigneur exige que soit supprimée en son âme jusqu'à la possibilité du mal. Elle admet que la vision intuitive fixe la volonté dans le bien et supprime la liberté de contrariété : « lorsque l'intelligence est toujours ouverte sur l'infini, la volonté est ravie infailliblement dans un amour béatifique qu'elle ne peut interrompre et elle est rivée pour toujours à Dieu et au bonheur. Puis donc qu'il jouissait sans cesse de la vue de Dieu, le Christ était nécessairement à l'abri de tout péché. » Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 292; Billot, *De Verbo incarnato*, th. xxix. Voir Intuitive *(Vision)*, t. vii, col. 2291. — Les autres théologiens suivant l'opinion du Maître des Sentences, l. III, dist. XII, admettent que non seulement la plénitude des grâces, qui implique la suppression du *fomes peccati*, et la vision béatifique, mais encore et surtout l'union hypostatique expliquent l'impeccabilité du Christ; bien plus, l'union hypostatique dans le Christ serait, par elle seule, une cause d'impeccabilité absolue. C'est l'opinion de saint Bonaventure, dans son commentaire sur le Maître des Sentences, de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. xv, a. 1, de tous les thomistes dont on trouvera les références dans les Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXV, dub. ii, § 1, n. 8, de tous les théologiens de la Compagnie de Jésus, et notamment de Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXIII, sect. ii; de Vasquez, *Id.*, disp. LXI, c. iii; de De Lugo, *Id.*, disp. XXVI, sect. i, n. 4, ainsi que le signale Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 303. Cette impeccabilité absolue, issue de l'union hypostatique, concerne aussi bien le péché véniel que le péché mortel, Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 39 et doit s'étendre, par analogie, aux simples imperfections. Voir, sur ce point, la longue dissertation des Salmanticenses, disp. XXV, dub. v. La raison apportée est tirée de l'unité de personne en Jésus-Christ. « C'est un principe métaphysiquement certain que toutes les actions, toutes les puissances, toutes les facultés relèvent de la personne; c'est une vérité de foi qu'il y a une seule personne en Jésus-Christ, celle du Verbe. Dès lors, l'humanité et tout ce qu'elle possède est la propriété du Verbe, tous les mouvements qui jaillissent en elle doivent revenir au Verbe; et donc, dans l'hypothèse où la nature humaine faillirait, c'est au Verbe qu'il faudrait imputer la faute, au point qu'on pourrait dire : le Verbe a failli, le Verbe a péché! Cette seule supposition froisse et révolte le sens chrétien. » Hugon, *op. cit.*, p. 293. Cet argument est vivement critiqué par quelques théologiens, même en dehors de l'école scotiste, De Lugo, disp. XXVI, sect. i, n. 9; Vasquez, disp. LXI, c. vi; Becanus, *De incarnatione*, c. xii, q. v; Bernal, *De incarnatione*, disp. XLIII, sect. i, n. 9; P. Hurtado, *De incarnatione*, disp. LIX, sect. v, § 50, et quelques autres : car, disent-ils, l'union hypostatique n'influe pas sur les *opérations*, mais simplement sur l'*être* de la nature humaine. Mais ces théologiens oublient que l'union hypostatique ne saurait être considérée comme la cause *physique* et *immédiate* de l'impeccabilité. L'union hypostatique pose dans la personne du Christ une exigence morale de l'impeccabilité : même si le Christ n'avait pas joui de la vision intuitive, il faudrait de toute nécessité — et le contraire exprime une répugnance métaphysique — que la divinité en Jésus régît l'humanité de telle sorte que la volonté humaine du Christ fût déterminée librement au bien. Dans cette situation le Christ n'eût pas été simplement confirmé en grâce, il eût été réellement impeccable, parce que, *si nous considérons sa personne*, la libre détermination de la volonté au bien sous l'influence de la divinité eût procédé d'un principe intérieur et n'aurait pas pu ne pas exister. Cf. Suarez,

De incarnatione, disp. XXXVII, sect. II, n 5 et sect. III, n. 23. « Comme Jésus était Dieu, écrit à ce propos saint Thomas, son âme et son corps furent en quelque sorte les organes de la divinité, en tant que la divinité régissait l'âme et l'âme, le corps : d'où il suit que le péché ne pouvait pas plus atteindre son âme qu'il n'est possible à Dieu de pécher. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XII, q. II, a. 1. En tout cas, les théologiens précités acceptent unanimement que les affirmations des Pères ne peuvent s'expliquer que dans l'hypothèse où l'union hypostatique est conçue comme expliquant l'impeccabilité du Christ. Salmanticenses, *loc. cit.*, § 2, n. 15 sq. Comme raison théologique, De Lugo recourt à la sainteté substantielle du Christ qui ne peut se concilier avec la moindre tache en Jésus-Christ, disp. XXVI, sect. I, n. 19; cf. Vasquez, *loc. cit.*, Hurtado fait appel au concours divin, disp. LIX, sect. V, § 72. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 311.

β) *Controverses scolastiques*. — De leur opinion, les scotistes et les nominalistes déduisent, avec assez peu de logique d'ailleurs, que, de *puissance absolue de Dieu*, le Christ aurait pu, dans sa nature humaine, posséder la puissance de pécher. Nous ne nous attarderons pas à résumer ici les arguments de la controverse. On les trouvera, tout au long exposés, soit dans Suarez, disp. XXXIII, sect. II, soit dans Gonet, disp. XX, a. 1, § 1-8, soit dans les Salmanticenses, disp. XXV. dub. II. Les mêmes controverses se renouvellent au sujet du péché *habituel;* Suarez, disp. XXXIV, sect. II; Jean de S. Thomas, disp. XVI, a. 1.; Goret, disp. XX, a. 1., § 9; Salmanticenses, disp. XXV, dub. III. Ces discussions purement scolastiques ne présentent d'ailleurs aucun intérêt et il suffit de les signaler ici.

On consultera, sur l'impeccabilité du Christ, outre les auteurs déjà cités au cours de l'article, Petau, *De incarnatione* l. XI, c. X; Franzelin. *De Verbo incarnato*, th. XLIII; Stentrup, *De Verbo Incarnato*, t. II, th. LXXIV; Janssens, *De Deo-Homine*, t. I, p. 666, sq.

e) Conséquence de l'impeccabilité : l'absence de tout foyer de la concupiscence. — Le foyer de la concupiscence, *fomes concupiscentiæ, fomes peccati*, n'est pas autre chose que l'appétit sensible *désordonné*. Il est en nous, le résultat du déséquilibre introduit par le péché d'Adam dans la nature humaine. Les mouvements désordonnés de l'appétit sensible constituent ce que les théologiens scolastiques appellent le foyer de la concupiscence *in actu secundo*; la puissance à de tels actes introduite dans l'appétit sensible constitue le foyer de la concupiscence *in actu primo*. A aucun titre, l'appétit sensible ne constitue, pris en lui-même, ce foyer qui implique, outre l'appétit, le désordre introduit dans l'appétit par le péché d'Adam. Au sujet du foyer de la concupiscence en Jésus-Christ, la théologie catholique procède par un certain nombre d'affirmations de plus en plus précises, comportant par voie de réciprocité, des certitudes décroissantes. — *a*. Contre l'*hérésie* de Théodose de Mopsueste, la *foi* catholique affirme que la sainteté de Jésus-Christ exige en son humanité *l'absence de tout mouvement désordonné de concupiscence*, c'est-à-dire l'absence du foyer de la concupiscence *in actu secundo*. Lors de l'affaire des Trois Chapitres, le IIe concile de Constantinople a signalé et condamné une proposition de l'évêque de Mopsueste suivant laquelle le Christ, distinct d'ailleurs du Dieu-Verbe, aurait été molesté par les passions de l'âme et les concupiscences de la chair. Can. 12, Denzinger-Bannwart, n. 224. La même condamnation fut renouvelée au IIIe concile de Constantinople, dans la lettre de saint Sophronius, insérée à la session XIe. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 496. La doctrine des Pères est absolument ferme sur ce point et ne laisse prise à aucune équivoque. Voir les textes dans les Salmanticenses, disp. XXV, dub. IV, n. 51 et surtout dans Petau, *De incarnatione*, l. V, c. XII; l. XI, c. X. La raison théologique vient également affirmer ce qu'enseigne la foi : « c'est que, en effet, le foyer maudit est la suite du péché originel et qu'il devient en nous la source de ces lamentables désordres qui aboutissent ou inclinent au péché actuel : dès lors, être exempt du péché originel et du péché actuel, c'est être à l'abri de la concupiscence. Et puis, la grâce est si abondante dans le Sauveur qu'elle rend impossible toute rébellion des facultés inférieures. A plus forte raison, la vision béatifique, possession de l'Infini, est-elle l'exclusion absolue et pour toujours de la concupiscence et de ses suites honteuses. Enfin l'union hypostatique, s'oppose à ce que le foyer atteigne l'humanité du Sauveur, parce que, nous venons de le montrer, voir col. 1290, il serait imputable à la personne même du Verbe, à laquelle il faut rapporter œuvres, puissances et propriétés. » Hugon, *op. cit*, p. 294. Cf. Gonet disp. XX, a. 2, n. 69-70; Salmanticences, disp. XXV, dub. IV, n. 51. — *b*. Il est *théologiquement certain* que le Christ, n'ayant éprouvé en fait aucun mouvement de la concupiscence, *ne pouvait pas même les éprouver*, n'ayant pas le foyer *in actu primo*. Durand de Saint-Pourçain semble avoir soutenu l'opinion contraire, *In IV Sent.*, l. III, dist. III, q. III; mais il faut se souvenir que cet auteur entend par foyer de la concupiscence l'appétit sensible lui-même. Or, il est constant que Jésus-Christ a possédé une humanité parfaite, douée de sensibilité; mais les puissances et les mouvements de cette sensibilité furent toujours selon l'ordre de la droite raison. Sa faim, sa soif, son besoin de sommeil, n'impliquent donc pas de concupiscence en son appétit sensible. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. XV, a. 2, ad 2e. L'angélique docteur, dans le corps de cet article, fait valoir deux raisons en faveur de l'absence de tout foyer de concupiscence en Jésus-Christ. Possédant les vertus morales au suprême degré, le Christ ne pouvait avoir de concupiscence; car cette concupiscence eût ramené à un degré inférieur la vertu du Christ. De plus, Jésus-Christ n'a pris que les défauts de la nature humaine utilisables pour la fin de l'incarnation, le rachat de l'humanité. Or la concupiscence aurait plutôt un effet contraire. Suarez, disp. XXXIV, sect. II, n. 1-7; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 52. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 71-72. Ce dernier auteur apporte un troisième argument, n. 73 : le foyer de la concupiscence n'a existé ni en Adam dans l'état d'innocence, ni dans la bienheureuse Vierge, ni dans les bienheureux après la résurrection. Donc, *a fortiori*, le Christ a dû en être exempt, puisque la concupiscence ne pouvait lui servir pour la rédemption des hommes. Ajoutons enfin un argument proprement théologique, tiré du concile de Trente. Ce concile déclare, sess. V, can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 792, que la concupiscence ou le « foyer » demeurent chez les baptisés et sont appelés par l'apôtre « péché », non pas qu'elle soit dans les baptisés un véritable péché mais parce qu'*elle vient du péché* et conduit au péché. Donc le foyer de la concupiscence vient du péché. Jésus n'ayant jamais contracté la souillure originelle ne peut avoir contracté le foyer de la concupiscence. Hugon, *De Verbo incarnato*, q. IX, a. 1, n. 8. Une conclusion s'impose immédiatement, relative aux tentations de Jésus dans le désert. Ces tentations furent purement externes, et n'éveillèrent en Jésus aucune concupiscence. Le démon n'hésita pas à tenter Jésus, afin d'éprouver s'il était vraiment Fils de Dieu. Jésus repoussa la tentation, non en faisant appel à sa puissance, mais en rappelant simplement au démon les lois de la justice. Il permit ces tentations pour notre instruction, afin que nous ne nous croyions jamais à l'abri d'une telle épreuve, pour notre édification, nous laissant un exemple admirable de victoire; enfin

pour notre réconfort, nous rappelant que la grâce de Dieu ne nous fera jamais défaut pour vaincre. S. Thomas, *Sum theol.*, IIIª, q. XLI, a. 1. Cf. Heb., IV, 15; XII, 12. — c. C'est une *opinion* de beaucoup *la plus probable*, que *même de puissance absolue de Dieu* le Christ n'a pu avoir le foyer de la concupiscence. Quelques théologiens, en effet, soutiennent que dans un ordre différent des choses, Dieu, absolument parlant, aurait pu s'unir une humanité douée de ce foyer de la concupiscence. Ainsi opinent Vasquez, disp. LXI, c. VIII, n. 47; De Lugo, disp. XXVI, sect. IV, n. 52; Becanus, c. XII, q. V. Ragusa, *De incarnatione*, disp. CLV, introduit dans cette opinion une distinction : le Verbe n'aurait pas pu s'unir une humanité douée d'un foyer non éteint et non lié; mais, de puissance absolue de Dieu, il eût pu s'unir une humanité douée d'un foyer non éteint, mais lié. Contre ces opinions, si peu probables qu'on les doit déclarer improbables, les thomistes, et beaucoup d'autres théologiens, avec eux, cf. Suarez, disp. XXXIV, sect. II, n. 8, enseignent que, de toute façon, et en n'importe quelle hypothèse, il répugne métaphysiquement que le foyer de la concupiscence se trouve dans le Christ, parce qu'une telle coexistence répugne métaphysiquement à la sainteté substantielle de Jésus. Voir, pour la discussion de ce point controversé, Suarez, *loc. cit.*; Salmanticences, *loc. cit.*, n. 55; Gonet, *loc. cit.*, n. 75 sq. Ces deux derniers auteurs résolvent longuement les objections des adversaires dans un paragraphe spécial.

3. *La liberté du Christ.* — La sainteté et l'impeccabilité qui en est la conséquence ne suppriment pas, en Jésus-Christ, la liberté. Libre de toute contrainte extérieure dans les déterminations de sa volonté, l'âme du Christ fut également libre de toute nécessité interne, l'obligeant à se déterminer dans un sens plutôt que dans un autre. Toutefois une distinction est ici nécessaire : cette liberté excluant toute nécessité interne, liberté que les théologiens appelle liberté d'indifférence, se subdivise en trois espèces différentes : liberté de *contradiction*, par laquelle nous pouvons agir ou ne pas agir; liberté de *spécification* par laquelle nous pouvons choisir entre tel ou tel acte; liberté de *contrariété*, par laquelle nous pouvons choisir entre le bien et le mal. Le Christ, impeccable et par là même incapable de commettre le péché, ne pouvait jouir de la liberté de faire le bien ou le mal; mais cette liberté, que Dieu lui-même ne connaît point, n'appartient pas à la perfection de la liberté; elle en est plutôt en défaut. Cf. Billot, *De Deo Uno*, th. XXVI, § 2; *De Verbo incarnato*, th. XXX. Mais le Christ, comme homme, a possédé très certainement la liberté de choisir entre des biens différents, et la liberté d'agir ou de ne pas agir. La liberté d'indifférence sur ces deux points est absolument nécessaire pour mériter, cf. Denzinger-Bannwart, n. 1094, et le mérite acquis par le Christ soit pour lui-même, soit pour nous, ne peut pas être mis en doute. Toutefois une grave difficulté surgit à propos de la liberté du Christ. Il est au moins un cas où, d'après la sainte Écriture, Dieu paraît avoir imposé au Christ un précepte formel, celui de mourir pour les hommes. Dans ce cas précis, Jésus ne pouvait se dérober à ce précepte sans péché : il ne pouvait donc ni éluder ce précepte en choisissant un autre mode de satisfaction, ni se dispenser d'obéir; car, de toute façon il eût offensé Dieu. Or le Christ n'avait point la liberté d'offenser Dieu. Serait-il donc mort sans avoir accepté librement sa mort? Et alors, que devient le mérite de la Rédemption, c'est-à-dire la Rédemption elle même. Telle est la question, que les théologiens ont coutume d'agiter autour du problème de la liberté du Christ, et qu'ils ont, peut-être, compliquée à plaisir.

α) *Existence de la liberté humaine du Christ.* — La volonté humaine de Jésus Christ même régie et dirigée par la volonté divine, a possédé la liberté d'indifférence nécessaire au mérite. Cette thèse, dans sa teneur générale, et dégagée des explications apportées par la théologie à la liberté humaine du Christ, est *de foi divine et catholique:* en l'absence de définition expresse de l'Église sur ce point, nous avons la proposition authentique et très certaine du magistère ordinaire de l'Église, laquelle suffit amplement. Cf. Conc. Vatic., sess. III, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1792.

a. La sainte Écriture est sur ce point très affirmative. Le Christ a eu, en plusieurs occasions, la liberté de choisir entre différentes déterminations : Joa., VII, 1; Matth., XXVII, 34, VIII, 3. « Il *ne voulait pas* aller en Judée; il *ne voulut pas* boire; *je le veux*, dit-il, sois guéri. » En second lieu, le Christ a possédé cette liberté qui est requise pour les œuvres louables et méritoires. Il exalte l'obéissance qu'il témoigne à l'égard de son Père : « Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. » Joa., v, 30. Et c'est pour cette obéissance qu'il attend de Dieu sa propre glorification. Joa., XVII, 4, 5. Et il a été vraiment glorifié à cause d'elle, Phil., II, 8-9. Aussi l'auteur de l'épître aux Hébreux nous le propose comme exemple, en une formule qui atteste derechef sa liberté, quel que soit le sens à lui donner, Heb., XII, 2. On lit, en effet, de Jésus : ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρόν, *qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem.* La glorification lui fut-elle proposée comme récompense de la croix, ou bien Jésus a-t-il choisi la croix de préférence à la gloire? peu importe, la liberté du Christ reste explicitement attestée. En troisième lieu, enfin, l'Écriture nous atteste que le Christ, en subissant la mort, a été libre; il a eu le pouvoir de donner sa vie, et ce pouvoir appartenait certainement à sa volonté humaine, seule capable de recevoir un commandement de Dieu : « Le Père m'aime, parce que *je donne ma vie*, pour la reprendre de nouveau. *Nul ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même; et j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la reprendre;* j'ai reçu *ce commandement* de mon Père. » Joa., X, 17-18. Cette liberté du Messie mourant avait déjà été affirmée par Isaïe, LIII, 7, sq.; cf. Act., VIII, 32. — *b.* Les *Pères* ne sont pas moins affirmatifs, très spécialement en ce qui concerne la liberté du sacrifice de la croix. Rappelons simplement quelques textes, en renvoyant pour l'ensemble des Pères à Petau, *De incarnatione*, l. IX, c. VIII, et à Stentrup, *op. cit.*, th. LXXV. « Ce n'est pas par nécessité, mais volontairement, écrit saint Jérôme, que le Christ a subi la croix : n'a-t-il pas dit dans l'Évangile : « Ne boirai-je pas le calice que m'a donné mon Père. » *In. Is.*, c. LIII, ỷ. 7, *P. L.*, t. XXIV, col. 508; cf., c. VII, ỷ. 15, col. 110. « Il lui était loisible, dit à son tour saint Jean Chrysostome, de ne rien souffrir, s'il l'avait voulu; il pouvait, s'il l'avait voulu, ne pas subir la croix. » *In Heb.*, c. XII, ỷ. 2. *P. G.*, t. LXIII, col. 193. Et encore : « Il lui était permis de ne point subir les opprobres; il lui était permis de ne pas souffrir ce qu'il a souffert, s'il n'avait considéré que son intérêt personnel. Il ne voulut pas cependant agir ainsi, mais, considérant ce qui nous était avantageux, il négligea ce qui pouvait le concerner. » *In Rom.*, c. XV, ỷ. 3, *P. G.*, t. LX, col. 646 « Il est mort, ajoute saint Augustin, *parce qu'il* l'a voulu, *quand* il l'a voulu et *comme* il l'a voulu. » *De trinitate*, l. IV, c. XIII, n. 16, *P. L.*, t. XLII, col. 898; cf. *In Joannem*, tract. CXIX, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1952. A l'unanimité des Pères, s'ajoute, comme argument d'autorité, l'unanimité des théologiens. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XVIII, a. 4; Suarez, disp. XXXVII, sect. II, n. 1.

c. Une première *preuve de raison théologique* s'appuie sur une double prémisse de foi. Tout d'abord, il est de foi que Jésus nous a *mérité* le salut et le concile de Trente ne cesse d'exalter la valeur de ces mérites immenses et d'une efficacité universelle. Conc. Trid.

sess. v, can. 3; sess. vi, c. iii, xvi; can. 10, 32; Denzinger-Bannwart, n. 790, 799, 800, 809, 810, 820, 842. Ensuite, il est également de foi, contre Jansénius, que *le mérite requiert la liberté*, l'exemption non seulement de toute violence et de toute contrainte extérieures, mais encore de toute nécessité intérieure. Denzinger-Bannwart, n. 1094. Donc, — et cette conclusion immédiate de deux prémisses qui sont de foi ne peut être qu'une vérité de foi — le Christ, comme homme, est libre, puisque, comme tel, il nous a mérité le salut. — Une seconde preuve de raison théologique s'appuie sur les décisions dogmatiques des conciles affirmant que Jésus-Christ a pris une nature humaine complète, et très particulièrement sur les décisions du IIIe concile de Constantinople contre le monothélisme. Voir CONSTANTINOPLE (*IIIe concile de*), t. III, col. 1268. S'il y a en Jésus-Christ deux natures, la divine et l'humaine, deux volontés naturelles, celle de Dieu, celle de l'homme, il y a également deux libertés qui sont la propriété de la volonté divine et de la volonté humaine, la liberté de Dieu et la liberté de l'homme. De ces deux libertés, il faut répéter ce que le concile affirme des deux volontés : « elles sont sans division, sans confusion, sans opposition, car il n'y a pas de contrariété » en elles; mais elles sont. N'a-t-il pas fallu, pour reprendre l'argument sotériologique proposé par les Pères contre Apollinaire, que le Christ prît notre liberté, afin de la guérir, afin de le sauver? Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, n. 14, *P. G.*, t. XCIV, col. 1042. Voir Legrand, *op. cit.*, dissert. IX, a. 3, concl. 1; Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLIV, § 1; Pesch, *op. cit.*, prop. XXV, et surtout Janssens, *De Deo-Homine*, t. I, p. 670-675.

b) Conciliation de la liberté du Christ avec le précepte de mourir imposé par Dieu. — Nous avons exposé tout à l'heure la difficulté. Il nous reste à préciser ici le point précis où semble se concentrer cette difficulté, avant d'aborder l'énoncé des diverses solutions proposées.

a. Point précis de la difficulté. — Nous avons énuméré plus haut, col. 1290, trois causes de l'impeccabilité du Christ, la plénitude de la grâce, la vision intuitive, l'union hypostatique. Or ni la première, ni la troisième de ces causes ne peuvent apporter de sérieuse difficulté dans le problème présent. La plénitude de grâces, en premier lieu, ne supprime pas le jeu normal des facultés naturelles, car la grâce ne supprime pas la nature; elle ne fait, lorsqu'elle est possédée dans sa plénitude comme par l'âme du Christ, que corriger les défauts et les imperfections de la nature; or la liberté d'indifférence, quant à l'exercice et à la spécification de l'acte, est, au contraire, une véritable perfection de la nature. La grâce ne peut donc que respecter et accroître cette perfection. En second lieu l'union hypostatique; soumettant à l'emprise de la divinité l'humanité sainte du Sauveur, a rendu celle-ci impeccable sans lui enlever sa liberté. L'humanité du Sauveur était impeccable, de ce chef, parce que la motion divine efficace orientait toujours sa volonté libre dans le sens du bien; mais cette motion efficace respecte, on le sait, la liberté humaine. Jésus-Christ était, en vertu de sa sainteté substantielle couronnée par la sainteté accidentelle, semblable à un homme confirmé en grâce, à qui Dieu aurait décrété, tout en le laissant libre, de lui faire toujours éviter le péché, en lui donnant toujours le concours convenable pour que le péché fût effectivement évité. Un tel homme serait impeccable et cependant libre. La différence entre un saint confirmé en grâce et Notre-Seigneur Jésus-Christ, au point de vue qui nous occupe, consisterait uniquement en ce que, pour le juste confirmé en grâce, cette confirmation est un pur effet de la bonté toute gratuite de Dieu, tandis que l'âme de Jésus-Christ, à cause de son union hypostatique avec le Verbe, avait un droit rigoureux à cette confirmation. L'homme juste, confirmé en grâce, n'est impeccable qu'extrinsèquement, c'est-à-dire par suite de la grâce efficace que Dieu *veut bien* miséricordieusement lui accorder d'une façon continuelle! Jésus-Christ, est impeccable *intrinsèquement*, c'est-à-dire, en vertu même des exigences de *sa personne*, dans laquelle la divinité ne peut être unie à une humanité pécheresse. Voir sur l'impeccabilité antécédente extrinsèque et intrinsèque, IMPECCABILITÉ, col. 1265, sq. « Les justes confirmés en grâce, considérés en eux-mêmes, et abstraction faite du secours efficace que leur donne Dieu, — *sensu diviso* — restent toujours absolument parlant faillibles, quoique considérés sous l'influence du secours efficace, ils ne puissent pécher, le Christ, comme tel, doit posséder dans sa divinité cette direction infaillible qui lui est connaturelle et, par rapport à sa personne, intrinsèque : on ne peut, dès lors qu'on parle du Christ, concevoir le « sens divisé », dont nous parlions à propos des confirmations en grâce, et donc, purement et simplement le Christ est impeccable. Suarez, disp. XXXVII, sect. 3, n. 23. Cf. Billot, *De Verbo incarnato*, th. XXIX. Qu'on explique la motion efficace dans le sens du concours simultané, de la prémotion physique dirigée par la science moyenne, de la prédétermination physique, peu importe : l'impeccabilité qu'elle entraîne en Jésus-Christ implique la liberté de la volonté humaine du Sauveur, bien loin qu'elle la détruise. La vraie difficulté vient de la vision intuitive, laquelle, à un double titre, lie la volonté créée et béatifiée au bien suprême qui est Dieu et à tout bien créé qui est en relation *nécessaire* avec ce bien incréé. Voir IMPECCABILITÉ, col. 1275-1277. Tout d'abord, en effet, la volonté béatifiée s'attache comme à sa fin dernière et se fixe d'une manière irrévocable au bien suprême que la vision intuitive lui fait connaître et saisir en lui-même; et ce bien suprême ainsi irrévocablement possédé devient la règle de tous les choix et de toutes les déterminations de la volonté. Si donc un bien créé est présenté à la volonté béatifiée comme en relation nécessaire avec le bien suprême, soit parce que cette relation est dans la nature même des choses, soit parce que la volonté divine établit cette relation, la volonté béatifiée sera *nécessitée* à ce bien, tout comme elle est nécessitée au bien suprême. Ensuite, la volonté béatifiée s'attache au bien suprême, un acte toujours présent, et dont l'éternité participée est la mesure. Cet acte est, par là même, irrévocable et définitif. Et tout bien créé qui est en relation nécessaire avec la loi suprême tombe également sous le choix définitif et irrévocable de la volonté. Voir INTUITIVE (*vision*), col. 2390. Donc, si Jésus a vraiment reçu de Dieu son Père le commandement formel de mourir, et de mourir sur la croix, ce sacrifice semble bien être, de par la volonté de Dieu, en relation nécessaire avec le bien suprême auquel la volonté béatifiée du Christ était irrévocablement et définitivement fixée. Donc la vision intuitive *nécessitait* sa volonté à l'accomplissement de ce sacrifice. Tel est le point précis de la difficulté. Comment le résoudre?

b. Principes certains d'après lesquels doivent être exclues les explications très certainement fausses. — Remarquons tout d'abord que si nous ne voyions pas comment concilier la liberté et l'impeccabilité dans le Christ, nous devrions cependant admettre ces deux vérités indubitables. De plus, l'existence de la vision intuitive dans l'âme de Jésus doit être, pour le même motif, fortement affirmée; cette vérité ne supporte aucune négation, aucune diminution. Enfin, c'est la volonté *humaine* de Jésus-Christ qui a librement accepté la mort et par là posé un acte méritoire du salut des hommes. Ces quatre vérités indubitables nous permettent d'éliminer, sans même les discuter,

un certain nombre de théories, les unes simplement fausses et insuffisantes, les autres confinant à la témérité et à l'erreur, ou même à l'hérésie. — α) Fausse et insuffisante l'explication de saint Anselme rapportant à la volonté *divine* la liberté et le mérite du sacrifice de la croix : « Dieu, par un libre choix, s'est fait homme et a voulu mourir, et parce qu'en Jésus-Christ le même suppôt est Dieu et homme, cette personne (qui est le Christ) a voulu librement mourir. » *Cur Deus homo*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 419 sq. — β) Erronée et proche de l'hérésie, l'explication des Jansénistes, selon laquelle le Christ aurait subi la mort volontairement mais nécessairement, la nécessité n'excluant pas le mérite. Cf. Platel, *Tractatus de incarnatione*, n. 317. — γ) Fausse et erronée, l'explication d'un certain nombre de théologiens du siècle dernier, niant purement et simplement l'existence de la vision intuitive de Jésus-Christ. Günther, *Vorschule der speculativen Theologie*, t. II, p. 295 et les guntheriens, auxquels il convient d'ajouter Klee, Laurent, Mgr Bougaud, Knittel, Hermann Schell. Cf. Ch. Pesch., *op. cit.*, n. 242. — δ) Téméraire et proche de l'erreur, l'explication qui a séduit jadis d'excellents théologiens comme, M. Cano, *De locis theologicis*, l. XII, c. XIII, in fine; Grégoire de Valencia, *De incarnatione*, disp. I, q. IX, punct. 2; Salmeron, *Commentar.* X, tract. XI; Maldonat, *In Matth.*, c. XXVI, ỳ. 37. Cette explication donnée pour concilier les souffrances de la passion avec la béatitude qu'entraîne la vision intuitive, consiste à affirmer qu'au moment de la passion la vision béatifique a subi comme un ralentissement ou une suspension dans l'âme du Christ, ou que du moins son effet ne s'y est plus fait sentir. Cf. Janssens, *De Deo-Homine*, t. II, p. 700. Par une semblable suspension de la vision intuitive, on pense expliquer la liberté du Christ. Sur l'impossibilité absolue d'une telle suspension soit de la vision, soit de ses effets, voir INTUITIVE (*vision*), col. 2391. De cette explication doit être rapprochée celle qui n'admet, dans le Christ, à la fois *comprehensor* et *viator*, qu'une vision intuitive atténuée, en raison de l'état de voie dans lequel se trouve le Christ. Mais qu'est-ce que cette vision intuitive atténuée? — En bref, il faut admettre dans le Christ et l'impeccabilité et la vision intuitive, complète et sans atténuation, et la liberté d'indifférence, capable de mérite. Toutes les divergences d'opinion portent donc ou sur l'existence du précepte ou sur l'objet de la liberté du Christ.

c. Les solutions probables. — Il serait difficile de trouver dans les grands théologiens du XIIIe siècle une indication ferme. Chaque système prétend y trouver ses précurseurs et ses patrons. On cite les noms d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, et d'autres encore. Saint Thomas se contente d'affirmer la liberté du Christ et son obéissance aux inspirations, au précepte du Père. Cf. *Sum. theol.*, III^a, q. XLVII, a. 3, ad 3um; *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, q. I, a. 5; *In epist. ad Rom.*, V, VI, lect. VIII. D'autres passages sont plus difficiles à interpréter, par exemple, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, q. I, a. 2, ad 5um; *Sum. theol.*, III^a, q. XVIII, a. 1, ad 3um; *De veritate*, q. XXIX, a. 6. Sur l'opinion de saint Thomas, voir Pesch, *op. cit.*, n. 319, note. Saint Bonaventure affirme — ce que tout le monde accepte, — que la détermination de la volonté du Christ, en raison de son impeccabilité, n'empêchait pas sa liberté, et indique la solution de la difficulté en rappelant que le Christ a mérité par les actes, non du compréhenseur, mais de l'homme encore dans l'état de voie. *In IV sent.*, l. III, dist. XVIII, a. 1, q. II, ad 1um, ad 2um, ad 5um. Les systèmes bien accusés sont postérieurs.

α) *Première solution : Jésus-Christ a reçu de Dieu un précepte véritable relativement à la mort sur la croix; il a obéi et, nonobstant la vision intuitive, son obéissance a été parfaitement libre.* — α. *Exposé.* — Cette solution a le grand avantage de conserver intégralement tous les éléments du problème. Elle admet, d'une part la réalité du précepte, et d'autre part, la liberté et l'obéissance du Christ. Elle est la solution de tous les thomistes de la famille dominicaine, cf. Gonet, disp. XXI, a. 3, § 3, n. 83, des théologiens de Salamanque, disp. XXVII; et de nombre de molinistes, en premier lieu de Molina lui-même, *Concordia*, disp. LIII, memb. IV, ad finem; *In I^am p. Sum. S. Thomæ*, q. CXIV, a, 3, disp. VIII; de Lessius, *In III^am p. Sum. S. Thomæ*, q. XVIII, a. 4; de Becanus, *Theologia scholastica*, part. II, tract. IV, *De gratia*, c. V, q. I; du B. Bellarmin, *De justificatione*, l. V, c. II. Elle est bien exposée de nos jours, du côté thomiste, par le P. Hugon, *De Verbo incarnato*, q. XI, a. 3, et, du côté moliniste, par le P. Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. XXVI. Nous avons déjà rappelé plus haut que l'union hypostatique, considérée comme source de l'impeccabilité, n'était pas un obstacle à la liberté, soit qu'on explique celle-ci par les décrets prédéterminants des thomistes, soit qu'on lui donne comme explication dernière la science des conditionnels de Molina. Au « sens composé » de la motion efficace, le Christ n'a pu pécher; mais « au sens divisé » de cette motion, il a pu pécher, possédant la nature humaine qui, considérée dans ses facultés naturelles, peut défaillir. Partant, il est demeuré libre. On conçoit donc, que, se plaçant à ce point de vue, un excellent thomiste écrive : « La difficulté n'est pas autre ici que la difficulté générale de concilier la liberté créée avec la prescience éternelle et avec le concours divin. De même que le décret prédéterminant porté de toute éternité ne nuit en rien à la contingence de l'acte qui se produira dans le temps, de même que la liberté demeure intacte sous l'influence de la motion divine; ainsi le précepte du Père ne rend point fatale l'obéissance du Christ et la grâce, toujours efficace en lui, bien loin de gêner la volonté, assure et produit les actes parfaitement libres et méritoires. L'union hypostatique entraîne pour l'âme cette plénitude de grâce habituelle ou actuelle qui se soumet toutes les puissances et exclut le péché; elle garantit pour chacun des actes humains une motion infaillible qui les rend parfaits... Ainsi donc, en Jésus-Christ, le *pouvoir* radical de ne pas mourir ou de ne pas poser un tel acte existait véritablement, c'est seulement le *fait* de ne pas mourir ou de ne pas opérer qui ne s'est pas réalisé et qui, vu le plan divin, ne devait pas se réaliser. La liberté est donc demeurée intacte dans le Sauveur, comme j'avais l'entière faculté de m'asseoir à tel moment, bien que le *fait* n'ait pu avoir lieu que parce que je me suis trouvé en marche à ce même instant. La prédestination et la grâce efficace, tout en laissant la puissance entière, assuraient infailliblement que le fait ne se produirait pas, comme il est arrivé infailliblement que je n'ai pas été assis à cette heure de ma journée ». Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 300-301. Les molinistes diffèrent d'expressions avec les thomistes : ils rejettent l'explication du « sens divisé » et du « sens composé », et lui substituent la prescience des futuribles; mais la solution reste substantiellement la même, et revient à dire que le problème de la liberté du Christ n'est qu'un aspect particulier du problème plus général de la liberté humaine sous la motion divine efficace. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 329 et 342. Pour le détail des explications thomistes on consultera Gonet, disp. XXI, a. 3, § 4; Billuart, dissert. XVIII, § 2; et Salmanticences, *loc. cit.* — β. *Critique.* — La vraie difficulté n'est pas où veulent la voir les thomistes, cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 93, dans la conciliation du régime d'impeccabilité imposé par l'union hypostatique à la volonté humaine avec la liberté du Christ; d'excellents théologiens, qui ont

combattu la solution thomiste, concèdent que cette conciliation n'a rien de bien ardu, *non mihi videtur, expeditu ardua*, écrit Théophile Raynaud, *Christus Deus-Homo*, l. IV, sect. II, c. VI, n. 388. Et Suarez est pleinement d'accord sur ce point avec les thomistes et Molina. Disp. XXXVII, sect. II, n. 23. La difficulté proprement dite vient de la vision intuitive; les grands thomistes affectent de la résoudre en quelques mots, Gonet, *loc. cit.*, n. 106; Billuart, *loc. cit.*, § 3; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 53. Le P. Hugon, soit dans son *De Verbo incarnato*, soit dans *Le mystère de l'Incarnation*, ne la mentionne même pas. Et pourtant c'est là tout le nœud de la question : Et « en effet, écrit le cardinal Billot, l'impeccabilité du Christ n'avait pas sa cause uniquement dans l'union hypostatique et — ce qui en est la conséquence — le gouvernement de la volonté humaine par la divinité; elle avait également sa source dans la condition de « compréhenseur », dont la volonté est physiquement déterminée à l'amour du souverain bien et, par conséquent, physiquement incapable de produire un acte quelconque répugnant à cet amour. La volonté de celui qui voit Dieu en lui-même aime en effet nécessairement tout bien nécessairement ordonné vers Dieu, exactement comme la volonté de celui qui ne voit pas Dieu dans son essence, aime nécessairement tout ce qu'elle aime, sous la raison commune du bien en général, la seule qu'elle atteigne... Ainsi, supposé que Dieu ait porté un précepte formel, le compréhenseur voudra nécessairement l'objet de ce précepte en tant précisément qu'il est imposé par Dieu : par le fait de ce commandement, tout bien opposé n'est plus capable d'être rapporté à Dieu et, s'il s'agit d'un précepte grave, tout bien opposé revêt un caractère nettement contraire et devient en réalité un mal ». Billot, *De Verbo incarnato*, th. XXIX. A cette objection, plusieurs réponses ont été tentées. Dans le camp thomiste, les opinions sont partagées. Les uns, avec Capréolus, Silvestre de Ferrare, Medina, D. Soto, Jean de Saint-Thomas, Contenson, distinguent en Jésus-Christ deux amours de Dieu, l'un et l'autre ayant pour objet la bonté divine considérée en soi et recherchée pour elle-même, l'un, réglé par la vision béatifique et par conséquent nécessaire, l'autre, réglé par la science infuse, et par conséquent libre. Dans son *Manuel thomiste*, Gonet indique cette solution comme probable. A cette première réponse, le cardinal Billot réplique par une fin de non-recevoir. « Cette distinction dit-il, est vaine, car en réalité qu'un homme soit attaché avec un seul lien, il ne pourra être réputé libre, bien qu'il ne soit pas attaché avec deux ou trois autres liens; il n'est, en effet, besoin pour l'attacher que d'un seul lien, si ce seul lien exerce toujours son action. Or la science bienheureuse exerce toujours son action sur l'âme du compréhenseur et fixe la volonté divine d'une façon nécessaire dans l'amour divin, avec lequel n'est compatible aucun péché ». La réplique de l'éminent théologien semble, au premier abord, irréfutable. On peut toutefois se demander si elle tient suffisamment compte de l'état *exceptionnel* dans lequel se trouvait, en Jésus-Christ, l'homme *à la fois voyageur et compréhenseur*. Nous sommes évidemment en face du mystère — le mystère de Jésus-Christ — mais, bien que Jésus ait joui, dès le premier instant de son existence, de la vision intuitive, on peut se demander si l'état de voie, dans lequel il se trouvait également, ne s'étendait pas aux opérations par lesquelles il devait mériter notre salut. Et à cette question la réponse ne saurait être douteuse. On la trouvera chez le cardinal Billot lui-même, th. XXIV, note, édit. de 1912, p. 285-286. Expliquant que le Christ doit être dit « voyageur » quant au corps et « compréhenseur » quant à l'âme, le cardinal ajoute : « Cette affirmation peut être comprise dans un sens faux et comprise dans un sens vrai. Ce serait une erreur de croire que seul le corps et non pas l'âme a été le sujet des privations et des opérations propres au Christ voyageur. En effet, la passibilité appartenait au Christ voyageur, et cependant le sujet de cette passibilité n'était pas seulement le corps; et pareillement les opérations par lesquelles le Christ a mérité et satisfait étaient, sans aucun doute, les opérations de l'état de voie, puisque cet état est requis pour le mérite et la satisfaction. Et cependant, — c'est l'évidence même, — ces opérations appartenaient plus encore à l'âme qu'au corps. La vérité consiste donc à dire que tous les défauts, toutes les conditions appartenant à l'état de voie, avaient leur racine, leur cause non pas précisément dans l'âme, mais dans le corps, c'est-à-dire dans cette chair mortelle et passible par lequelle le Christ a pleinement participé à notre nature. » Il ne faut donc pas raisonner comme si l'âme tout entière et dans toutes ses opérations était, en Jésus-Christ, réglée par les lois propres aux compréhenseurs. Le Christ a une psychologie spéciale et unique. Nous n'en pouvons découvrir les lois profondes et cachées, mais nous les pouvons soupçonner et peut-être la vérité se trouve-t-elle dans la formule thomiste, suffisamment indiquée par saint Thomas lui-même : « Le Christ n'a pas mérité par la charité qu'il avait en tant que compréhenseur, mais par celle qu'il avait, comme voyageur. Car il fut à la fois voyageur et compréhenseur. Mais maintenant qu'il n'est plus dans l'état de voie, il ne peut plus mériter. » *Sum. theol.*, IIIa, q. XIX, a. 3, ad 1um.

Une deuxième solution thomiste distingue dans le même acte d'amour deux objets, l'un, la divine bonté considérée en soi et en tant qu'elle est la raison d'aimer Dieu et ses perfections nécessaires; l'autre, la divine bonté considérée comme raison d'aimer les créatures, avec lesquelles cette divine bonté n'est pas en connexion nécessaire. Envisagé sous le premier aspect, l'acte d'amour est *nécessaire;* sous le second, il est *libre*. C'est ainsi que l'amour que Dieu a de lui-même est nécessaire, et que l'amour qu'il a pour les créatures reste libre, quoique ce soit le même amour. C'est la solution de Nazario, Alvarès, Araujo, et, parmi les grands thomistes, de Gonet, dans le *Clypeus*, de Jean de Saint-Thomas et des Salmanticenses. Il semble bien que cette réponse soit insuffisante car quelle comparaison établir entre l'amour que Dieu a de lui-même et des créatures et dont la liberté relativement aux créatures trouve une raison d'être dans la transcendance infinie de tout ce qui est Dieu ou appartient à Dieu, et l'amour humain du Christ, nécessairement fini et soumis aux lois qui régissent les opérations des créatures? Voir la discussion dans Gonet, *loc. cit.*, n. 106; dans Billuart, dissert. XVIII, a. 4, § 3; Jean de S. Thomas, *De incarnatione*, c. XIX, disp. XVII, a. 3, n. 10-19; Salmanticenses, disp. XXVII, n. 53.

La réponse des scotistes est plus simple. En principe, ils admettent la réponse thomiste de la double condition du Christ voyageur et compréhenseur. Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, q. 7, n. 9. Mais, à la difficulté tirée de la vision intuitive, ils répondent purement et simplement que l'amour béatifique est sans doute nécessaire, parce que la Providence divine agit de telle façon que les bienheureux persévèrent en cet amour; mais il respecte la liberté de la volonté dont il procède. Et la raison de cette assertion, c'est que le principe de l'impeccabilité des élus est extrinsèque et non intrinsèque à la volonté béatifiée. Voir IMPECCABILITÉ, col. 1276. Mais cette théorie semble bien dénuée de toute probabilité. De plus, il faudrait dire, dans cette opinion, que le Christ a mérité d'une manière différente des autres hommes, car les actes des autres hommes parvenus à la béatitude me sont

plus méritoires. Il faudrait dire que par un privilège spécial — quelle que soit d'ailleurs la nature de ce privilège — les œuvres du Christ ont été méritoires. Cf. Faber (Le Fèvre), *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, disp. XLIV, n. 8, 26.

Les molinistes reprennent, en général, la première solution thomiste, en la précisant quelque peu. Ils partent de ce principe que l'âme du Christ était éclairée d'une double connaissance, la connaissance propre au compréhenseur, vision intuitive et la connaissance propre au voyageur connaissance infuse (*per accidens*) et surtout expérimentale. A cette double source de connaissances, devait correspondre une double série d'actes de volonté. Par la connaissance propre au voyageur, le Christ avait conscience du bien consistant dans l'obéissance due à Dieu, et cette obéissance ne lui apparaissait pas comme un bien absolu sans mélange du mal. Le précepte de souffrir et de mourir ne lui laissait-il pas entrevoir les maux très graves qu'il devait subir? Il n'y a donc pas de doute que la volonté humaine du Christ, considérée en dehors de l'influence de la vision intuitive, fût libre de remplir le précepte imposé par Dieu. Or, la vision intuitive n'est pas une perfection constituant ou affectant intrinsèquement l'acte de la volonté du Christ *voyageur* : sur le Christ ainsi considéré, elle n'agit qu'extrinsèquement et par voie de répercussion. Ne pourrait-on pas admettre que l'influence de la vision intuitive, quoique excluant connaturellement tout acte opposé à la béatitude, pourrait cependant, *pour tel effet déterminé*, être tempérée de telle sorte que tout son effet connaturel ne se produisît pas? Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 334, citant Suarez, disp. XXXIV, sect. IV, n. 7; *De gratia*, l. XII, c. XV, n. 18; *In Sum. S. Thomæ*, Molina, *Concordia*, q. XIV, l. 13, disp. LIII, memb. 4; Tolet, IIIa, q. XIX, a. 4, concl. 5; Platel, *De incarnatione*, n. 335. Comme confirmation de cette hypothèse on peut apporter la coexistence, dans l'âme bienheureuse du Christ, de la souveraine jouissance et de la tristesse causée par l'appréhension des souffrances, et par la souffrance elle-même. On pourrait également invoquer l'opinion admise par bon nombre d'auteurs que, chez les bienheureux, Dieu pourrait, s'il le voulait, unir à la vision intuitive la liberté. Toutefois cette opinion de Ripalda, *De ente supernaturali*, l. IV, disp. LXXVII, sect. III, n. 23, cf. n. 41 est trop discutée et discutable pour fournir un point d'appui vraiment sérieux.

β) *Deuxième solution : il n'y a pas eu de précepte formel imposé au Christ par Dieu son Père.* — α. *Exposé.* — Le Père n'a pas imposé au Christ un précepte rigoureux, mais simplement manifesté un désir, auquel Jésus s'est soumis de lui-même et qu'il aurait pu, sans aucune faute, ne pas accepter. Le précepte dont parle Notre-Seigneur Jésus-Christ ne peut pas être un précepte rigoureux, car le Christ ne serait plus alors libre d'obéir : il s'agit donc uniquement d'une complaisance divine, d'un bon plaisir divin proposé au Christ, de telle sorte qu'un autre mode de Rédemption eût été, lui aussi, infiniment agréable à Dieu si le Christ l'eût préférée. Parce que ce précepte s'adressait à la volonté *libre* du Sauveur, il ne pouvait être un précepte rigoureux, porté sous peine de péché. La loi portée par Dieu le Père relativement à la mort de son Fils doit respecter les conditions de la moralité. Or nulle moralité n'est possible là où la volonté est déterminée naturellement *ad unum*. En réalité, les partisans du précepte rigoureux détruisent, relativement à l'obéissance du Christ, la vraie notion de la loi qui paraît être portée par le Père. Cette thèse générale revêt divers aspects particuliers. — En premier lieu, il faut signaler la thèse de Petau, reprise par Franzelin. Cette thèse se contente de l'affirmation générale qu'on vient de reproduire. Toutefois il faut en préciser les points principaux. Il n'y a pas en Dieu de volonté *absolue antécédente* relativement à la mort du Christ. C'est parce que le Christ, connaissant le *désir* du Père, choisit librement, comme mode de rédemption, la mort sur la croix, que *conséquemment* à ce libre choix, prévu par Dieu de toute éternité, la volonté *conditionnelle antécédente* de Dieu se transforme en volonté *absolue conséquente*. Franzelin, *De Verbo incarnato*, Rome, 1874, p. 443. Mais, même dans cette volonté absolue conséquente, il n'y a pas de précepte proprement dit : il n'y a que l'acte par lequel Dieu veut que le Christ rachète le genre humain par cette manifestation très particulière de son amour pour Lui et pour les hommes. — On rapproche ordinairement de la thèse de Petau et de Franzelin celle du cardinal Billot, *De Verbo incarnato*, th. XXX. Pourtant le cardinal se défend d'avoir repris l'opinion de Franzelin, *op. cit.*, édit. de 1912, p. 320-321, note. Il commence par rappeler que Dieu peut vouloir, d'une *volonté absolue et antécédente de bon plaisir*, qu'une créature agisse en tel sens, sans cependant lui imposer cette détermination par un précepte formel. Le précepte, en effet, se rattache à la *volonté dite de signe* et n'implique par lui-même qu'une chose, c'est que la créature est moralement obligée d'accomplir la chose imposée par le précepte : ce qui ne signifie pas que cette chose arrivera, car la créature peut désobéir. Or Dieu, d'une volonté de bon plaisir absolue, voulait la rédemption du genre humain par la mort satisfactoire du Christ en croix, ainsi que l'attestent les textes de l'Écriture. Aussi le bon plaisir de Dieu, était que non seulement le Christ souffrît, mais qu'il souffrît d'une façon méritoire, donc en pleine liberté et dégagé de toute contrainte et de toute nécessité naturelle. Il était donc impossible que la volonté de bon plaisir de Dieu fût manifestée comme un précepte imposant au Christ l'obligation de la croix. Car ainsi le Christ aurait été, sinon contraint, du moins soumis à la nécessité physique de subir la mort sur la croix : or, cela répugne à sa liberté. C'est pourquoi la volonté de bon plaisir relative à la mort sur la croix devait exclure la volonté d'obliger le Christ à cette immolation, de même qu'elle excluait la volonté de déterminer les Juifs au déicide qu'ils commirent (et tout le monde accepte ce dernier point); mais Dieu, dans sa Providence éternelle, a disposé et voulu l'ordre dans lequel d'avance il savait que les Juifs, poussés par leur propre malice, mettraient à mort le Christ, et que le Christ, connaissant la volonté du bon plaisir de Dieu, s'y conformerait librement. Et dans ce but, à la passion du Sauveur, laquelle devait infailliblement se produire, furent disposées par Dieu des causes contingentes, absolument libres, sans qu'aucun précepte formel vînt soumettre la volonté du Christ compréhenseur à la nécessité d'obéir. Billot, *loc. cit.* On le voit : il serait absolument injuste d'identifier la position de Billot et celle de Franzelin. Cette dernière n'a rien de commun avec la position thomiste; celle-là, tout en niant le précepte formel, admet en Dieu, antérieurement à l'acceptation du Christ, une volonté absolue de Dieu relativement à la mort en croix du Sauveur; tout le problème se trouve ainsi réduit à l'accord de la volonté divine et de la liberté humaine, ce qui est tout à fait le point de vue thomiste.

β. *Critique.* — A-t-on bien le droit de nier l'existence d'un précepte formel porté par Dieu le Père relativement au salut du genre humain par la mort du Sauveur sur la Croix? La grosse difficulté, l'unique difficulté réelle, dans l'opinion de Franzelin et dans celle de Billot, c'est l'autorité de l'Écriture. Les mots ἐντέλλω, ἐντολή, dont Jésus se sert pour affirmer le précepte

porté par le Père, Joa., xiv, 31, doivent être détournés de leur sens propre. Ces termes sont toujours dans le Nouveau Testament les termes techniques pour désigner les commandements divins proprement dits. Cf. Matth., v, 19; xxii, 36, etc.; or c'est un commandement de ce genre que Jésus a reçu relativement à la mort qu'il doit subir. Joa., x, 18; xiv, 31. En obéissant à ce commandement, le Christ cherche, non sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé, Joa., v, 30; xvii, 4; Matth., xxvi, 39, Joa., xv, 10. Au contraire, dans l'Écriture, *jamais* le mot ἐντολή n'est pris en un sens impropre. Les textes de Matth., xix, 7 et Marc., x, 3, à propos du *libellus repudii*, que Moïse a « commandé » de donner à la femme adultère, n'infirment en rien la portée de la remarque précédente; le contexte suffit à rétablir le sens de ces textes; le commandement de Moïse consiste à ne renvoyer les femmes que par le *libellus repudii;* mais le *libellus* lui-même est le résultat d'une simple tolérance qu'il ne faut pas confondre avec le commandement. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 338-339. Franzelin invoque également d'autres textes, mais dont le sens est très incertain, II Reg., xvi, 10, 11; Ps. lxvii, 29; Marc., vii, 36.

Petau trouve facilement parmi les autorités patristiques qu'il invoque de solides arguments pour étayer sa thèse. *De incarnatione*, l. IX, c. viii, n. 6, sq. Cf. Stentrup, *op. cit.*, p. 1204 sq. Il cite notamment saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Théophylacte, Œcuménius, et on peut ajouter saint Anselme, *Meditationes*, xi, *De redemptore*, *P. L.*, t. clviii, col. 764. Mais les partisans du précepte rigoureux font observer que les autorités alléguées n'ont pas le sens et la portée qu'on leur prête. Les Pères nient simplement, contre les ariens qui veulent rendre le Fils inférieur au Père, que le Christ *comme Dieu* ait à recevoir des préceptes du Père, et ils affirment en conséquence que nul précepte n'a été imposé contre sa volonté et surtout avec menace de châtiment. Il ne s'agit pas, dans la pensée des Pères, de concilier la liberté du Christ et son impeccabilité, mais de réfuter l'arianisme. Nous serions donc, en invoquant l'autorité des Pères en l'espèce, hors de la question. Quoi qu'il en soit, l'autorité des Pères est cependant suffisante pour prouver que le sens du terme ἐντολή n'est pas tellement certain et absolu qu'on ne puisse adopter l'opinion qui conteste l'existence d'un précepte rigoureux. — On fait une dernière objection à l'opinion de Petau, de Franzelin, de Billot : c'est qu'elle est, en théologie, d'invention assez récente. A son époque, le cardinal de Lugo l'appelle une opinion « singulière », *De incarnatione*, disp. XXVI, sect. viii, n. 100. Et, de fait, cette opinion ne semble avoir rallié de très nombreux partisans que postérieurement : au temps du P. Antoine Mayr, elle ne méritait plus la qualification donnée par De Lugo; Mayr, *Cursus theologicus*, Ingolstat, 1732, tract. IX, p. 504. Cependant Gonet, *loc. cit.*, n. 57, lui donne comme premiers défenseurs Albert le Grand, Pierre de la Palu, Denys le Chartreux. Franzelin invoque l'autorité de Lorca, de Vitoria, au témoignage de Medina, de Salmeron, de Ribera, de Velasquez. Mais ce qui a fait sa fortune, c'est, sans contredit, le patronage de Petau, *loc. cit.*, de Pallavicini, *Cursus theologicus*, *De incarnatione*, c. viii; d'Esparza, *id.*, q. xxxii; de Platel, *id.*, c. vii, n. 330 et plus près de nous d'Holzclau (Theologia Wirceburgensium), de Franzelin et de Stentrup, *De Verbo incarnato*, I, th. lxxvi, p. 1201 sq. Pour maintenir au Christ le mérite d'une vraie obéissance, ces auteurs ne manquent pas d'en appeler à saint Thomas, *Sum theol.*, IIa IIae, q. civ, a. 2 : « l'obéissance est d'autant plus prompte qu'elle prévient le commandement exprès du supérieur, en obéissant à la simple intelligence de ce commandement non encore exprimé. » Cf. a. 5, ad 3um. Sous la forme que lui a donné le cardinal Billot, cette théorie peut se réclamer du patronage de Suarez, disp. XXXVII, sect. iv, n. 9. L'opinion de Suarez semble être méconnue de nombre d'auteurs qui ont écrit sur la question. Tantôt on la rattache à l'opinion thomiste; cf. L. Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1910, p. 199; Tanquerey, *De Verbo incarnato*, n. 1098; tantôt on fait de Suarez un précurseur de Tournély; cf. L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. i, Paris, 1911, p. 246. Aucune de ces assimilations ne nous semble exacte. Suarez, fidèle à son éclectisme, a pris différents traits dans différents systèmes, mais son opinion définitive, qu'il appelle *responsio ultima*, précisément dans ce n. 9 sur lequel on prétend s'appuyer, est bien celle que le cardinal Billot a plus longuement et plus explicitement proposée. Sur les différents aspects de la doctrine de Suarez on lira Stentrup, *op. cit.*, th. lxxv, p. 1192-1198.

γ) *Troisième solution : il y a eu précepte réel mais conditionnel et subordonné à l'acceptation du Christ.* C'est seulement après cette acceptation que le précepte est devenu rigoureux. Cette solution ingénieuse se présente sous trois formes que des nuances minimes séparent. — α. La *première* forme est celle de quelques théologiens dont les noms sont presque oubliés aujourd'hui et dont le plus connu est Cabrera. C'est le Christ lui-même qui a demandé au Père de lui imposer le précepte de mourir : il fut libre en faisant cette demande, et cette liberté est le fondement du mérite qui accompagna son sacrifice. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 62. Mais dans cette hypothèse, l'intention de sauvegarder le sens littéral des textes relativement au mot ἐντολή, on arrive, en réalité, à méconnaître totalement les assertions les plus claires de l'Écriture ou à en fausser le sens évident. Nulle part nous ne lisons que le Christ ait fait cette demande au Père; mais nous savons expressément par saint Paul, Rom., viii, 32, que Dieu le Père *n'a pas épargné son propre fils* et *qu'il l'a livré pour nous tous*. Si l'hypothèse proposée était vraie, il faudrait dire que c'est le Fils lui-même qui ne s'est pas épargné et s'est livré. De plus, la volonté humaine du Christ, et non la volonté divine serait ainsi à la source première de notre salut. Enfin, pour que la solution proposée soit valable, il faudrait qu'on la puisse étendre aux préceptes de la loi naturelle, (voir plus loin); le Christ, en effet, dut les observer et librement. Or, on ne saurait dire que la liberté du Christ, relativement à ces préceptes, ait consisté à demander au Père de les lui imposer. Gonet, *id.*, n. 64-66. — β. La *deuxième* forme est celle qu'a rendue célèbre le cardinal De Lugo. Ce théologien attaque vivement l'opinion de ceux qui tiennent pour le précepte improprement dit. Le Christ a donc reçu de son Père un véritable commandement de mourir; mais comme l'obligation de subir la mort n'existait pour le Christ, en fait, qu'après un certain laps de temps, tout en concédant que dans le « sens composé » du précepte, le Christ ne pouvait pas ne pas mourir, cependant le Christ pouvait détruire ce sens composé en demandant à Dieu son Père de le dispenser de la mort ou de lui imposer un autre moyen de satisfaction. N'a-t-il pas déclaré dans Matth., xxvi, 53 : « Pensez-vous que je ne puisse pas prier mon Père et qu'il ne m'enverrait pas sur l'heure plus de douze légions d'anges ? » C'est donc parce qu'il n'a pas voulu demander la dispense du précepte déjà porté que le Christ a été libre, nonobstant le commandement divin, *De incarnatione*, disp. XXVI, sect. viii, n. 102. — Cette solution, élégante au premier abord, présente en réalité plus de difficultés encore que la précédente. Appliquée aux préceptes naturels, elle est purement contradictoire, car on ne saurait demander dispense de ces préceptes

Ensuite, le Christ connaissant par la science de vision la volonté du Père relativement à sa mort ne pouvait pas ne pas s'y conformer : il ne pouvait donc d'une manière absolue et efficace lui demander une dispense sur ce point. Enfin, en supposant même que le Christ ait pu demander cette dispense, une telle requête de sa part aût été une véritable imperfection, et l'imperfection est impossible en Jésus-Christ. Gonet, *loc. cit.*, n. 68-69. D'ailleurs quel motif raisonnable de demander dispense d'un précepte imposé au Christ personnellement et par Celui dont la volonté, très juste, ne saurait imposer à quelqu'un ce qui ne lui conviendrait pas. Billot, *op. cit.*, p. 323. La théorie de De Lugo est donc de tous points insoutenable. Elle a été reprise par Legrand, *De incarnatione Verbi divini*, dissert. IX, a. 3, concl. III. Sur cette opinion, on lira Stentrup, *loc. cit.*, p. 1198-1200. — γ Une *troisième* forme a été proposée par Tournély, *De incarnatione*, corrigeant quelque peu la thèse de la « dispense », inacceptable en Jésus-Christ (Tournély ne rejette d'ailleurs pas cette thèse et ne fait que la compléter) : le commandement divin était conditionnel, dépendant du consentement du Christ. Quelques auteurs précisent que ce consentement du Christ fut donné par sa volonté humaine, éclairée par la science infuse, *in signo priore ad visionem beatificam*. Cf. Amicus, *De incarnatione*, disp. XXV, sect. III, IV. En réalité, une simple nuance sépare cette dernière forme de la première qui représente le commandement divin comme porté à la demande du Christ. C'est toujours, en définitive, de la volonté humaine du Christ que dépendrait notre salut : on diminue la force du précepte et l'on ne tient pas suffisamment compte des affirmations de l'Écriture, qui « fait toujours remonter à la volonté *divine*, à Dieu lui-même, le bienfait du salut : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, » Joa., III, 16. Ce n'est point parce que la liberté humaine a choisi la première que Jésus est livré, c'est parce que Dieu aime le monde et veut le sauver. » Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 299-300. Enfin, il faut dire ici encore que, vis-à-vis des préceptes naturels, le Christ n'avait pas à les accepter pour leur conférer la force obligatoire.

δ) *Quatrième solution : le Christ, lié quant à la substance du précepte, a été libre en ce qui concerne les circonstances de la passion, lesquelles n'étaient pas contenues dans le précepte.* — Voici comment le cardinal De Lugo rapporte cette opinion qu'il qualifie de *communior*, sans l'adopter lui-même. « Le Christ a été libre en accomplissant les œuvres commandées parce que, même en supposant qu'il ne fût pas libre de ne pas accepter la mort qui lui était imposée par un commandement formel, il restait libre d'accepter la mort pour tel ou tel motif, en ce temps ou en un autre temps, par un acte d'amour plus ou moins parfait. Quand donc en fait il l'accepta par un acte de charité intense, pour tel motif et à tel moment déterminés, etc., il l'accepta en réalité librement, parce qu'il aurait pu ne pas l'accepter ainsi : par conséquent son acceptation fut méritoire. Les circonstances de ce genre appartenant à la substance même de son acte, l'acte, indivisible, fut libre tout entier et tout entier méritoire. » Disp. XXVI, sect. VII, n. 82. C'est l'opinion de Grégoire de Valencia, *De incarnatione*, disp. I, q. XIX, punct. II, fine; et Vasquez, disp. LXXIV, c. 5; de Lessius, *De summo bono*, l. II, n. 185; de Théophile Raynaud, *Christus Homo-Deus*, l. IV, sect. II, c. VI. Ysambert l'a exposée et défendue avec beaucoup de clarté, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, q. XVIII, disp. II, a. 6. De Lugo, *loc. cit.*, a bien saisi la difficulté principale de cette explication. « S'il y a, pour le Christ, nécessité quant à la substance du précepte et liberté seulement quant aux circonstances, on ne voit pas, en conséquence, qu'on puisse attribuer au Christ, comme acte louable, d'être mort purement et simplement; on ne lui doit pour cela aucune action de grâces; il n'a point par là mérité et, finalement il n'a pas racheté les hommes parce qu'il est mort, mais parce qu'il est mort plus volontiers ou pour tel motif. Et toutes ces affirmations sont contre l'Écriture qui ne parle que de la mort du Christ considérée dans sa substance et non dans ses circonstances et qui affirme que louanges et remerciements sont dus au Christ pour elle. » Elles sont également contraires à l'affirmation du concile de Trente, qui professe que c'est par cette mort très sainte, par sa passion sur l'arbre de la croix, que Jésus nous a mérité la justification et tous les biens du salut. Sess. VI, c. VII, Denzinger-Bannwart, n. 799. Toutefois il semble que cette argumentation ne soit pas pleinement efficace; car si le précepte de Dieu ne porte que sur la mort considérée *en général*, l'élection libre du Christ acceptant telle mort en particulier semble bien *concrètement* se porter non seulement sur les circonstances de la mort mais encore sur la mort elle-même considérée toutefois dans sa réalisation *individuelle* et *spécifique*. En sorte que, sous cet espect spécifique et individuel, la mort ne tombe plus sous le commandement divin. On reviendrait ainsi au système de Petau et de Franzelin, et c'est bien ainsi que ce dernier auteur et le P. Stentrup, expliquent l'opinion de Vasquez et d'Ysambert. Il n'en reste pas moins vrai que les données scripturaires contredisent cette explication : les circonstances du drame rédempteur étaient prédites d'avance, Ps., XXI, Is., LII et LIII, voir col. 1118 et Dieu a voulu que son Fils s'y soumît, les Écritures devaient s'accomplir, *sic oportet fieri*, Matth., XXVI, 54. L'heure de quitter ce monde et d'aller au Père était fixée par Dieu : *venit hora ejus ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*. Joa., XIII, 1. Il est donc bien probable que le précepte divin concernait non seulement la mort, mais les circonstances de cette mort. Suarez, disp. XXXVII, sect. IV, n. 9. De plus, ici encore, on ne voit pas bien comment la liberté de Jésus existe quant aux préceptes naturels.

Conclusion. — Tous ces systèmes témoignent des efforts laborieux de l'esprit théologique pour arriver à l'intelligence des dogmes. Mais on ne saurait dire, en les rapprochant des données scripturaires, que tous jouissent d'une égale probabilité théologique. Tous sont admissibles puisqu'ils peuvent tous se réclamer du patronage d'un ou de plusieurs théologiens de renom. Mais leur plus ou moins de probabilité dépend de leur connexion logique avec la révélation. Or, le premier système est seul à tenir intégralement compte de toutes les affirmations de la sainte Écriture. Toutefois comme le sens du mot *præceptum* n'est pas absolument certain, le système du cardinal Billot et la « solution ultime » de Suarez qui conservent, relativement à la mort du Christ sur la croix, une volonté de Dieu absolue et antécédente, présente également une grande probabilité spéculative et une sûreté de doctrine incontestable. Le système de Franzelin et de Petau semble trop diminuer la valeur et l'efficacité de la volonté divine relativement à notre salut; quant aux autres systèmes, il paraissent la supprimer complètement : leur probabilité en est, en conséquence, diminuée d'autant.

Nota. — *La liberté du Christ et les préceptes naturels.* — Cette question plus générale est résolue par les mêmes principes qu'on adopte pour donner une réponse à la question plus particulière de la liberté du Christ en face du précepte de mourir sur la croix. Les thomistes de plus ou moins stricte observance n'éprouvent aucune difficulté à concilier la liberté du Christ avec l'obligation d'observer les préceptes naturels soit positifs, soit même négatifs. Il n'est pas nécessaire, en effet,

pour expliquer l'obéissance méritoire du Christ aux préceptes négatifs d'admettre, de la part du Christ, la liberté de contrariété dans le sens du bien ou du mal, et de la part de Dieu un concours susceptible d'amener la volonté créée au mal comme au bien. Même sous la motion efficace, entraînant infailliblement la détermination moralement bonne, la liberté — quel que soit le système qu'on adopte pour l'expliquer — subsiste. Le Christ a été libre, non de mentir, mais en disant la vérité. Les auteurs qui admettent que le précepte est inconciliable avec la liberté du Christ n'hésitent pas à affirmer qu'en face des préceptes naturels, positifs ou négatifs, Jésus n'a pas été libre et n'a pas mérité. En cela, disent-ils, il n'y a aucune imperfection, bien au contraire, par là est démontrée la perfection du Christ. D'autres affirment que le Christ est demeuré libre sur les circonstances des préceptes positifs, et que la spontanéité, la liberté avec lesquelles la volonté du Christ choisissait ces circonstances avait une répercussion réelle sur la substance même de l'acte. Voir sur ces différents points Franzelin, *op. cit.*, p. 452 sq.; Pesch, *op. cit.*, n. 343; Billuart, dissert. XVIII, a. 4, fine; Suarez, disp. XXXVII, sect. II et IV; Legrand, dissert. IX, a. 3; Stentrup, *op. cit.*, p. 1211. Généralement les auteurs passent sous silence cet aspect du problème de la liberté du Christ : le dogme n'y est pas intéressé spécialement.

4. *La perfection morale de la volonté humaine dirigée par la volonté divine.* — Nous n'avons pas à étudier ici le problème historique et dogmatique du monothélisme et du dyothélisme. Voir MONOTHÉLISME et CONSTANTINOPLE (*IIIe concile de*), t. III, col. 1260. Nous supposons comme un principe accepté la définition de saint Martin Ier au concile de Rome en 649, can. 16, affirmant en Jésus deux volontés et deux opérations, la divine et l'humaine, mais rejettant toute opposition et tout dissentiment entre l'une et l'autre. Denzinger-Bannwart, n. 269. Ce principe a été renouvelé expressément par le IIIe concile de Constantinople, confessant en Jésus deux vouloirs « non pas, il s'en faut, deux vouloirs naturels opposés l'un à l'autre, mais un vouloir humain subordonné et qui, loin de lui résister et d'entrer en lutte avec lui, se soumet bien plutôt à son divin et tout-puissant vouloir, car il faut que le vouloir de la chair soit mû et qu'il soit soumis au vouloir divin; car de même que sa chair est dite la chair du Dieu-Verbe et l'est, de même le vouloir naturel de sa chair est dit le vouloir propre du Dieu-Verbe et l'est, etc. » Denzinger-Bannwart, n. 291. Cette conformité constante de sa volonté humaine à la volonté divine est attestée par l'Écriture, Joa., v, 30; IV, 34; VIII, 29; Heb., x, 9, et est un dogme de la foi : « la volonté humaine dans le Christ fut tout à fait ordonnée sous l'influence de la volonté divine, de telle sorte que le Christ n'a rien voulu par sa volonté humaine si ce n'est en conformité pleine et entière avec le divin vouloir, selon la parole rapportée par Jean, VIII, 29 : Ce qui plaît au Père, je le fais toujours. » S. Thomas, *Contra Gentes*, l. IV, c. XXXVI.

a) *Le problème théologique.* — Le problème théologique de la perfection morale de la volonté humaine dirigée en Jésus-Christ par la volonté divine se rapporte à deux points précis : premièrement, comment concilier avec la liberté du Christ cette conformité parfaite de la volonté humaine avec la volonté divine; deuxièmement, comment la concilier avec certaines affirmations de l'Écriture, où il semble qu'il y ait eu lutte entre les deux volontés. Le premier point est résolu par les considérations proposées à l'occasion de l'impeccabilité du Christ, voir col. 1289 sq. C'est le second point qui nous occupe présentement : la question se pose, au point de vue de l'explication théologique, à cause du texte de Matth., XXVI, 39; cf. Marc., XIV, 36, Luc., XXII, 42. Au jardin de l'agonie Jésus demande à son Père, si la chose est possible, d'éloigner de lui le calice de la passion. Il se reprend aussitôt et ajoute : qu'il soit fait, non selon ma volonté, mais selon la vôtre. Ces textes laissent à coup sûr entrevoir, sinon une opposition, du moins une divergence dans les volontés du Christ. Comment concilier cette divergence avec l'affirmation de la foi relative à la *conformité pleine et entière* de la volonté humaine avec la volonté divine en Jésus-Christ.

La théologie, pour résoudre cette difficulté, fait appel à certains principes tirés de la psychologie naturelle et en fait l'application à l'âme du Christ.

b) *Les principes de solution.* — La diversité des vouloirs ne suffit pas à établir une véritable opposition entre les vouloirs. Il faut que cette diversité soit *dans le même sujet* et par rapport *au même objet*. S. Thomas, IIIa, q. XVIII, a. 6. Or la psychologie humaine nous atteste l'existence, dans l'homme, animal raisonnable, de deux appétits différents, l'un proportionné à la vie animale, l'appétit sensitif que l'on peut appeler volonté par participation, ou encore volonté de sensualité, *voluntas sensualitatis;* l'autre, en rapport avec l'élément spirituel de l'humanité, l'appétit rationnel, ou la volonté de raison, *voluntas rationis*. S. Thomas, *id.*, a. 2. L'appétit rationnel, à son tour, peut être considéré ou bien comme puissance — et sous ce rapport, il n'y a qu'une faculté de vouloir dans l'homme — ou bien dans les actes produits par cette puissance. Ces actes sont de deux sortes. Les uns se rapportent à l'objet proposé à la volonté tel qu'il s'offre en lui-même, satisfaisant ou contrariant la tendance *naturelle* de la volonté. L'objet qui convient à la volonté excite ainsi naturellement le désir; l'objet qui afflige la volonté provoque naturellement la répulsion. Les actes de cette sorte nous font considérer la volonté dans son développement naturel, *voluntas ut natura*, disent les scolastiques, θέλησις, disait saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. XXII; cf. l. III, c. XIV, XVIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 944, 1036, 1072. Mais d'autres actes de la même faculté se rapportent à l'objet s'offrant à l'appétit rationnel, non plus en lui-même, mais dans l'ordre qui le relie ou non à une fin, dernière ou particulière. Cet ordre est celui que la raison, naturelle ou surnaturelle, impose à la volonté. Ces mouvements sont libres, alors que les autres sont indélibérés; ils dénotent une volonté éclairée par l'intelligence, *voluntas ut ratio*, disent les scolastiques, βούλευσις, disait saint Jean Damascène, *loc. cit.* S. Thomas, *id.*, a. 3. Pour apporter des exemples concrets de cette double série d'actes volontaires, il suffit de prendre ceux qu'on retrouvera à propos de Jésus-Christ. Instinctivement, la volonté humaine éprouve une vive répulsion pour les injures, les souffrances, la mort. Cependant si l'intelligence et la foi lui montrent ces injures, ces souffrances, cette mort en relation nécessaire avec un bien supérieur qu'il faut obtenir, la volonté éclairée par la raison n'hésitera plus à les accepter.

Mais ce n'est pas tout. Il existe une double manière de conformer sa propre volonté à la volonté divine. La première conformité existe quant à l'*objet voulu*, Ce que Dieu veut, je le veux aussi. Dieu exige que je l'adore; en l'adorant, je conforme ma volonté à la sienne quant à l'objet même voulu par lui. Mais il y a une autre conformité de la volonté humaine à la volonté divine, celle qui est, non quant à l'objet voulu, mais quant au *vouloir* lui-même. Un supérieur peut imposer à son inférieur un acte, qui, sans être péché, n'est cependant pas ce que Dieu eût voulu. Dieu ne veut pas cet acte; mais il veut très certainement que l'inférieur obéisse à son supérieur. L'obéissance de l'inférieur conformera sa volonté à celle de Dieu, non

quant à l'*objet voulu* par Dieu, mais quant au *vouloir*. Cf. Billot, *op. cit.*, p. 310.

c) *Applications.* — Parce que Jésus-Christ a pris intégralement la nature humaine, nous devons reconnaître en lui à côté de la volonté divine dans le Verbe la volonté humaine, et l'appétit sensitif ou volonté de sensualité. Nous devons également, dans la volonté humaine, introduire, quant aux actes, la distinction des théologiens de la volonté *ut natura* et de la volonté *ut ratio*. Toutefois l'âme de Jésus a reçu de la divinité une puissance absolue sur son corps et sur les moindres mouvements de ses puissances. Voir plus loin. Aucun mouvement de la volonté ou de l'appétit sensitif ne pouvant, en Jésus, échapper à l'emprise de la raison, il ne convient pas de parler, dans la volonté humaine ou dans la sensibilité du Christ de mouvements *instinctifs* ou *indélibérés*. Ces épithètes marqueraient, en effet, que ces mouvements échappaient à la direction qu'aurait pu ou dû leur imposer la raison. Il faut donc parler des mouvements *naturels* de la volonté ou des sens, mouvements d'attraction ou de répulsion à l'endroit des biens ou des maux considérés en eux-mêmes, mouvements que la volonté, éclairée par la raison, soutenue par la puissance divine, aurait pu soumettre à sa direction, mais qu'elle laissa, pour des motifs de haute sagesse, se produire selon les lois de la psychologie humaine.

Nous n'avons à envisager ici que le problème de la divergence des volontés divine et humaine en Jésus-Christ, divergence attestée dans Matth., XXVI, 39. Sur les sentiments et les passions dans le Sauveur, voir plus loin. Or, la volonté *humaine* dont il s'agit ici ne saurait être que le mouvement *naturel* de la volonté, mise en présence d'un mal pour lequel elle éprouve une répulsion *naturelle*. *Transeat a me calix iste!* Le calice de la passion est un mal pour lequel, considéré en lui-même, la volonté n'éprouve naturellement que répulsion. Naturellement, dis-je : c'est-à-dire, non par opposition à la grâce, mais en raison de sa tendance innée. Mais d'autre part ce calice, considéré par rapport à la fin de la rédemption des hommes, fin voulue par Dieu le Père, était désirable pour la volonté humaine du Christ éclairée par la science bienheureuse et infuse. Et, sous cet aspect, le mal qui tout à l'heure faisait horreur au mouvement naturel de la volonté humaine du Christ, s'offre à elle comme un véritable bien qu'elle désire et qu'elle recherche : *verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat*. Entre la volonté divine et la volonté humaine, *ut ratio*, aucune divergence n'existe, c'est la conformité absolue quant à l'objet voulu lui-même. Toute la difficulté est donc ramenée à la conformité de la volonté humaine, *ut natura*, à la volonté divine. Il y a diversité d'objet entre la volonté humaine *ut natura*, d'une part — *transeat a me calix iste* — et, d'autre part, la volonté humaine, *ut ratio*, et la volonté divine — *non mea voluntas, sed tua fiat!* Mais cette *diversité* n'implique pas la *contrariété*, c'est-à-dire l'*opposition* des volontés. L'opposition n'existe, avons-nous dit, que si la diversité concerne le même objet. Or le même objet peut se présenter sous des aspects très différents qui constituent, dans le même objet, pris matériellement, plusieurs objets formellement différents. Le juge, qui a condamné un criminel à la peine capitale, veut ce châtiment à cause de l'intérêt général dont il a la garde; l'ami du condamné, qui cherche à soustraire son ami à la mort, est poussé par l'affection. Le souci de l'intérêt général chez le juge et l'affection chez l'ami ne sont cependant pas en réelle opposition, du moins tant que le sentiment d'affection n'ira pas jusqu'à vouloir positivement compromettre l'intérêt public. Dans le Christ, la volonté divine et la volonté humaine *ut ratio* voulaient très fermement la passion, considérée comme moyen de racheter le genre humain. Mais la volonté humaine, *ut natura*, éprouvait un sentiment de répugnance à l'égard de la passion considérée simplement en elle-même, c'est-à-dire comme un mal réel et affligeant pour l'appétit rationnel et sensitif; et c'était là, d'ailleurs, le seul aspect de la passion qui lui fût accessible. Il y a donc eu, à ce moment, diversité, mais non contrariété de volontés.

La psychologie du Christ exige que nous approfondissions encore cette solution. Sans impliquer de véritable opposition, la diversité des volontés pourrait, en effet, entraîner dans l'âme, par la violence même du mouvement naturel et instinctif, un empêchement total ou partiel, un retard du mouvement raisonné. Le phénomène se produit assez fréquemment pour que les moralistes aient dû en faire la psychologie et tracer des règles à son endroit. Mais n'oublions pas qu'en Jésus-Christ aucun mouvement naturel n'était purement instinctif et indélibéré. Tous, au contraire, étaient soumis à la volonté libre et à la raison dans un parfait équilibre de la nature humaine personnellement unie au Verbe. Quelle que soit donc la force du mouvement naturel que Jésus a bien voulu laisser se produire soit dans sa volonté soit dans sa sensibilité, il n'en a jamais éprouvé la moindre difficulté pour conformer pleinement sa volonté de raison à la volonté de son Père et pour agir en conséquence. *Neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem aut per appetitum sensualitatis* S. Thomas, *loc. cit.*, a. 6. L'agonie de Jésus n'implique donc pas une lutte dans la volonté du Christ, mais simplement dans la partie inférieure de lui-même. *id.*, *ibid.*, ad 3um. Voir plus loin. Mais ce n'est pas encore tout : il faut encore confesser que la volonté humaine du Christ, *ut natura*, c'est-à-dire dans ses mouvements naturels de répulsion à l'égard du calice de la passion a été conforme à la volonté divine, non pas certes quant à l'objet voulu, mais quant au vouloir lui-même. Par le fait que le Verbe prenait la nature humaine, Dieu, pour des motifs de haute sagesse concernant notre foi en l'incarnation et les exemples de vie surnaturelle que nous devait laisser Jésus, voulait que la volonté créée de Jésus se développât aussi selon les lois naturelles de l'appétit humain, en tout ce qui est bon et honnête; ainsi, bien que l'objet désiré ou repoussé par la volonté humaine du Christ, considérée *ut natura*, ne fut pas nécessairement celui que Dieu voulait et avec lui la volonté humaine du Christ, considérée *ut ratio*; cependant le *vouloir naturel* en Jésus était conforme à la divine volonté : *beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ propria*. Cf. S. Thomas, IIIa, q. XIV, a. 1, ad 2um; a. 2; Suarez, disp. XXXVIII, sect. III, n. 3; Billot, th. XXVIII.

5. *La puissance de l'âme du Christ.* — Dans ce dernier problème relatif aux perfections naturelles et surnaturelles issues de l'union hypostatique dans l'être même de Jésus-Christ, il s'agit de la puissance active pour produire des œuvres extérieures *potentia activa ad extra*. Or, l'âme de Jésus-Christ, hypostatiquement unie au Verbe de Dieu, peut être, au point de vue des œuvres extérieures, considérée sous un double aspect, celui qu'elle revêt comme *principe* d'opération dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, celui qu'elle revêt comme *instrument* du Verbe. Dans le premier cas, elle est cause principale, dans le second, cause instrumentale proprement dite. Certains effets trouvent dans la cause seconde dont ils procèdent leur principe *adéquat* et *permanent*, soit naturellement, en raison de la vertu propre de cette cause, soit surnaturellement, en raison de la grâce et des vertus infuses par lesquelles la vertu naturelle se trouve élevée à un ordre supérieur. On suppose par ailleurs que ces effets

ne peuvent se produire qu'à l'aide du concours divin sans lequel aucune cause seconde ne peut passer à l'acte quant à son opération, voir CONCOURS DIVIN, t. III, col. 781, et en raison duquel la cause seconde, par rapport à la cause première qui la meut, peut être dite, en un sens large et impropre, cause instrumentale. *id.*, col. 786. D'autres effets, au contraire, n'ont dans leur cause immédiate, même considérée comme mue par Dieu selon le mode ordinaire de la Providence, aucun principe proportionné, ni dans l'ordre de la nature, ni dans celui de la grâce. Ils nécessitent une intervention particulière, extraordinaire de la puissance infinie agissant comme telle : comme effets de ce genre, on peut citer : la création, les miracles d'ordre intellectuel (prophétie) ou physique (guérisons naturellement impossibles), la justification de l'âme pécheresse, l'accroissement de la grâce et des vertus infuses, etc. Dieu peut opérer ces effets extraordinaires directement; mais, excepté pour la création, voir ce mot, t. III, col. 2110, il peut également se servir, pour les produire, des causes secondes qu'il meut alors en leur communiquant sa puissance divine par mode de vertu instrumentale proprement dite. Lors donc que nous parlons de la puissance active du Christ *ad extra*, il faut distinguer tout d'abord ce qui, dans cette puissance, appartient en propre à l'humanité du Christ, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, et ce qui lui appartient comme organe ou instrument de la divinité.

a) La puissance propre à l'humanité du Christ. — « Comme cause principale, l'âme du Sauveur avait la puissance de produire tous les effets qui peuvent convenir à une âme humaine soit naturellement, soit surnaturellement... Cette âme pouvait donc, comme cause principale, gouverner son corps, produire les actes humains, mériter la grâce aux hommes, satisfaire pour leurs péchés, exercer les opérations de ses trois sciences : vision béatifique, connaissance infuse, connaissance acquise. » Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 310-311. Cf. S. Thomas, *Sum., theol.*, IIIª, q. XIII, a. 2. Sur ce point la théologie n'a eu, au cours des siècles, qu'une discussion, d'ordre négatif, à engager. Cette discussion est relative à l'attribution à l'humanité de Jésus-Christ, comme cause principale, de la *toute-puissance* divine.

En un certain sens on peut concéder, en vertu de la loi de la communication des idiomes, que cet homme qui est Jésus-Christ est tout-puissant. Il n'y a, dans cet « homme qu'est Jésus-Christ » qu'une personne, la personne du Fils de Dieu et par conséquent la toute-puissance divine doit être attribuée à la personne du Fils de Dieu, même considérée comme subsistant dans la nature humaine. Cf. S. Thomas, *loc. cit.* a. 1, ad 1um. Mais autre chose est que la toute-puissance soit dite appartenir *personnellement* à l'homme qu'est Jésus-Christ; autre chose est qu'elle appartienne *réellement* et *essentiellement* à la nature humaine qui est en la personne de Jésus-Christ. Attribuer réellement et essentiellement un attribut divin à l'humanité du Christ, c'est, en vérité, renouveler l'hérésie du monophysisme. Voir ce mot. Cette hérésie a été renouvelée au XVIe siècle par les ubiquitaires. Attribuant à l'humanité de Jésus les propriétés de la nature divine, ils en vinrent à dire que cette humanité a reçu l'immensité et la toute-puissance. La droite du Père, exposent-ils, est partout : Jésus-Christ, même selon son humanité, est à la droite du Père, donc, même selon son humanité, il est présent partout. Et c'est ainsi, ajoutaient-ils, que doit s'expliquer la présence du Christ sous de multiples hosties sans recourir à la transsubstantiation. Voir l'exposé et la réfutation de cette doctrine hérétique à HYPOSTATIQUE (*Union*), col. 541-549. En ce qui concerne spécialement la toute-puissance, on doit affirmer qu'elle n'appartient pas à l'humanité du Christ : Il est impossible que l'infini soit renfermé dans le fini; de plus, l'être tout-puissant doit nécessairement être indépendant de tout autre agent; la divinité seule peut être toute-puissante. Gonet, disp. XIX, a. 1, n. 8-11. Quant au texte de Matth., XXVIII, 18 : *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre*, on ne saurait y trouver une réelle difficulté; il faut l'entendre ou du Verbe, Fils du Père, ou de Jésus-Christ en raison de sa personnalité divine, ou, si on l'étend à l'humanité, de la puissance d'*excellence* accordée à Jésus pour opérer des miracles, conférer la grâce, instituer les sacrements. Gonet, *id.*, n. 12-14. L'omniscience qui est dite avoir été communiquée par Dieu à l'humanité du Christ n'est en réalité qu'une omniscience relative, dont l'objet est l'objet même de la science divine de vision : donc cette omniscience est en réalité finie et son existence en l'âme de Jésus ne saurait être un argument en faveur de la communication de la toute-puissance. S. Thomas, IIIª, q. XIII, a. 1, ad 2um; cf. Suarez, *Comm. in h. l.* On pourrait d'ailleurs parler, d'une façon tout aussi relative, de la toute-puissance de Jésus-Christ, qui, en effet, a pu réaliser tout ce qu'il voulait, d'une façon *efficace* et *absolue.* Ce que Jésus n'a voulu que d'une volonté *efficace conditionnelle* (par rapport aux libres initiatives des autres causes secondes qu'il entendait respecter), n'a pas toujours été réalisé. Sur la volonté inefficace ou conditionnelle en Jésus-Christ, problème plus scolastique que théologique, soulevé à propos de Marc., VII, 24 et d'autres textes similaires indiquant que la volonté ou le commandement de Jésus ne furent pas suivis d'effet, voir les subtiles dissertations de Suarez, disp. XXXVIII, sect. V et des Salmanticenses, disp. XXIII, dub. VII, n. 88-94, commentant S. Thomas, *id.*, a. 4, ad 1um (deuxième explication : *vel potest dici*, etc.).

Ainsi donc, en vertu de sa puissance propre, l'âme du Christ n'avait pas de pouvoir spécial soit pour modifier l'ordre des êtres extérieurs, soit pour apporter un changement aux dispositions naturelles de son propre corps. S. Thomas, *id.*, a. 2, 3 et les commentateurs, notamment Suarez, disp. XXXI, sect. I et les Salmanticenses, disp. XXIII, dub. I. Tout ce qu'il a fait, dans cet ordre de choses, relève de la puissance divine communiquée instrumentalement à son âme.

b) La puissance instrumentale du Christ. — Les théologiens envisagent tout d'abord un aspect *négatif* de la question. Même comme instrument mû par la divinité, l'humanité de Jésus-Christ n'a pu produire certains effets lesquels, cependant, n'échappent pas à l'infinie puissance de Dieu, à savoir la création et l'annihilation des êtres. La cause instrumentale en effet, outre son effet instrumental, produit son effet propre, lequel suppose un sujet préexistant qui le reçoit. Aucune cause seconde, si parfaite qu'on la conçoive, ne peut donc concourir à l'acte de la création. Voir CRÉATION, t. III, col. 2110. L'annihilation répond à la création : le « rien » qui serait le terme de cette opération destructive ne peut être le sujet récepteur de l'action propre de la cause instrumentale, Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XIII, a. 2. L'aspect *positif* de la question théologique touchant la puissance instrumentale du Christ peut se ramener à trois points principaux : existence, objet, nature de cette puissance instrumentale.

α. *Existence d'une puissance instrumentale en l'humanité de Jésus-Christ.* — Les miracles accomplis par Notre-Seigneur, la grâce qu'il a accordée aux pécheurs repentants et qu'il confère encore aujourd'hui aux hommes dans et par l'Église catholique sont des faits

qu'on ne saurait révoquer en doute sans pécher directement contre la foi. Or, ce sont là des œuvres préternaturelles et surnaturelles qui supposent l'âme de Jésus ornée d'un charisme spécial, lequel lui est nécessaire pour produire de telles œuvres. L'existence de ce charisme est donc de foi, tout comme l'existence des œuvres dont il est, en Jésus, le principe. L'Écriture est explicite sur ce point. Cf. Matth., IX, 4, sq.; Luc., VI, 19; VIII, 43. De cette puissance, Jésus pouvait user comme il le voulait. Matth., VIII, 2-3. Et les arguments de haute convenance, disons plus, de nécessité morale, abondent en faveur de l'existence, en Jésus, d'une telle puissance : La dignité de la personne du Sauveur exige que les différentes prérogatives, surnaturelles et préternaturelles, accordées parfois par Dieu aux autres hommes, Jésus-Christ, l'homme uni substantiellement au Verbe, les ait possédées d'une façon suréminente. Voir plus loin. De plus, la dignité messianique exigeait que Jésus-Christ fît connaître la vérité de sa mission par des œuvres attestant que Dieu était avec lui. Parmi les grâces gratuitement données par lesquelles le Sauveur se ferait connaître comme le Messie annoncé, le don des miracles, *signes* de sa destinée messianique, figurait en toute première ligne. Joa., V, 36; X, 38; Matth., XII, 2, sq., etc. Et ce pouvoir divin des miracles devait s'étendre sur toute la création, sur la nature, sur les hommes et même sur les anges. S. Thomas, IIIa, q. LXIII-XLIV. Est-il besoin d'ajouter qu'on ne saurait attribuer à l'âme de Jésus la puissance de cause principale physique relativement à ces effets préternaturels ou surnaturels. Dieu seul est la cause efficiente principale de la grâce. Voir GRACE, t. VI, col. 1633. Cf. S. Thomas, Ia, q. CX, a. 1; Ia IIæ, q. CXII, a. 1, Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXI, sect. IV, et Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXIII, dub. III, n. 16-17. Peut-être cependant pourrait-on concéder que le Christ, dans son humanité, a été cause *morale* principale des effets préternaturels et surnaturels, miracles et infusion de la grâce, par son mérite surabondant. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 18.

b. Objet de la puissance instrumentale de l'humanité du Sauveur. — Nous pouvons le considérer sous un double aspect : le charisme des « grâces gratuitement données » conféré à l'âme de Jésus-Christ en vue de lui faciliter l'accomplissement de sa mission messianique; le pouvoir d'excellence concédé à l'humanité de Jésus relativement à la sanctification des hommes.

α) *Grâces gratuitement données.* — Sur le rôle extérieur des grâces gratuitement données, voir GRACE, col. 1558. Saint Paul, cf. I Cor., XII, 8-11, en énumère quelques-unes : « En premier lieu, celles qui ont trait à la connaissance et à l'enseignement des choses divines : la *sagesse* est le don éminent d'expliquer les mystères de la religion par leurs sommets, c'est-à-dire par les raisons les plus hautes : la *science* s'attache aux vérités plus faciles et les présente avec des preuves mieux adaptées à l'intelligence naturelle. Vient ensuite la *foi*, non point la vertu théologale, mais une excellence et une fermeté particulière, de cette vertu, ou encore cette foi qui provoque les miracles et transporte les montagnes. Puis, il faut convaincre les âmes par des arguments irrécusables qui soient comme la voix ou le sceau du Tout-Puissant ; faire ce que Dieu seul peut faire, c'est la *grâce des guérisons* et le *pouvoir des miracles;* ou manifester ce que Dieu seul connaît, c'est la *prophétie* et le *discernement des esprits.* » P. Hugon, *Mère de grâce*, p. 193-194. Dans toutes ces grâces gratuitement données, nous reconnaissons une vertu instrumentale émanée de la sagesse ou de la puissance divine, car aucune d'elle ne saurait trouver dans l'âme humaine, même élevée à la vie surnaturelle, un principe proportionné et permanent. En Notre-Seigneur toutes ces grâces gratuitement données existaient à coup sûr d'une manière éminente, c'est-à-dire que Jésus les possédait dans leur plénitude et toutes réunies à la fois. Comment le docteur du surnaturel n'aurait-il pas possédé la science et la sagesse? Ne se manifestaient-elles pas dès le temple de Jérusalem, lorsque Jésus y fut retrouvé discourant au milieu des docteurs ? Ne se manifesteront-elles pas de nouveau dans sa prédication de l'Évangile? Comment le sanctificateur des âmes n'aurait-il pas possédé le don du discernement des esprits ? Jésus lit dans le fond des consciences. Joa., II, 25; Luc., VI, 8. Comment n'eut-il pas eu le don de prophétie, lui qui devait être le Prophète par excellence, annoncé par Moïse ? Cf. Marc., VI, 15; Luc., VII, 16, 39; Joa., IV, 19; VI, 14; XII, 40. Il en a eu d'ailleurs la fonction, lui qui a prédit toutes les circonstances de sa passion et de sa résurrection, Marc., X, 33; Matth., XX, 17, la fuite des disciples, Matth., XXVI, 31, le reniement de saint Pierre et la trahison de Judas, Matth., XXVI, 21-25, 34; la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 5-28 ; Marc., XIII, 5-24 ; Luc., XXI, 8-24 et les destinées de l'Église, Matth., XVI, 18, XXVIII, 19-20. Toutefois, en Jésus, les grâces gratuitement données se rapportant à la connaissance et à l'enseignement des mystères, au discernement des esprits, à la prédiction des faits à venir existaient d'une manière bien supérieure à la manière dont les possèdent les âmes des hommes ordinaires : elles étaient, en effet, contenues dans la perfection de la science soit bienheureuse, soit infuse dont était ornée l'âme du Christ, et nous les devons donc éliminer de la puissance purement instrumentale dont était douée l'âme de Jésus; elles lui appartenaient en propre et trouvaient en elle un principe adéquat et permanent. Envisagée sous l'angle des grâces gratuitement données, la puissance instrumentale de l'âme du Sauveur comporte donc surtout le don des guérisons et le pouvoir des miracles. Et ce pouvoir sur le monde extérieur entraîne comme corollaire le pouvoir de l'âme de Jésus sur son propre corps.

α. *Pouvoir de Jésus sur le monde extérieur : le pouvoir des miracles.* — L'existence de ce pouvoir étant hors de cause, voir ci-dessus, il ne s'agit ici que d'en déterminer l'étendue. Comme instrument de la divinité, l'humanité de Notre-Seigneur devait précisément pouvoir opérer *tous* les miracles utiles à la fin de l'incarnation. Cf. Cajétan, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. XIII, a. 2. Et parce que la fin de ce mystère est la restitution de *toutes choses* dans l'ordre, le pouvoir d'opérer des miracles devait s'étendre à tout ce qui peut favoriser cette restitution. Sur l'étendue de cet objet, esprits purs, hommes, créatures irrationnelles voir ci-dessus, col. 1233, et S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLIII, a. 1-4, commentés par les auteurs. — β. *Pouvoir de Jésus sur son propre corps.* — Si Jésus avait un véritable pouvoir sur le monde extérieur, à plus forte raison le devait-il posséder à l'endroit de son propre corps. Il le fallait pour la fin de l'incarnation qui exigeait que le Christ, en tant qu'homme, eût le pouvoir d'offrir sa vie; cf. Joa., X, 17-18. Sans cela, en effet, le Christ n'aurait pu offrir un véritable sacrifice, faute d'avoir pu faire l'acte proprement sacerdotal de l'offrande de la victime. Or, il semble à beaucoup de théologiens que l'offrande faite par le prêtre exige un acte positif, et non une simple permission; il ne suffisait donc pas que le Christ se laissât immoler par les Juifs, il fallait qu'il s'immolât lui-même, faisant acte de puissance personnelle en donnant sa vie. Lire S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CCXXX. Et comme, l'âme n'avait pas naturellement ce pouvoir sur son corps, il dut lui être donné, comme un pouvoir divin, instrumentalement communiqué. Cf. Billot,

De Verbo incarnato, th. XXII, § 2 : Salmanticenses, disp. XXIII, dub. VII.

β) *Puissance instrumentale du Christ relative à la production de la grâce.* — Ce nouvel objet de la puissance instrumentale conféré à l'âme du Christ ne saurait être mis en doute. Voir plus haut. Il suffit, ici encore, d'en déterminer l'extension. Or, il est de foi, que les hommes, même depuis le commencement du monde, n'ont pu être sauvés que par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et ce n'est pas assez dire que le Sauveur a été cause de la grâce qui nous sauva, parce qu'il l'a méritée pour nous, parce qu'il s'est offert en sacrifice expiatoire de nos fautes, en un mot, parce qu'ils nous a rachetés, il est également nécessaire d'affirmer qu'il est la cause de notre grâce, parce qu'il l'a produite effectivement en notre âme, non certes comme cause efficiente principale, mais comme cause efficiente instrumentale. Toutefois, il est nécessaire d'introduire ici une distinction entre les hommes qui ont vécu avant et ceux qui ont vécu après la venue du Sauveur. L'humanité de Jésus-Christ, à l'égard de la grâce conférée aux premiers en vue des mérites du Sauveur à venir, n'a pu agir que par mode de mérite, c'est-à-dire *moralement*. C'est uniquement à l'égard de la grâce conférée aux seconds qu'elle a pu agir comme cause efficiente instrumentale. Il serait difficile, sur ce point, de soutenir l'opinion singulière que B. Médina, sans oser la proposer absolument, déclare cependant non dénuée de probabilité, et qui attribue à l'humanité du Christ, à l'égard des effets surnaturels qui ont précédé, dans le monde, la venue du Sauveur, une véritable causalité efficiente. Cf. Médina, *In III^am p. Sum. S. Thomæ* q, XIII, a. 1. Elle se heurte, en effet, à l'évidence du principe formulé par saint Thomas : *Causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis, sicut causa finalis. Sum. theol.*, III^a, q. LXII, a. 6. Nous affirmons donc simplement que toute justification de l'âme, se produisant *ex opere operato* ou *ex opere operantis*, non seulement au temps où vivait Notre-Seigneur, mais encore postérieurement et jusqu'à la fin du monde, a pour cause efficiente instrumentale l'humanité de Jésus. Et, en dehors de toute controverse d'école, un argument d'ordre dogmatique suffit à démontrer la vérité de cette assertion : « La grâce de la justification ne nous arrive que par les sacrements reçus en réalité ou en désir... Par là, il est clair que la grâce nous est conférée non seulement en vue des mérites du Christ (comme elle l'était aux justes de l'Ancien Testament), mais encore par le Christ lui-même souffrant pour nous, c'est-à-dire par ses ministres et par les moyens institués par lui pour nous appliquer les fruits de la rédemption. Et cette efficacité de la passion du Christ est bien marquée par le sang et l'eau qui s'échappèrent de son côté entr'ouvert. » Billot, *De Verbo incarnato*, th. L. Sans doute, eu égard à la puissance absolue de Dieu, il aurait pu se faire que le Christ comme homme nous eût simplement mérité la grâce, Dieu se réservant de nous la communiquer par lui-même, en dehors de tout ministère de l'humanité prise par le Verbe. Mais une telle disposition eût été contraire au bon ordre : car l'humanité, devenue l'organe de la divinité, doit participer à la distribution des biens spirituels qu'elles nous a mérités. De même que dans le Christ souffrant nous trouvons la source du mérite, de même de lui doit découler toute dispensation, toute production des grâces qu'il nous a méritées en souffrant pour nous. En résumé, l'humanité du Christ est cause *méritoire* et *satisfactoire principale* de la grâce, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament; mais à l'égard de ceux qui sont venus après l'incarnation, elle est, *en plus*, cause *efficiente instrumentale* de cette même grâce. Cf. S. Thomas, III^a, q. CLIII, a. 6, ad 3um.

c. *Nature de la puissance instrumentale de l'humanité du Christ.* — Tous les théologiens s'accordent sur l'existence et l'objet de la puissance instrumentale de l'humanité du Christ : les divergences s'affirment relativement à la nature de cette puissance instrumentale. Nous noterons brièvement et par ordre les différentes opinions, le problème devant être repris sous une autre forme et plus complètement à propos de la causalité des sacrements.

Tout le monde est d'accord pour attribuer à l'humanité du Christ une causalité morale de mérite par rapport aux miracles et à la grâce. Et l'on peut affirmer que cette causalité est une causalité principale. La controverse concerne la causalité efficiente instrumentale.

α) *Causalité morale.* — « La causalité efficiente morale réside en ce que, posée une certaine chose, une volonté différente (soit formellement soit virtuellement) est mue pour produire un certain effet. L'humanité du Christ opérait donc moralement les miracles, si à cause des contacts, des paroles, de la simple volonté humaine du Christ, la puissance divine se manifestait infailliblement pour produire ce que le Christ, comme homme, avait décidé. » Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 348. C'est la théorie de la causalité morale des sacrements appliquée à l'humanité de Jésus-Christ. En faveur de cette opinion, on cite parmi les anciens théologiens Albert le Grand, Alexandre de Halès, *Summa*, III^a, q. III, memb. 3, a. 3; saint Bonaventure (au moins pour la grâce), *In IV Sent.*, l. III, dist. XIII, a. 2, q. III ; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. I et IV; Durand de Saint-Pourçain, *In IV sent.*, l. III, dist. XIV, q. V, a. 2; parmi les auteurs plus récents, Vasquez, *In III^am p. sum. S. Thomas*, disp. LI, c. V ; *in I^um p.* disp. CLXXVI, c. III ; Becanus, *De incarnatione*, c. X, q. IX, et bon nombre de théologiens de la Compagnie de Jésus : *recentiores communissime*, écrit avec quelque exagération Platel, *De incarnatione*, n. 259. On trouvera un bon exposé de l'opinion dans Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 148, qui l'adopte, et dans Stentrup, th. LXXXV, qui la considère, au point de vue philosophique, comme plus probable. Les partisans de cette opinion s'appuient : sur l'Écriture qui représente Notre-Seigneur, au moment d'opérer un miracle, comme demandant à son Père d'exaucer sa prière, Joa., XI, 41-42; — sur les Pères qui n'attribuent à l'humanité de Jésus qu'une puissance morale relativement aux miracles; cf. S. Athanase, *Orat. III contra arianos*, n. 32, *P. G.*, t. XXXVI, col. 391; S. Augustin, *In Joannis evang.*, tract. VIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1455; S. Jean Damascène, *De fide orth.*, l. III, c. XV, *P. G.*, t. XCIV, col. 1046 sq.; S. Sophrone, *Epist. synod.*, *P. G.*, t. LXXXVII, 3, col. 3175: — sur l'autorité de l'Église, notamment du *tome* de saint Léon : *unum horum coruscat miraculis; aliud succumbit injuriis*, Denzinger-Bannwart, n. 144; et surtout du concile de Trente, énumérant les causes de notre justification, sess. VI, *De justificatione*, c. VII : *hujus justificationis causæ sunt, finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita æterna; EFFICIENS vero misericors Deus.. ; MERITORIA autem dilectissimus unigenitus suus D. N. J. C..., INSTRUMENTALIS sacramentum baptismi, etc. Demum unica formalis causa justitia Dei...* Denzinger-Bannwart, n. 799. — Sur les raisons qu'on a coutume de développer à l'occasion de la causalité morale des sacrements, voir ce mot. On a prétendu abriter cette opinion sous le patronage de saint Thomas. Il dit, en effet *In IV Sent.*, l. III, dist. XVI, q. I, a. 3, que les miracles du Christ ont été accomplis par lui *per modum orationis et intercessionis*. Sur le sens de ce texte, expliqué différemment par les thomistes, voir Gonet, disp. XIX, a. 2, § 2, n. 26-29.

β) *Causalité physique.* — Les meilleurs commentateurs de saint Thomas, c'est-à-dire toute l'école thomiste, sauf Melchior Cano qui adhère à l'opinion de la causalité morale, *Relect. de Sacramentis*, p. IV, q. 1, post conclus. 6, et bon nombre d'autres théologiens, dont les plus connus sont Grégoire de Valencia *De incarnatione*, q. XIII, punct. 2; Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXI, sect. III; Tanner, *id.*, q. V, dub. I, dubit. 2, et, de nos jours, dans leurs traités de l'incarnation, Janssens, Hugon, Van Noort, etc., admettent avec saint Thomas, que la causalité morale ne saurait suffire pour expliquer la part prise par l'humanité du Christ dans la production des miracles ou de la grâce. Cette causalité morale (qu'on l'explique par le mérite ou par la prière, peu importe) requiert en outre une *véritable* causalité efficiente. Sans doute, les adversaires affirment bien que la causalité morale est en réalité efficiente, et ils parlent de causalité instrumentale morale, mais leur thèse est difficile à expliquer et surtout leurs affirmations doivent tomber devant les textes précis de saint Thomas, lequel reconnaît, en Jésus, à l'égard des miracles et de la grâce, une double causalité *per meritum et per efficientiam, meritorie et efficienter sed instrumentaliter. Sum. theol.*, IIIª, q. VIII, a. 1, ad 1um; q. XLVIII, a. 6 et ad 3um; q. LXIV, a. 3. Or, cette causalité efficiente instrumentale ne saurait être purement morale : car elle vise les effets miraculeux à produire dans les êtres, *sauf la création*, q. XIII, a. 2; cette restriction ne serait pas intelligible, s'il ne s'agissait d'une causalité instrumentale *physique*, au sens où l'entendent les thomistes, c'est-à-dire comportant deux effets réels subordonnés, l'un propre à l'humanité du Christ, l'autre produit par cette humanité mue par la divinité, le premier appelait nécessairement le second dont il est comme une disposition préalable. En effet, dans l'hypothèse d'une causalité instrumentale morale, rien n'empêcherait le Christ de demander à Dieu de créer un être.

D'ailleurs, de l'aveu même des théologiens favorables à la causalité morale, la causalité instrumentale physique « est plus conforme à certains témoignages de l'Écriture et des Pères ». Stentrup, *op. cit.*, p. 1294, Nous avons, en effet, remarqué déjà, voir col. 1193, que le Christ opérait le plus souvent ses miracles en accomplissant certains gestes, certaines actions où le contact physique tient la plus large part; cf. Matth., VIII, 2-3; 14-15; Marc., VIII, 22-26; Joa., IX, 6; VII, 32-35. Le miracle s'accomplissait, car, est-il dit plusieurs fois, une « vertu » sortait de Jésus et guérissait les malades Luc., VI, 19; cf. VIII, 46. On comprend la causalité morale par l'invocation la prière, le mérite; on ne conçoit plus le rôle de ces gestes sensibles du Sauveur dans l'hypothèse d'une causalité morale; et comment expliquer cette « vertu » qui sortait de lui ? D'autres fois la causalité de l'humanité du Christ — et c'est toujours le cas lorsqu'il s'agit de la rémission des péchés et de l'infusion de la grâce dans l'âme d'un pécheur — s'exprime d'une manière impérative, commandement, menaces et simple volonté extérieurement exprimée. Marc., IX, 25; IV, 39; V, 41-42; Luc., VII, 14-15, 48; VI, 20; Joa., XI, 43. Lorsqu'il s'agit de communiquer l'Esprit Saint aux apôtres, Jésus joint au commandement le rite sensible de l'insufflation, Luc., XX, 22. Expliqués par la causalité morale, ces signes impératifs ne se justifient plus que par un occasionalisme insoutenable. Il faut donc leur accorder une causalité propre et partant physique.

Le concile d'Éphèse fournit de plus, en ce qui concerne particulièrement l'humanité du Christ, un argument qui semble décisif. Le onzième anathématisme, parle de la *chair vivificatrice* σὰρξ ζωοποιός du Seigneur. Mais la chair du Christ ne saurait être vivificatrice selon la causalité morale, qui appartient en propre à l'âme; cf. Gonet, n. 19. Et c'est bien un réalisme physique que professent certains Pères, notamment saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem*, c. II, IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 565, 578; *Exegesis ad Valerianum*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 261-263; *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. LXXV, col. 1360; Eusèbe de Césarée, *Demonstr. evang.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. XXII, col. 286-287; saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. XVI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1079. On trouvera d'autres témoignages dans Suarez, disp. XXXI, sect. III, et Petau, *De incarnatione*, l. X, c. II; cf. Stentrup, *loc. cit.* Les thomistes insistent particulièrement sur ce fait que les Pères grecs, surtout Eusèbe et le Damascène, appellent l'humanité du Christ *organe* du Verbe ou de la divinité. Or, cet organe ne saurait être conçu dans l'hypothèse de la causalité morale.

Enfin la raison paraît exiger la causalité physique; l'humanité du Christ, physiquement unie à la divinité dans l'être même du Verbe, doit aussi lui demeurer physiquement unie dans l'opération. Or cette union physique dans l'opération suppose la causalité physique instrumentale, comme on l'explique d'ordinaire.

Ces principes généraux sont admis par les thomistes et autres partisans de la causalité physique; mais dès qu'il s'agit d'analyser plus profondément la nature de la causalité physique instrumentale de l'humanité du Christ, de nouvelles divergences commencent à s'affirmer :

α. La première opinion à citer — parce qu'elle doit être immédiatement éliminée — est celle du frère mineur André Vega, dans son ouvrage sur les décrets du concile de Trente, *De justificatione doctrina universa*, l. VII, c. XIV. Tant que l'humanité du Christ a vécu de sa vie terrestre, elle a été l'instrument physique, non seulement des miracles, mais de la grâce en ceux que Jésus a justifié immédiatement. Mais, montée au ciel, cette humanité ne peut plus concourir physiquement aux effets surnaturels qui se produisent dans l'Église militante.

A l'encontre de cette opinion, l'unanimité morale des thomistes enseigne que l'humanité du Christ jouissait, même à distance, et aujourd'hui encore du haut du ciel, de la causalité efficiente physique instrumentale par rapport aux miracles et à la grâce. L'assertion du 11ᵉ anathématisme d'Éphèse est universelle et ne pose pas de restriction; les textes rapportés plus haut du docteur angélique supposent ou affirment d'une manière explicite, lorsqu'il s'agit des sacrements, cette action physique instrumentale de l'humanité du Christ. Pourquoi appellerait-on l'humanité du Christ l'organe ou l'instrument *de la divinité* (et non du Fils simplement), si son action après l'ascension du Sauveur, ne devait être que morale ? Enfin, il est de toute convenance que l'humanité glorifiée conserve au ciel les mêmes prérogatives dont elle jouissait ici-bas, s'il n'y a pas de contradiction à les lui reconnaître. Or, même au ciel, cette humanité peut conserver les caractères de cause instrumentale physique : comme cette humanité est un instrument mû par la divinité elle-même, sa vertu instrumentale n'est limitée ni par le temps, ni par l'espace. Aussi la passion, la résurrection de Notre-Seigneur sont dites par saint Thomas les causes instrumentales de notre salut et de notre propre résurrection, parce que l'humanité souffrante du Sauveur a été et reste encore, parce que l'humanité glorieuse de Jésus est toujours, par la vertu divine qui l'anime, cause instrumentale de notre salut et de notre gloire future. Cf. Gonet, *loc. cit.*, n. 35, 15. Et nul contact physique n'est requis pour l'instrument, là où, à cause même de l'infinie puissance de Dieu, le « contact virtuel ou spirituel » suffit. Cf. S. Thomas, *Sum theol.*,

IIIa, q. XLVIII, a. 6, ad 2um; q. LXI, a. 1, ad 3um. Cette doctrine n'est, en somme que la traduction en formule scolastique de la doctrine de saint Jean, sur le Christ, vie des chrétiens, ou de saint Paul, sur le Christ, chef du corps mystique de l'Église.

β. Une deuxième opinion, dont on retrouve trace dans Cajétan et Silvestre de Ferrare, pour le premier dans son Commentaire in IIIam, q. XIII, a. 4; q. LXII, a. 1; Ia IIæ, q. CXII, a. 1, pour le second, dans le Commentaire in *Sum. c. Gentes*, l. III, c. LVI, a été proposée par le cardinal Billot. Elle comporte deux assertions principales. — La première assertion est relative à la nature de l'action instrumentale, la seconde concerne l'instrument lui-même. S'appuyant sur un texte de saint Thomas, *De potentia*, q. VI, a. 4, ces auteurs disent que Dieu opérant les miracles par le seul commandement, l'action instrumentale de l'humanité de Jésus doit uniquement consister dans la présentation de ce commandement aux créatures. Qu'est, au juste, cette présentation? Le commandement divin réalise immédiatement les effets voulus par Dieu; mais comment le concevoir *physiquement* passant par un instrument pour atteindre *physiquement* l'effet voulu ? Cette présentation du commandement divin consiste donc simplement dans la désignation des créatures sur lesquelles doit opérer le divin commandement. Dans cette désignation se trouve une marque efficace qui entraîne nécessairement, infailliblement le miracle. Mais l'homme, par lui-même, n'a pas ce pouvoir; il faut donc qu'il désigne les créatures par l'autorité et comme instrument de Dieu. Ainsi le prêtre opère instrumentalement pour obtenir la transsubstantiation, en prononçant les paroles de la consécration, commandement divin, en vertu duquel le pain devient le corps, le vin devient le sang du Christ. Cette action instrumentale, conclut le cardinal Billot « ne provient pas d'une vertu physique, mais elle appartient bien plutôt à l'ordre *intentionel* de l'esprit qui dirige, avec le secours de la volonté. Et quoique dans des directions de cette sorte les forces naturelles de l'âme agissent (l'instrument doit toujours mettre dans son action quelque chose de lui-même), cependant ces forces n'auraient aucune efficacité par elle-même, si elles n'agissaient pas en vertu du souverain domaine que Dieu possède sur tout l'univers. Par là nous pouvons résumer en deux points l'analogie qui existe entre les instruments de Dieu dans l'accomplissement des miracles et les instruments physiques dont nous nous servons dans les arts humains. Premièrement, à l'opération propre de l'instrument physique correspond, chez l'instrument d'ordre rationel, la conversion vers la chose naturelle marquée ainsi par lui pour le miracle (cette conversion se manifeste par des paroles, des gestes, des contacts, ou même par un simple acte de volonté). Deuxièmement, au mouvement physique que l'agent principal communique à l'instrument physiquement, répond l'efficacité de la désignation, efficacité qui découle de la volonté de Dieu qui choisit lui-même les hommes et les anges qu'il veut pour devenir les instruments des merveilles à accomplir. » — Le second point de la présente opinion se rattache plus exclusivement à la question de la puissance instrumentale de l'humanité du Christ. L'instrument physique n'est pas instrument simplement lorsqu'il est mis en action par l'agent principal; il possède auparavant déjà la forme qui le rend apte à agir comme instrument. Sans doute la hache ne coupe que lorsqu'elle est actionnée par la main de l'artisan; mais auparavant déjà, elle possède la forme qui la rend apte à recevoir cette impulsion : « l'instrument acquiert sa vertu instrumentale, dit saint Thomas, doublement, tout d'abord quand il reçoit la forme qui le fait instrument; ensuite quand il reçoit, de l'agent principal, l'impulsion qui lui fait produire un effet. » *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXII, a. 3, ad 2um. Il faut en dire autant, toute proportion gardée, des instruments d'ordre rationnel, que Dieu choisit pour accomplir des œuvres surnaturelles. Chez le prêtre qui consacre, la « forme » instrumentale n'est autre que le caractère sacramentel, dont le prêtre use comme il l'entend, en vue d'accomplir ce miracle déterminé qu'est la transubstantiation. Sur la nature du caractère sacramentel, voir CARACTÈRE, t. II, col. 1702 sq. Dans le Christ la « forme » instrumentale n'a pas été une qualité, puissance possédée par mode d'*habitus* permanent; mais c'est par l'union hypostatique elle-même, par la grâce d'union, que, d'une façon habituelle, l'humanité du Sauveur a été constituée l'instrument de la divinité pour les opérations dépassant les forces de la nature. Billot, th. XXII, a. 1.

Remarquons immédiatement combien les deux points délimités si nettement par le cardinal Billot précisent le problème si embrouillé chez les auteurs et surtout chez Suarez, disp. XXXI, sect. V-VI, de la nature de la puissance instrumentale en Jésus-Christ. L'instrument, pour *être*, c'est-à-dire pour avoir sa forme d'instrument, n'a besoin, en Jésus-Christ, d'aucune addition intrinsèque; par le fait de son union avec le Verbe, l'humanité *est* l'instrument de la divinité. Mais, pour *agir*, l'instrument doit recevoir de l'agent principal, en Jésus-Christ comme dans les causes physiques ordinaires, une impulsion, un mouvement de l'agent principal, et devient par là capable de produire instrumentalement l'effet auquel naturellement il ne peut atteindre. Ainsi, en Jésus-Christ, l'humanité doit recevoir de la divinité une impulsion, un mouvement, une « vertu instrumentale ». Qu'est-ce que cette vertu ? Le cardinal Billot répond à cette question précise dans le premier point exposé ci-dessus. C'est une intention, une direction de l'esprit, manifestée, dans les miracles de Jésus, par la désignation des créatures sujets des miracles, au moyen de signes extérieurs sensibles ou d'actes intérieurs de la volonté. On sait toutes les critiques auxquelles cette causalité intentionnelle, qui ne veut être ni physique ni morale, a donné lieu. Voir SACREMENTS. Il semble bien, en tenant compte de tous les éléments de la controverse que pour échapper à la contradiction, il faille la ramener à l'une ou l'autre causalité : nous l'avons maintenue parmi les opinions se réclamant de la causalité physique, parce que c'est par la causalité physique qu'il faut expliquer le texte du *De potentia* sur laquelle elle s'appuie.

γ) Suarez admet pleinement la causalité physique instrumentale; mais ne pouvant rejeter les principes posés par lui au sujet du concours simultané, il est contraint, pour expliquer l'action instrumentale de l'humanité de Jésus-Christ, d'abandonner les explications proprement thomistes et de s'engager dans une voie singulière. La vertu instrumentale communiquée au Christ par la divinité pour l'accomplissement des miracles, n'est ni une qualité surajoutée, ni un mouvement inspiré à l'humanité hypostatiquement unie à ce Verbe, mais c'est « une vertu active obédientielle existant en cette humanité, vertu par laquelle l'humanité sainte du Christ peut produire les œuvres surnaturelles, comme instrument de Dieu, Dieu concourant avec l'humanité par un secours ou un concours proportionné à l'effet voulu, secours ou concours excédant celui qui eût été dû à l'activité naturelle de la créature. » Disp. XXXI, sect. V, n. 7. Dans la partie *négative* de sa thèse, *loc. cit.*, sect. VI, n. 1-10, Suarez combat efficacement la thèse trop radicale, soutenue par quelques auteurs, dont Contenson, et d'après laquelle, même pour l'*action* instrumentale, rien, absolument rien ne serait requis en l'humanité du Christ, en plus de l'union

hypostatique : il ne s'agirait que d'une élévation purement extrinsèque. *Id nobis probari vix potest*, dit de son côté avec raison Billuart, diss. XIII, a. 2: l'union, en effet, n'ajoute rien aux puissances intrinsèques à l'humanité ; ces puissances demeureront donc impuissantes relativement aux effets surnaturels. Voir également Salmanticenses, disp. XXIII, dub. v, § 3. Mais la solution *positive* imaginée par Suarez soulève bien des critiques. Qu'est-ce que cette « puissance obédientielle active » ? N'est-ce pas un simple mot ? Cf. Salmanticenses, disp. XXIII, dub. v, § 2 et 4. Nous n'insisterons pas davantage sur un système aujourd'hui abandonné de tous.

δ) Il semble donc que logiquement on doive arriver à la solution thomiste, sans toutefois qu'on en puisse dissimuler les imprécisions et les difficultés. Cette solution affirme que l'*action* instrumentale de l'humanité du Christ a son explication dans un principe *spirituel* intrinsèque à l'humanité du Sauveur, principe dérivé de la divinité et qui élève l'action de l'humanité à un ordre supérieur, tout comme la vertu instrumentale dérivée de l'impulsion donnée par la main de l'artiste élève l'action de l'instrument physique. Mais dès qu'il s'agit d'expliquer la nature exacte de ce principe intrinsèque, l'école thomiste se partage en deux camps, où nous rencontrons des noms également illustres. D'un côté, Capréolus, *In IV Sent.*, l. IV, dist. I, q. I, a. 3, ad 4um, Sylvestre de Ferrare, *In Sum. c. Gent.*, l. IV, c. LVI, les Salmanticenses, disp. XXIII, dub. VI, § 1, Gonet, disp. XIX, § 3, n. 48 sq., enseignent que le don des miracles et de la justification des pécheurs en Jésus-Christ, sous le rapport de la vertu instrumentale dont était doté l'humanité du Sauveur, était une *QUALITÉ incomplète, de sa nature transitoire et passagère, mais possédée, en raison de la dignité du sujet, d'une manière habituelle*. D'un autre côté, D. Soto, Cajétan, Cabrera, que cite et suit Jean de Saint-Thomas, *De incarnatione*, disp. XV, a, 3, concl. 3, estiment que ce don n'était qu'*un mouvement divin*, non seulement appliquant l'humanité du Christ à l'action, mais *lui conférant simultanément la puissance pour agir sous l'impulsion de l'agent divin*. Dans cette opinion, le Christ pouvait opérer des miracles lorsqu'il le voulait, cf. Matth., VIII, 2, non parce que la volonté divine était à la disposition et sous la direction de la volonté humaine, mais parce que la volonté humaine était au contraire tellement soumise à la volonté divine qu'elle agissait chaque fois que celle-ci le décrétait et comme elle le décrétait : l'unité de personne explique le *si vis, potes me mundare*.

Les difficultés de la thèse thomiste sont exactement celles qu'on objecte à la causalité physique des sacrements. Nous renvoyons à ce mot.

Suarez, *De incarnatione* disp. XXXI ; Salmanticenses, *id.*, disp. XXIII ; Gonet, *id.*, disp. XIX. On trouvera un bon résumé dans Billuart, diss. XIII, a. 2. Voir également Stentrup, *De Verbo incarnato*, th. LXXXV ; Janssens, *De Deo-Homine*, t. I, p. 479-491 ; Billot, *De Verbo incarnato*, th. XXII-XXIII ; Hugon, *De Verbo incarnato*, q. VII, a. 1-2 ; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, prop. XXVII, et surtout Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, Paris, 1907, c. III.

6. *Conclusions. — a) L'opération (l'activité) du Christ est nécessairement théandrique. — a. Le mot « théandrique ».* — Pour justifier leur erreur, les monothélites se réclamaient du terme « opération théandrique » dont s'était servi le pseudo-Denys pour désigner l'opération du Verbe incarné. « Du reste, le Christ n'accomplissait pas les œuvres divines uniquement comme Dieu, ou les œuvres humaines uniquement comme homme, mais parce que Dieu s'était fait homme, il exerçait à notre endroit une sorte d'activité nouvelle, l'activité théandrique, θεανδρικὴν ἐνέργειαν. *De eccles. hierarch.*, c. III, n. 4, *P. G.*, t. III, col. 429.

b. Le sens de cette expression. — Quoi qu'il en soit du sens plus ou moins orthodoxe de l'expression originale, les Pères l'ont interprétée en ce sens que dans le Christ les opérations divines et humaines appartenant au même sujet, et ce sujet étant à la fois Dieu et homme, θέανδρος, θεάνθρωπος ou encore ἀνδρωθεὶς θεός, pour reprendre les expressions du pseudo-Denys lui-même, *toute opération du Christ, comme tel, peut être appelé théandrique*. Évidemment les opérations du Verbe, comme Verbe, ne sauraient recevoir cette qualification. Le sens de l'expression « théandrique » a été précisé, en 649, par le concile romain tenu sous Martin Ier, canon 15 : « Si quelqu'un, suivant en cela de criminels hérétiques, comprend d'une façon insensée l'opération divino-humaine (*deivirilem operationem*) que les Grecs appellent théandrique, et ne confesse pas en Jésus-Christ une double opération, la divine et l'humaine, mais prétend que cette expression : *deivirilis*, qu'on vient de rapporter, ne désigne qu'une opération unique, et ne marque pas simplement l'admirable et glorieuse union des deux natures, qu'il soit condamné. » Denzinger-Bannwart, n. 268. Dans cette union admirable et glorieuse, déclare le VIe concile, *utraque natura indivise et inconfuse propria operatur cum alterius communione*. La « communion » des deux natures dans la dualité d'opération s'affirme sous un triple aspect. D'abord dans l'ordre de la *perfection morale*, l'opération humaine du Christ est tellement soumise à la *direction* de la divinité, que Jésus est le modèle par excellence de toute sainteté, de toute perfection; voir ci-dessus, col. 1274 sq.; à vrai dire il n'y a en Jésus, même dans l'ordre des opérations inférieures, que des actes humains, sagement réglés; cf. S. Thomas, IIIa, q. XIX, a. 2. En second lieu, dans l'ordre de la *causalité instrumentale*, par rapport aux miracles et à la justification des pécheurs : l'humanité est l'instrument proprement dit de la divinité, et ici la communion des deux natures dans la dualité d'opération devient plus stricte et s'affirme dans la *subordination des causalités*. Enfin dans l'ordre du *mérite* et de la *satisfaction*, et ici ce n'est plus par une simple direction, par la communication d'une vertu instrumentale, c'est par la *communication de l'être divin* dans l'union hypostatique, laquelle donne à toutes les actions de l'humanité du Verbe incarné, une valeur et un mérite infinis. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthod.*, l. III, c. XV, XIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1045, 1080. Ainsi donc, à l'exclusion des opérations propres au Verbe comme tel (soit *ad intra*, soit *ad extra*), toutes les opérations *du Christ* doivent être dites théandriques. Cf. Hugon, *Le mystère de l'incarnation*, p. 288-289; *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 1910, p. 89-90. *La causalité instrumentale en théologie*, Paris, 1907, p. 78 sq.

c. L'opération (l'activité) théandrique s'affirme surtout dans les œuvres méritoires et satisfactoires du Christ. — Dans l'ordre de la perfection morale, Dieu, en faisant appel à sa toute-puissance absolue aurait pu communiquer à un simple homme tant de grâce et tant de perfection, que cet homme, dominant tous les autres par sa sainteté suréminente, aurait pu être leur modèle. Dans l'ordre de la causalité instrumentale, Dieu, par sa puissance absolue, aurait pu faire accomplir par un simple homme les miracles accomplis par le Christ : on ne nie pas pour autant qu'en fait, ces miracles accomplis par l'humanité du Christ sous l'impulsion de la divinité, n'aient affirmé d'une façon plus stricte la communion des deux natures dans l'opération. Mais l'ordre de la satisfaction et du mérite exigeait impérieusement l'union hypostatique, et, en ce sens, c'est dans cet ordre que s'affirme davantage l'opération théandrique. Sur la nécessité de l'incarna-

tion pour satisfaire Dieu, voir Incarnation, t. vii, col. 1473. Que l'incarnation ait été également nécessaire pour nous mériter la grâce, *dans l'ordre présent*, cela est évident pour un double motif : premièrement, le mérite de cette grâce dépendait, dans l'ordre présent, de la réparation offerte pour les péchés; deuxièmement, les individus humains étant indéfiniment multipliables, il fallait un mérite inépuisable, le mérite de l'Homme-Dieu. Cf. S. Thomas, IIIa, q. i, a. 2, ad 1um.

Sur l'operation theandrique chez les Pères, voir Petau, *De incarnatione*, l. VIII, c. vii-xiii. Voir l'exposé théologique de la question dans Stentrup, th. li-liii ; Hurter, *De Verbo incarnato*, n. 554-558 ; Billot, *De Verbo incarnato*, th. xxxi ; Janssens, *De Deo-Homine*, t. i, p. 667-682, avec un bon choix de textes patristiques : Hugon, *De Verbo incarnato*, q. xi, a. 4, n. 4-6.

b) *Le mérite du Christ.* — En raison de l'union hypostatique qui donne à Jésus la sainteté substantielle, toutes les opérations du Christ sont d'une dignité infinie, et par conséquent d'une valeur infinie quant à la satisfaction et au mérite. Faisons remarquer, toutefois, que cette valeur infinie ne leur vient pas du principe d'opération, la nature humaine, mais du principe d'être qui élève hypostatiquement cette nature le Verbe divin lui-même.

Ce principe général une fois rappelé, nous renvoyons à l'article Rédemption tout ce qui concerne le fait de la satisfaction infinie donnée par le Christ à Dieu, conformément aux exigences exposées à Incarnation, t. vii, col. 1473 sq. Quant au mérite nous n'avons à envisager ici que le mérite du Christ par rapport à lui-même, conformément au titre général du paragraphe. Cf. S. Thomas, IIIa, q. xix, a. 3.

a. L'existence du mérite en Jésus-Christ, considérée d'une manière générale est affirmée explicitement par l'Écriture : *Factus obediens usque ad mortem... PROPTER QUOD et Deus exaltavit illum*, Phil., ii, 8, ou encore, dans la bouche de Jésus lui-même, *Nonne hæc oportuit pati Christum et ita intrare in g oriam suam*? Luc., xxiv, 26. Le concile de Trente, à propos de notre justification, dit que le Christ en est la cause *méritoire*, sess. vi, *De justificatione*, a. vii, Denzinger-Bannwart, n. 799. La raison théologique enfin montre que, toutes choses égales d'ailleurs, il est plus parfait de posséder une perfection due au mérite que de l'avoir sans la mériter. On doit donc accorder au Christ toutes les perfections qu'il a pu mériter. Certes, il n'a pu mériter ni la grâce qui est le principe du mérite, ni la gloire essentielle de son âme, car l'absence de cette gloire en son âme eût été une imperfection incompatible avec l'union hypostatique. On délimitera plus loin l'objet du mérite personnel du Christ. Enfin toutes les conditions requises pour le mérite se trouvent réalisées dans le Christ; il a été libre, voir ci-dessus, col. 1295, ses actions étaient et quant à leur objet et quant à leurs circonstances moralement bonnes; il a toujours fait la volonté du Père, voir ci-dessus, col. 1297; il était orné de la sainteté substantielle et de la grâce habituelle, possédée dans toute sa plénitude, voir ci-dessus, col. 1275 sq.; enfin ses actions méritoires étaient accomplies dans l'état de voie, voir ci-dessus, col. 1309. Donc, l'existence du mérite en Jésus-Christ, conclusion certaine de tout ce qui précède, ne peut être mise en doute : c'est une vérité de foi.

b. L'objet du mérite acquis par Jésus relativement à lui-même peut se résumer en ceci : Jésus a mérité tout ce qui a pu contribuer à la gloire de son corps : transfiguration, résurrection, ascension et à l'exaltation de son nom Cf. Apoc., v, 12. Saint Thomas attribue au Christ une triple exaltation méritée par une triple humiliation : la gloire qui a suivi la résurrection, méritée par les abaissements de la passion; la manifestation de sa divinité, méritée par la déchéance de l'incarnation, où le Christ a pris la forme d'esclave; l'hommage enfin de toutes les créatures mérité par l'humiliation de l'obéissance jusqu'à la mort. *In Epist. ad. Phil.*, c. ii, lect. 3. On lira également les belles considérations du même auteur relatives à la résurrection, IIIa, q. liii; à l'ascension, q. lvii; à la session à la droite du Père, q. lviii. Scot n'admet à l'égard de la gloire du corps, qu'un mérite indirect. *In IV Sent.*, Præf. l. I. Voir Duns Scot, t. iv, col. 1896

c. Quant au t*emps* du mérite, les théologiens catholiques ont émis quatre opinions différentes qu'il suffit d'ailleurs de signaler, la dernière seule étant reçue dans l'enseignement commun. — La première opinion n'accorde au Christ le mérite qu'après sa conception: il lui a fallu, pour ainsi dire, un instant de réflexion, pour agir délibérément. Ainsi opinent Alexandre de Halès, *Summa*, part. III, q. xviii, memb. 2, a. 1; saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, a. 1, q. i. Durand de Saint-Pourçain, *In. IV Sent.*, l. III, dist. XVIII, q. ii. Mais cette opinion se heurte à l'autorité de Heb., x, 6-9, et ne tient pas compte de la possibilité, pour le Christ, d'un acte, libre de volonté dès le premier instant de la conception. Cf. S. Thomas, IIIa, q. xxxiv, a. 2-3. A plus forte raison donc, le Christ a-t-il mérité dès sa tendre enfance : les Pères, dans leurs sermons sur la naissance, la circoncision et l'enfance du Sauveur insistent sur les persécutions qu'eut à subir l'enfant Jésus et qui lui furent méritoires. — La deuxième opinion, à laquelle il serait difficile de rattacher le nom d'un grand théologien, mais qu'on trouve relatée dans les auteurs, affirme que le Christ a pu mériter, même après sa mort, et qu'il mérite encore au sacrifice de la messe et dans l'administration des sacrements. L'état de voie est la condition du mérite. De ce seul chef, cette opinion manque totalement de probabilité. Vasquez, disp. LXXVI, c. i, n. 3 pense que le Christ, absolument parlant peut mériter *pour nous*, non pour lui, après sa mort et dans le ciel. L'intercession du Christ dans le ciel, Rom. viii, 34; Heb., vii, 25; I Joa., ii, 1, vaut par les mérites précédemment acquis (en tant que méritoire). Cf. Vasquez, *loc. cit.*, De Lugo, *De incarnatione*, disp. XXVII, sect. iv, n. 54; Suarez, *id.*, disp. XXXIX, sect. iii, n. 9. Quand les Pères nous disent que les sacrements sortirent du côté entr'ouvert du Christ, ils ne disent pas que le Christ a mérité par son côté entr'ouvert: l'eau et le sang qui *symbolisent* les sacrements sont sortis du côté du Christ; mais ce symbole n'implique pas un mérite en Jésus-Christ déjà mort. Suarez, disp. XXXIX, sect. iii, n. 10. — La troisième opinion, professée par Cajétan, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. lvi, a. 6, ad 1um, *In IIam IIæ*, q. cxxiv, a. 1, ad 2 et par Hurtado, *De incarnatione*, disp. LXIII, sect. x, enseigne que le Christ a mérité dès le premier instant de sa conception et jusque dans l'instant qui a terminé sa vie terrestre et qui a vu se consommer sa mort. La quatrième opinion exclut avec vraisemblance cet instant ultime. Cf. S. Thomas, IIIa, q. ii, a. 6, et ad 2um.

d. Une quatrième question est relative à la *charité* qui fut en Jésus le *principe* du mérite. Cette question a beaucoup d'affinité avec celle de la liberté du Christ examinée plus haut. En effet, l'acte de charité, par lequel le Christ aimait Dieu, était, en raison de la vision intuitive, non pas libre, mais nécessaire, et tout ce qui se rattache nécessairement à Dieu, devait être aimé nécessairement. La solution de cette difficulté a exercé la sagacité des théologiens. Les uns, avec Vasquez, disp. LXXIV, c. iii, nient que le Christ ait mérité par la charité qu'il avait pour Dieu. D'autres distinguent en Jésus-Christ deux charités, réglées l'une par la vision intuitive, l'autre par la science

infuse, et rapportent la liberté, nécessaire au mérite, à cette deuxième charité. C'est l'opinion de D. Soto, *De natura et gratia*, l. III, c. VII, de Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXIX, sect. III, et on peut en rapprocher l'opinion de Tolet qui dans son commentaire *In Sum. S. Thomæ*, IIIª, q. XIX, a. 3, concl. 3, admet que le Christ a mérité par la charité de l'état de voie et non par celle de l'état de terme. D'autres, ne reconnaissant en Jésus qu'une charité, distinguent deux actes réglés l'un et l'autre par la vision intuitive, mais le premier est nécessaire, parce qu'il se rapporte aux biens intrinsèques à la divinité, le second reste libre, parce qu'il se rapporte aux biens extrinsèques que procurent les créatures à Dieu, gloire, honneur, louange, obéissance, etc. On trouve cette explication chez Grégoire de Valencia, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, q. XIX, punct. 2 et chez de Lugo, *De incarnatione*, disp. XXVII, sect. I, n. 4. La plupart des thomistes adoptent soit l'une soit l'autre des explications données plus haut à la liberté du Christ en face du précepte de mourir. Nombre de molinistes sont également, sur ce point, fidèles à la logique des principes posés par eux à cette occasion.

II. LES DÉFAUTS ET FAIBLESSES DE LA NATURE HUMAINE COMPATIBLES AVEC L'UNION HYPOSTATIQUE. — 1° *Principe théologique dominant le problème.* — L'union hypostatique apporte nécessairement à l'humanité du Christ une incomparable perfection de science et de sainteté. On en conclut que l'humanité de Jésus ne pourra revêtir les défauts et les faiblesses qui seraient incompatibles avec cette plénitude de science et de sainteté. C'est à la lumière de ce principe que nous devons analyser la compatibilité ou l'incompatibilité des dits défauts. Or, on peut ramener les défauts de la nature humaine à trois catégories.

1. Certains défauts n'appartiennent pas nécessairement à la nature humaine comme telle, mais ils surviennent accidentellement à tel ou tel individu, en raison d'une cause particulière à cet individu, faute personnelle, hérédité, maladie, vice de conformation congénital, etc. Le Christ, à coup sûr, n'a pu être assujetti à des défauts de ce genre qui impliqueraient une certaine infériorité personnelle, incompatible avec la dignité du Messie. On ne voit pas d'ailleurs pour quel motif le Christ y eût été assujetti.

2. Certains défauts appartiennent à la nature humaine comme telle et lui sont, après la chute d'Adam, pour ainsi dire inhérents. En principe, Notre-Seigneur qui est venu sauver, sans acception de personne, tous ceux qui possèdent la nature humaine, devait se soumettre à ces défauts. Toutefois, il n'a pu s'assujettir à ceux qui répugnent à la science et à la sainteté parfaite : il n'a donc pu ni être sujet à l'ignorance, ni éprouver la difficulté à faire le bien, ni ressentir les atteintes de la concupiscence.

3. Restent donc, parmi les défauts inhérents à la nature humaine, ceux qui se rapportent à la possibilité de souffrir et de mourir : la faim, la soif, la fatigue la douleur, la tristesse, l'angoisse, la crainte, etc. Nous avons vu que l'évangile attribue à Jésus-Christ tous ces sentiments, toutes ces passions. Voir col. 1146. Ce sont, dit saint Jean Damascène « toutes les passions naturelles à l'homme et nullement répréhensibles », qu'il faut attribuer au Christ, πάντα τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη τοῦ ἀνθρώπου. *De fide orthod.*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1071. Saint Thomas, résumant la pensée des Pères indique trois raisons de convenance en faveur de l'existence de ces défauts naturels en Jésus-Christ : il fallait que Jésus pût satisfaire (en souffrant) pour le genre humain; qu'il manifestât plus parfaitement la vérité de l'incarnation; qu'il fût enfin pour nous un modèle dans la façon de les supporter. *Sum theol.*, IIIª, q. XIV, a. 1, cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. V, q. I, a. 1; dist. XXII, q. II, a. 1, qu. 1; *C. Gentes*, l. IV, c. LV; *Compendium theologiæ*, c. CCXXVI. On peut encore ajouter une quatrième raison, indiquée par Heb., II, 17 : *debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret et fidelis pontifex;* connaissant mieux nos infirmités, Jésus y pouvait compatir plus miséricordieusement. Et, par là, nous retombons dans l'argument général des convenances de l'incarnation. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1469-1470. Bien plus, le Sauveur a dû prendre ces défauts naturels *nécessairement*, c'est-à-dire non par suite d'une contrainte extérieure, mais parce que ces défauts étant inhérents à la nature humaine comme telle, il était nécessaire, d'une nécessité de nature, que le Christ les prît en prenant la nature elle-même. Cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. XIV, a. 2. En fait, le Christ a subi des contraintes extérieures, mais il les a subies parce qu'il le voulait délibérément et de sa volonté divine et de sa volonté humaine, éclairée par la raison et la science surnaturelle des desseins de Dieu. *Id.*, *ibid.* Toutefois, il faut encore affirmer que le Christ a *pris* ces défauts sans, à proprement parler, les *contracter*. Il les eût contractés, s'il avait été pécheur comme les autres hommes, lesquels sont soumis à ces faiblesses physiques, à raison du péché. De Jésus-Christ, on ne peut affirmer qu'il ait « contracté » les suites du péché : prenant la nature humaine sans le péché, il aurait pu la prendre dans la pureté même qu'elle avait dans l'état d'innocence, il aurait pu la prendre sans les défauts, que corrigeait précisément l'état de justice originelle. Si ces défauts se trouvent en lui, c'est qu'il les a, non contractés, mais « volontairement pris ». *Ibid.*, a. 3. C'est ce que les théologiens expriment en disant de ces défauts qu'ils étaient, en Jésus-Christ, à la fois *nécessaires* et *volontaires*. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXXII, sect. III.

2° *Première conclusion relative au corps « passible » du Christ.* — Le corps de Jésus a souffert, non parce que Jésus, par un miracle, a voulu que son corps, incorruptible par nature, subît néanmoins en fait la souffrance et la mort, mais parce que ce corps est naturellement passible. Voir GAIANITE (*Controverse*), t. VI, col. 1102 sq. et, au sujet des *aphtartodocètes*, MONOPHYSITES. Sur la controverse soulevée au XIIe siècle, entre Philippe de Harveng et le moine Jean, voir aussi HILAIRE (*saint*), t. VI, col. 2439 sq. La « passibilité » du corps du Christ, est un dogme défini, voir col. 1263 sq. La théologie se contente ici de démontrer qu'il n'y a pas contradiction à ce qu'une *âme glorifiée* soit unie substantiellement à un *corps passible*. C'est le cas de Notre-Seigneur qui ne fut « compréhenseur » que quant à une partie de son âme, voir col. 1273 sq. Ce n'est pas, en effet, en tant que forme du corps que l'âme est glorifiée. Et c'est pourquoi, lorsqu'on affirme qu'il y aura, chez les élus après le résurrection, rejaillissement (*redundantia*) de la gloire de l'âme sur le corps, on ne saurait concevoir ce rejaillissement comme le résultat d'une loi physique et nécessaire de la nature humaine. La grâce sanctifiante qui, dès cette vie, existe en l'âme comme principe de la gloire future et est inhérente à son essence, n'a aucun rejaillissement sur le corps et ne l'affecte en rien physiquement. Donc, la gloire elle-même de l'âme ne rejaillit sur le corps de l'élu ressuscité en vertu d'aucune loi physique et nécessaire, mais simplement parce qu'il est tout à fait convenable et conforme à l'état de béatitude que la condition du corps suive celui de l'âme et y participe. C'est une nécessité « connaturelle ».

Donc, qu'une âme glorifiée ait été, en Jésus, unie à un corps naturellement passible cela ne constitue pas en soi, et à proprement parler, un état strictement

miraculeux, contraire aux lois physiques de la nature humaine. Mais une telle union serait contraire à toute convenance si, en Jésus-Christ, la convenance ne devait pas exceptionnellement être réglée par les conditions tout à fait particulières et extraordinaires dans lesquelles le Sauveur a dû vivre sur terre. Ces conditions exigeaient que l'âme glorifiée, admise à l'immobilité substantielle de la vision béatifique, fût unie, pendant son séjour ici-bas, à un corps passible et soumis à toutes les conditions propres à l'état de voie. En tout cela, par rapport à Jésus-Christ et à lui seulement, il n'y a pas de miracle, sinon en un sens très impropre, puisque cet état est exigé par les conditions spéciales dans lesquelles vécut le Christ sur la terre. Billot, thèse XXIV. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XIV, a. 1 et les commentateurs.

3° *Deuxième conclusion relative aux « passions » du Christ.* — 1. *Définition.* — Il faut tout d'abord préciser le sens du mot « passion ». La philosophie moderne emploie ce terme pour désigner non seulement un phénomène affectif intense, mais encore et surtout un phénomène affectif dont l'orientation est contraire à la loi morale. La théologie et la philosophie scolastiques réservent le nom de concupiscence au dérèglement de la passion et nous savons que Jésus a été pleinement exempt de la concupiscence;

Le terme « passion », selon les philosophes scolastiques peut être pris en un sens strict ou en un sens large. Dans son sens strict, la passion désigne une altération d'où résulte, en celui qui en est le sujet, un déséquilibre plus ou moins violent de l'organisme. Entendue en ce sens, la passion n'existe donc que chez les êtres vivants et corporels. Chez les êtres doués de la vie sensitive, cette altération peut se produire de deux façons. Elle peut consister tout d'abord dans une lésion des membres, une irritation des organes corporels; sans doute ces troubles ont leur répercussion dans la sensibilité douloureuse, mais parce que le corps est d'abord altéré, on les appelle plus spécialement passions du corps. L'altération peut être aussi un mouvement violent de l'âme, accompagné sans doute d'un certain changement dans les organes du corps, le cœur ne se dilate-t-il pas sous l'influence de l'amour, de la joie, de la tristesse ? cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXVI, a. 8; mais sans lésion ou irritation de ces organes, et parce que ce mouvement se rapporte plutôt à l'âme, on l'appelle une passion de l'âme. Voir le commentaire de Cajétan, *In Iam IIae*, q. XXII, a. 1. Passions du corps en Jésus-Christ, la soif, la fatigue du voyage, les souffrances de la flagellation, de la crucifixion; passions de l'âme, la crainte, l'ennui, la tristesse du jardin de Gethsémani. Certains auteurs modernes nomment, pour plus de clarté, les passions du premier genre, des sensations ou des passions, celles du second genre des sentiments. Cf. Labauche, *op. cit.*, p. 280; Hugon, *Le mystère de l'Incarnation*, p. 304-303.

Mais il y a plus : l'âme peut être contrariée, dans les opérations qui relèvent exclusivement de la vie intellectuelle. Par la connaissance et l'appréhension d'un mal qui la menace, l'âme, dans sa partie supérieure, éprouve de la tristesse, de la crainte, de la souffrance purement *spirituelles*, lesquelles ne sont pas la tristesse, la crainte, la souffrance sensibles, bien que fréquemment unies à elles dans l'homme, en raison même de l'union de l'âme et du corps. La passion entendue en un sens large, peut donc être définie : l'affliction spirituelle de l'âme. En Jésus, cette « passion » spirituelle de l'âme existait certainement, lorsqu'il s'écriait : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? »

2. *Convenance des passions en Jésus-Christ.* — *a*) Les passions proprement corporelles, lésions ou irritations des organes, ne sont pas incompatibles avec la sainteté du Christ. Le Sauveur, ayant pris un corps passible, devait effectivement ressentir les « passions » corporelles. — *b*) L'affliction spirituelle n'est pas non plus une imperfection; elle est donc compatible avec la sainteté absolue. La seule difficulté théologique qu'on puisse soulever à son sujet concerne sa coexistence, dans l'âme bienheureuse du Sauveur, avec la joie parfaite de la vision intuitive. Voir plus loin.

c) Mais les passions de l'ordre sensible, ne sont-elles pas une imperfection ? N'échappent-elles pas, en effet, au domaine de la volonté et de la raison ? Ne nous retardent-elles pas dans la voie du bien ? En un mot, le sage, le parfait, ne doit-il pas être sans passions de ce genre ? La réponse à ces objections découle des vérités rappelées plus haut, voir col. 1293 sq., touchant la puissance de l'âme de Jésus sur les mouvements de sa sensibilité. Il faut, avec saint Thomas, distinguer, dans les passions de l'appétit sensible, le côté physiologique — modification de l'organisme — qui en est comme l'élément matériel, et le côté psychologique — mouvement de l'appétit sensitif — qui en est comme l'élément formel. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. XXXVII, a, 4. Or le mouvement physiologique considéré en soi, n'implique aucune imperfection morale et répond au caractère passible du corps de Jésus. Le mouvement psychologique *peut* être désordonné et dénoter une imperfection mais ce désordre et cette imperfection ne lui appartiennent pas essentiellement : ils ne sont provoqués qu'accidentellement soit en raison de l'objet vers lequel il tend, ou de la violence avec laquelle il se manifeste et qui prévient le jugement de la raison, ou lui fait excéder la juste mesure, empêchant la raison de demeurer dans les limites convenables. Or, ce mouvement psychologique désordonné ne pouvait, nous l'avons vu, exister en Jésus.

Nos passions, conclut donc à bon droit, le P. Hugon « se portent souvent vers l'objet mauvais qui nous séduit par ses perfides amorces, ou vers l'objet frivole, qui nous fait gaspiller nos énergies; celles de Jésus sont toujours orientées vers l'honnête, vers l'utile, vers la fin de la rédemption. Les nôtres préviennent plus d'une fois la raison et troublent la sérénité de ses décisions; celles de Jésus, commandées par la partie supérieure, n'agissent que sur ses ordres. Les nôtres aboutissent parfois à des effets désastreux: au lieu de se tenir dans leur domaine propre, elles empiètent sur celui de la raison et entraînent avec elle la faculté maîtresse qui aurait dû les gouverner et les dompter; celles de Jésus, toujours harmonieuses, ne sortent jamais de leur rayon et servent toujours l'esprit. C'est pourquoi de grands docteurs, à la suite de saint Jérôme, *In Matth.*, c. V, ℣ 28, *P. L.*, t. XXVI, col. 38, disent que les émotions en Notre-Seigneur sont plutôt des *propassions* que des passions. Elles sont bien des passions véritables au sens philosophique, c'est-à-dire des mouvements réels de l'appétit sensitif, mais elles restent entièrement affranchies des désordres qui trop souvent accompagnent ces mouvements chez les autres humains. » *Le mystère de l'incarnation*, p. 306. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XV, a. 4-10 ; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXV, dub. VIII, n. 104 sq.

3. *Comment concilier la tristesse et la douleur en Jésus-Christ avec la joie béatifique.* — Il n'y a pas de miracle nouveau (c'est la simple conséquence des principes exposés plus haut), à ce que dans une âme glorifiée unie à un corps passible, coexistent, d'une part, la vision bienheureuse et, d'autre part, la tristesse et la douleur, soit dans l'appétit sensible soit même dans la partie supérieure de l'âme intellective.

a) Pour que se produise la coexistence de la tris-

tesse et de la douleur sensibles avec la joie béatifique, il suffit que chacune des puissances de l'âme soit laissée à son exercice normal. Ce n'est pas, en effet du côté de l'*objet* que la vision intuitive exclurait les mouvements inférieurs, car les objets sont différents : l'objet de la joie béatifique est le bien divin possédé par l'âme: l'objet de la passion sensible, tristesse ou douleur, est un dommage que l'on redoute pour soi ou pour autrui. Ce n'est pas non plus du côté du *mouvement* que s'excluraient la joie de la vision divine et la passion de la tristesse ou de la douleur sensibles. La vision intuitive exclut tout mouvement organique et laisse donc, à l'égard d'un objet sensible, la possibilité, dans une faculté sensible, d'un mouvement organique qu'aucun mouvement contraire du même genre ne vient contredire. Enfin, ce n'est pas l'*influence naturelle* de l'opération d'une puissance sur une autre qui pourrait empêcher ici cette coexistence. Dans la vie présente, par exemple, nous ne pouvons exercer notre intelligence qu'en exerçant notre imagination, car physiquement l'idée est solidaire de l'image et réciproquement. Mais en celui qui, comme le Christ, serait à la fois « voyageur » et « compréhenseur », les conditions deviendraient toutes différentes et échapperaient aux lois psychologiques connues de nous. La vision intuitive est totalement transcendante par rapport à nos facultés sensibles; avec ces dernières elle n'a aucun point de contact possible. Et donc, ici encore, l'influence de la vision intuitive sur l'exercice d'une faculté sensible doit être conçue à la façon dont se produit l'influence de la gloire de l'âme sur le corps; cette influence se produit parce que moralement exigée par l'état des élus. Mais, en Jésus-Christ, parce que les conditions psychologiques sont différentes, cette influence ne doit pas « connaturellement » se produire. Dans l'âme du Christ, Dieu permet aux puissances inférieures leur exercice normal à l'égard de leur objet propre, et ainsi le Christ était à la fois ravi du ravissement des bienheureux dans la partie supérieure de son âme et livré aux mouvements de crainte et de douleur dans ses facultés inférieures. — *b*) Ce n'est pas tout. Ce n'est pas encore assez, pour expliquer l'Évangile, de montrer qu'il n'y a pas contradiction à admettre, dans l'âme de Jésus, la joie et la vision intuitive dans l'intelligence, les passions de douleur et de crainte dans les facultés sensibles; il faut encore admettre que cette douleur, cette crainte, ce sentiment d'abandon, cet ennui, cette tristesse ont pu avoir et ont eu en fait une répercussion dans l'intelligence même et dans la volonté de Jésus. Voir prop. 13 condamnée par Innocent XII, Denzinger Bannwart, n. 1339. Son intelligence n'a-t-elle pas compris toute l'amertume du calice qu'il fallait boire? Et sa volonté ne répugnait-elle pas tout d'abord à consommer le sacrifice ? Ici encore, il n'est pas contradictoire d'affirmer que, *dans la partie supérieure de l'âme* du Sauveur, joie et tristesse, ravissement et crainte, vision béatifiante et sentiment de l'abandon de Dieu ont pu *simultanément coexister*. Sans doute, la vision intuitive n'a pu, même en faisant connaître au Christ les maux qu'il devait endurer, être pour lui un principe de crainte et de douleur; car cette science de vision ne fait pas connaître les maux *en eux-mêmes*, mais en tant qu'ils sont contenus dans les raisons éternelles de la divine sagesse, et c'est parce qu'ils les connaissent sous cet angle que les élus ne ressentiront aucun chagrin, aucune peine des maux de ceux qui leur sont chers. Voir INTUITIVE (*Vision*), col. 2392. Mais, outre la science de vision, le Christ possédait la science infuse et la science acquise; et, par cette double science, il connaissait les maux de toute sorte, d'abord *en eux-mêmes, puis en tant qu'ils pouvaient l'atteindre personnellement*. Il connaissait ainsi les souffrances de la passion qui devaient être son mal personnel; il connaissait ainsi tous les péchés des hommes, qui l'écrasaient de leur poids, parce qu'il s'en était volontairement chargé et qu'il s'était substitué, victime volontaire, aux pécheurs. Et la volonté du Christ, sa volonté humaine, ne pouvait naturellement qu'éprouver de la répulsion pour ces maux qui l'accablaient : de là, la tristesse, la douleur morale, le sentiment de l'abandon. La vision intuitive ne pouvait exclure ces sentiments ni être exclus par eux. L'objet formel de la vision intuitive et de la science expérimentale ou infuse est bien différent, donc un objet n'excluait pas l'autre. L'intensité de la vision intuitive est d'ordre purement spirituel et son intensité laisse intacte la puissance spirituelle d'opération dans un ordre inférieur. Enfin les conditions psychologiques du Christ « voyageur » et « compréhenseur » excluaient la répercussion, connaturelle à l'état de terme, de la vision intuitive sur l'exercice naturel des facultés de l'âme. Cf. S. Thomas, IIIª, q. XV, q. XLVI, a. 7. Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. XV, q. II, a. 3; Salmanticenses, disp. XXV, dub. VIII, et les commentateurs. Parmi les auteurs récents, voir Stentrup, th. LXV; Franzelin, th. XVII, sch. 2; Billot, th. XXIII-XXIV; Pesch, n. 257-261. Sur la solution proposée par Melchior Cano et quelques autres théologiens, d'une suspension des effets de la vision intuitive, voir col. 1299. Sur la solution singulière de De Lugo, disp. XXII, sect. II, n. 26 sq., imaginant que la tristesse, dans l'âme du Christ, a pu coexister avec la joie béatifique en raison d'une priorité de nature, voir Stentrup, *loc. cit.*

II. CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES CONCERNANT LES RELATIONS DU CHRIST ET DU PÈRE. — Nous n'avons pas à revenir ici sur la *filiation divine* et *unique* du Christ par rapport au Père; il est le Fils de Dieu, voir ce mot, t. V, col. 2388 sq., et il en est le Fils naturel qui, à aucun titre ne peut être dit fils adoptif de Dieu, voir ADOPTIANISME, t. I, col. 408-413, et HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 464-468; 511-512. Quatre points subsidiaires doivent être élucidés ici; ils sont relatifs 1° à la sujétion du Christ comme homme au Père; 2° à la prière que le Christ devait adresser au Père comme homme; 3° au sacerdoce du Christ et 4° à sa prédestination.

1. SUJÉTION AU PÈRE. — Les droits comme les devoirs sont attribués à la personne en raison de la nature. Là où, comme dans la Trinité, trois personnes ne possèdent qu'une seule nature, il n'existe qu'un droit. Mais dans le Christ, où la nature divine et la nature humaine existent dans l'unité de la personne du Fils de Dieu, des droits comme des devoirs peuvent être attribués au Christ *en raison de sa nature humaine*. Comme la nature humaine a le devoir en tant que créature de Dieu, de lui être soumise et de lui rendre les hommages divins, la question théologique se pose de la sujétion du Christ *selon la nature humaine*, à Dieu le père. S. Thomas, *Sum theol.* IIIª q. XX, a. 1. Il faut écarter immédiatement deux sens hérétiques de la formule : « Le Christ est soumis au Père » ; le sens arien « le Christ *comme Fils* est soumis au Père », et le sens nestorien ou tout au moins adoptianiste : « le Christ *comme personne humaine*, ou comme *suppôt humain*, est soumis au Père. Pour éviter toute équivoque il faut, tout en parlant de la sujétion du Christ, ajouter le correctif : *selon la nature humaine*.

En ce sens la doctrine catholique de la sujétion du Christ n'est que l'écho des prophéties messianiques relatives au « Serviteur de Jahvé ». Voir col. 1121. Cf. Is., XLII, 1; XLIX, 5; Zach., III, 8. Voir le sens adoptianiste de l'expression « *serviteur* », condamné par Adrien Ier, Denzinger-Bannwart, n. 310. C'est aussi la doctrine expresse de saint Paul dans l'épître aux

Philippiens : *formam servi accipiens.* A vrai dire l'article de saint Thomas sur la sujétion du Christ selon la nature humaine est un admirable resumé de toute la doctrine scripturaire et traditionnelle sur ce sujet, et on ne saurait trop mettre en relief les formules expressives du docteur angélique. Dans saint Jean, Jésus déclare expressément : « Le Père est plus grand que moi », Joa., XIV, 28; mais il n'est pas moins vrai que le Fils est l'égal du Père. La sainte Écriture affirme l'un et l'autre et l'égalité du Père et du Fils et l'infériorité du Fils par rapport au Père, celle-là à cause de la divinité; celle-là parce que le Fils a revêtu la « forme d'esclave », il ne saurait donc y avoir de confusion. C'est comme homme, selon « la forme d'esclave »; que le Christ doit être dit soumis au Père. Et quelle sujétion! Par sa condition naturelle, l'humanité a une triple sujétion vis-à-vis de Dieu. Elle est tout d'abord, dans son être même, une participation de la divine bonté et par là elle est constamment soumise à cette bonté qui s'irradie en elle. A cet égard, le Christ est soumis au Père; en comparaison de la bonté essentielle qu'est Dieu, son humanité si parfaite soit-elle, n'atteint pas à cette bonté, mais en dépend totalement. C'est ainsi que les Pères et notamment saint Jérôme et saint Augustin interprètent la réponse de Jésus au jeune homme : « Pourquoi m'appelez-vous bon? Dieu seul est bon. » Matth., XIV, 18. Cette dépendance dans l'être s'affirme et par l'union hypostatique elle-même et par la sainteté substantielle qui en est l'effet immédiat dans l'âme de Jésus. La sujétion de l'humanité vis-à-vis de Dieu s'affirme ensuite dans ses opérations; tout ce que nous pouvons faire est soumis à l'influence et au pouvoir de la providence divine. En Jésus, il en a été de même : tout ce qui a été fait dans son humanité n'est arrivé que conformément aux décrets de Dieu. Le Christ, dans son humanité, a réalisé à la lettre la parole du livre de la Sagesse : *creatura tibi factori deserviens*, XVI, 24. Enfin, il est une troisième sujétion dans l'ordre moral, de la créature au créateur. Celui-ci pose des préceptes, la créature doit obéir. Et ici, le Christ, dans son humanité, a été un modèle parfait de sujétion : non seulement il a pris la forme d'esclave, Phil., II, 7, mais il a été obéissant au Père jusqu'à la mort, et à la mort de la croix, *id.*, 8; sa vie d'obéissance parfaite a été résumée par lui-même : « *Quæ placita sunt ei, facio semper.* » Joa., VIII, 29.

Mais, à son tour le Christ doit tenir en sa sujétion toutes choses et principalement les hommes qu'il est venu racheter. C'est en lui et par lui que tout doit être restauré. Cette vérité qui a été exposée tout au long, voir Incarnation, t. VII, col. 1488, est fondamentale dans la doctrine catholique de la sujétion du Christ au Père. Elle explique que cette sujétion, parfaite si l'on ne considère que la nature humaine du Christ, ne deviendra complète et définitive, si l'on considère le corps mystique de Jésus et l'univers tout entier, que lorsque la consommation des choses sera arrivée : *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc ipse Filius subjectus erit illi, qui subjecit sibi omnia.* I Cor., XV, 28. Ainsi Dieu « sera tout en tous ». C'est le meilleur commentaire qu'on puisse donner de cette autre parole de saint Paul : *Vos Christi, Christus autem Dei*, I Cor., III, 23. Voir col. 1233 sq.; 1237 sq. Un corollaire important se tire de la doctrine qu'on vient d'exposer : parce que le Christ comme homme ne participe pas au droit divin qui est offensé par le péché, il lui est possible d'offrir à Dieu une véritable satisfaction, encore que la condignité de cette satisfaction ait sa raison d'être dans la divinité de Jésus. Cf. Suarez, disp. XLIII et XLIV; Gonet, disp. XXII, a. 1.

II. La prière du Christ. — 1° *Doctrine générale.* Le fait de la prière de Jésus ne peut être révoqué en doute : toutes les pages de l'évangile attestent que Jésus priait. Cf. Luc., III, 21; VI, 12; IX, 29; XI, 1; Matth., XIV, 23, etc. Voir ci-dessus, col. 1207. Et la convenance, la nécessité de la prière adressée par Jésus à Dieu son Père n'est qu'un corrolaire de ce qu'on a dit touchant la sujétion du Christ à Dieu, selon la nature humaine. La puissance humaine de Jésus est bornée; sa volonté ne peut pas tout; il lui faut le secours de Dieu pour l'aider à obtenir les biens qu'elle désire; il lui faut donc les demander à Dieu. Et la prière de Jésus sera d'autant plus humble que son humanité, connaissant l'infinie perfection de Dieu par la science bienheureuse, apprécie exactement son impuissance en regard de la toute-puissance divine. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXI, a. 1, et surtout ad 1um.

Jésus a prié pour lui, *id.*, a. 3, soit pour rendre grâces à Dieu des biens qu'il en avait déjà reçus, Matth., XXVI-27; Joa., XI, 41, soit pour lui demander ceux qui lui manquaient encore. Heb., V-7. Remarquons que Jésus, dans sa prière, a pu demander à Dieu de lui accorder un bien répondant à l'appétit sensitif ou au désir naturel de la volonté. Ce n'était pas la sensibilité ou l'instinct qui parlait alors — aucune prière n'est possible de ce côté — et la raison n'était nullement dominée par les facultés inférieures. Mais Jésus a voulu prier ainsi afin de nous mieux manifester la réalité de sa nature humaine, et de nous rappeler que ces mouvements naturels de l'instinct ne sont pas un péché. Toutefois par la suite qui fut donnée à ces sortes de prières, il nous a enseigné à soumettre notre propre volonté à la volonté divine. S. Thomas, *ibid.*, art. 2.

C'est qu'en effet si la prière de Jésus, faite par lui, par un acte de volonté éclairée par la raison et les lumières de sa science surnaturelle (*voluntatis ut ratio*) fut toujours exaucée — *ego sciebam quia semper me audis*, Joa., XI, 42 — précisément parce que cette volonté ne pouvait rechercher que ce que Dieu lui-même voulait, il n'en est pas de même des prières adressées par Jésus, laissant se manifester en elles le mouvement naturel et instinctif de la volonté (*voluntatis ut natura*). Une telle volonté en lui n'était que conditionnelle et inefficace, et pour ainsi dire antécédente. Voir col. 1309. C'est ainsi qu'il demanda, au jardin de Gethsémani, l'éloignement du calice de la passion. Mais, voulant nous apprendre à conformer nos désirs à la volonté de Dieu, il s'empressa d'ajouter : *non mea voluntas sed tua fiat.*

Jésus pria surtout pour les autres, c'est-à-dire pour ses disciples et en général pour tous les hommes. La prière de la Cène en est une admirable preuve. Cf. Joa., XVII en entier. Il semble bien plus probable que la prière de Notre-Seigneur pour nous se continue au ciel, et que l'opinion de Médina, Vasquez, Becanus, De Lugo affirmant que la prière actuelle du Christ glorieux n'est que la prière, les souffrances, les mérites de la vie mortelle du Christ, sans cesse présentés aux regards du Père, est une opinion peu recevable. Elle violente le sens obvie de Rom., VIII, 34; Heb., VII, 25; I Joa., II, 1. Les Pères de l'Église affirment que Jésus prie encore pour nous à la droite de Père. Cf. Gonet, disp. XXII, a. 2, n. 35 et Suarez, disp. XLV, sect. III, s'appuyant sur S. Thomas. *In IV Sent.*, dist. XV, q. IV, a. 6, sol. II, ad 1um.

2° *L'oraison dominicale.* — Bien plus, Jésus nous a laissé lui-même le type le plus excellent de la prière que nous puissions adresser à Dieu. Ce type, c'est l'oraison dominicale, qui représente pour nous la façon la plus parfaite dont nous puissions nous adresser à Notre Père des cieux :

« La raison est en quelque sorte notre interprète auprès de Dieu, écrit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXIII, a. 9. En conséquence nous ne pouvons légitimement demander que ce que légitimement nous pouvons désirer. Or, dans l'oraison dominicale non

seulement nous demandons tout ce que légitimement nous pouvons désirer, mais encore nous le demandons dans l'ordre où il convient que nous le désirions. Ainsi, cette prière nous instruit de ce qu'il faut demander à Dieu, et, de plus, elle ordonne et dirige nos affections.

Il est de toute évidence que nous devons désirer tout d'abord notre fin dernière et ensuite par rapport, à cette fin, les moyens qui y conduisent. Or, notre fin suprême est Dieu, Dieu vers qui notre amour doit tendre de deux manières. Une première manière, c'est de vouloir sa gloire; une seconde manière, c'est d'en vouloir jouir. La première manière se rattache à la charité par laquelle nous aimons Dieu en lui-même; la seconde implique l'amour dont nous nous aimons nous-mêmes en Dieu. Aussi nous disons dans la première demande : *Que votre nom soit sanctifié*, c'est là demander la gloire de Dieu. Dans la seconde, nous prions : *Que votre règne arrive;* c'est là demander, pour nous-même, de parvenir à la gloire de son royaume. Quant aux moyens qui peuvent nous conduire à une fin, les uns y tendent essentiellement, les autres accidentellement. Essentiellement nous conduit à la fin le bien qui est utile pour atteindre cette fin. Or, pour atteindre la fin de la béatitude, le bien peut se présenter avec une utilité double. La première utilité est directe : c'est principalement le bien qui, si nous le pratiquons, nous fait mériter notre béatitude, par notre obéissance à Dieu, et c'est pourquoi nous disons : *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel.* L'autre utilité est indirecte : c'est celle de l'instrument qui nous aide simplement à mériter; aussi ajoutons-nous : *donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, soit qu'on entende par ce pain quotidien la communion sacramentelle dont l'usage quotidien est si utile à l'homme (et ce pain quotidien renferme également tous les autres sacrements), soit qu'on l'entende du pain matériel, et ce pain quotidien signifie tout ce qui est nécessaire à la vie. Accidentellement, quelque chose nous conduit à notre fin, en écartant de nous les obstacles qui nous empêcheraient d'atteindre cette fin. Or, il y a surtout trois obstacles à notre béatitude. Le premier, c'est le péché qui nous évince directement du royaume de Dieu, aussi poursuivons-nous *pardonnez-nous nos offenses.* Le second, c'est la tentation qui nous dissuade d'obéir à la divine volonté; et nous disons donc à ce sujet : *ne nous induisez pas en tentation*, ce qui ne signifie nullement que nous demandions à Dieu d'être exempt de tentations; nous souhaitons simplement de n'être pas vaincus par elle, et c'est là exactement ce que signifie : être induits en tentation. Enfin, le dernier obstacle est la tribulation de la vie présente qui nous ôterait les moyens nécessaires à la vie : et nous terminons en disant : *Délivrez-nous du mal* ».

En lisant cette admirable explication de l'oraison dominicale, on comprend « pourquoi la prière du *Pater* est dite et est vraiment la prière du Seigneur. Quel homme aurait pu, en si peu de mots et en des termes si simples, que peuvent immédiatement comprendre savants et ignorants, renfermer tant de sublimités si profondes! » Billot, th. XXXIII, nota. Voir également de S. Thomas, Opusculum v (édit. de Parme), *In orationem Dominicam expositio.*

III. LE SACERDOCE DU CHRIST. — Le sacerdoce du Christ se trouve explicitement affirmé, nous l'avons vu, dans la révélation et dans les prophéties de l'ancien Testament, voir col. 1118 et par l'auteur de l'épître aux Hébreux. Voir col. 1238. Cf. Matth., XXII, 43, et Ps. CIX. Aussi tous les théologiens sont-ils unanimes à affirmer que le sacerdoce du Christ s'impose à nous comme une vérité de foi divine, et catholique. Cf. Suarez, Disp. XLVI, sect. I, n. 1. Elle est supposée dans le 10e anathématisme de saint Cyrille au concile d'Éphèse et par le concile de Trente, sess. XXII, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 938. D'ailleurs le magistère ordinaire de l'Église, lequel s'exprime dans toute la liturgie ecclésiastique, dans les rites de l'ordination, dans la célébration de la messe, dans la récitation de l'office divin, proclame avec force et éloquence que le Christ est le prêtre de notre religion et notre pontife pour l'éternité. Les Pères de l'Église ne font que répéter ou expliquent la doctrine de l'épître aux Hébreux. Les Pères apostoliques appellent le Christ le « pontife éternel », *Ep. Polyc.*, XII, 2; cf. I, 2; VI, 2; le « pontife de nos offrandes », S. Clément, *I Cor.*, XXXVI, 1; XLIX, 6; cf. XXII, LIV, Cf. S. Ignace, *Philadelph.*, IX, 1; *Magnes.* X, 3. Plus tard, saint Justin l'appelle « prêtre éternel », *Dial.*, n. 32-33, *P. G.*, t. VI, col. 546, 547 ; « notre prêtre et Dieu », n. 115, col. 743; S. Ambroise écrit : *idem ergo sacerdos et hostia. De fide*, l. III c. XI, n. 86. *P. L.*, t. XVI, col. 607. Le mot « pontife » se retrouve également chez saint Athanase, *Contra arianos*, Orat., II, n. 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 169; chez saint Cyrille d'Alexandrie, *Contra Nestorium*, l. III, c. I, *P. G.*, t. LXXVI, col. 119 sq. ; chez saint Léon le Grand, *Serm.*, LIV, n. 3, *P. L.*, t. LIV, col. 359-360; chez saint Fulgence, *De fide ad Petrum*, l. II, n. 22, *P. L.*, t. XLV, col. 682. Saint Augustin, très théologiquement, écrit : *Secundum hominem Christus et rex et sacerdos effectus est, ut esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus. De cons. evangel.*, l. I, c. III, n. 6, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1045.

Nous n'avons pas à définir ici le sacerdoce et le sacrifice, corrélatif au sacerdoce. Voir ces mots. Le sacrifice, par lequel le Christ exerce son sacerdoce est le sacrifice de la croix et celui de l'Eucharistie. Voir RÉDEMPTION et MESSE. Par son sacerdoce, le Christ est non seulement mis en rapport avec Dieu, mais il est placé comme médiateur entre Dieu et les hommes. Sur ce rôle de médiateur, voir plus loin. Nous n'avons à aborder ici que la *théologie* du sacerdoce du Christ, envisagé par rapport à Dieu. Le dogme mis à part, on peut ramener cette théologie à trois points principaux : l'existence du sacerdoce en Jésus *considéré comme homme;* la consécration *substantielle* du Christ prêtre; l'*éternité* du sacerdoce de Jésus-Christ, *Homme-Dieu.*

1° *Le sacerdoce est en Jésus considéré dans son humanité.* — Le prêtre est celui qui est député par l'autorité légitime pour offrir à Dieu le sacrifice et dispenser aux hommes les choses sacrées. La fonction de prêtre est une fonction publique : le prêtre est délégué pour représenter la société dans ses rapports avec Dieu, *pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum.* Heb., V, 1. Bien plus, le prêtre qu'est Jésus-Christ est un pontife « qui peut compatir à nos infirmités ». Heb., IV, 15. L'auteur de l'épître aux Hébreux suppose donc explicitement que Jésus-Christ est prêtre comme homme. « La raison théologique confirme cette vérité. Offrir à Dieu une victime, prier, intercéder, demander pardon, obéir et autres actes du sacerdoce supposent évidemment une infériorité vis-à-vis de Dieu. Cette infériorité dans le Christ existe seulement en raison de la nature humaine. » J. Grimal, *Jésus-Christ étudié et médité*, Paris, 1910, t. I, p. 154. Cf. Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, p. 161-166.

N'oublions pas cependant que la nature humaine, en Jésus-Christ, n'est que le principe d'opération, et non le sujet auquel est rapportée l'opération. Le sujet, c'est la personne du Verbe incarné, Dieu et homme tout ensemble. Et c'est à cause de cette unité de personne dans le Christ que ses moindres actions, à plus forte raison, ses actions sacerdotales, sont d'un mérite infini. Cf. col. 1323. D'ailleurs le sacerdoce du

Christ n'est éminent au-dessus de tous les autres sacerdoces, il n'est éternel que précisément parce que son fondement dernier est la divine dignité de Jésus-Christ : la nature humaine n'est que le principe prochain d'action, par lequel s'exerce ce sacerdoce. Cf. Pesch, *De Verbo incarnato* n. 534, et, en ce qui concerne les autorités patristiques sur ce point de vue théologique, Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. II, n. 5 et c. XI.

Les théologiens se demandent comment Jésus a pu être prêtre comme homme, alors que c'est comme homme aussi qu'il a été victime. Cf. S. Thomas, III^a q. XXII, a. 2, ad 1um. Ils répondent unanimement qu'il n'y a nulle impossibilité à ce que le Christ soit à la fois prêtre et victime. Il ne s'est pas immolé, sans doute, mais il a accepté et reçu la mort volontairement et a offert cette mort en sacrifice à Dieu pour nos péchés, les Juifs n'étant pour lui que les instruments choisis par Dieu pour la réalisation de ses desseins. La chose n'est possible qu'au Christ, qui, à cause de sa puissance sur lui-même a pu, non seulement *accepter* la mort, comme les martyrs le font, mais encore l'*offrir* à Dieu. Cajétan, *Jentacula*, III; Suarez, Disp. XLVI, sect. I, n. 3. On ne saurait donc admettre, pour résoudre la difficulté, que le Christ a été prêtre selon la divinité et victime selon son humanité, comme l'ont soutenu certains hérétiques des temps anciens et modernes. Suarez, *id.*, sect. II, n. 1, sq. Cf. Hugon, *op. cit.*, p. 163.

2° *Consécration substantielle de l'humanité en Jésus.* — Sur la doctrine révélée du sacerdoce de Jésus-Christ selon l'ordre de Melchisédech, voir col. 1238 sq., les théologiens font le rapprochement entre le sacerdoce de Jésus et les autres sacerdoces : le sacerdoce primitif de la loi de la nature, conféré aux chefs de famille; le sacerdoce aaronique de la loi mosaïque, et enfin le sacerdoce chrétien de la loi nouvelle, sacerdoce institué par Jésus-Christ lui-même. Et ils n'ont aucune peine à démontrer que par rapport à ce triple sacerdoce, celui de Jésus occupe une place suréminente. Le sacerdoce de la loi de nature et celui de la loi mosaïque n'étaient que des figures et la préparation du sacerdoce du Christ. Le sacerdoce de la loi nouvelle dérive de celui du Christ dont il est une participation. Voir ORDRE (*Sacrement de l'*). En sorte que le sacerdoce des prêtres de la nouvelle Loi est en réalité un *sacerdoce-vicaire* de celui du Christ et, à cause même de cela, il est conféré par un rite extérieur sacramentel, qui imprime dans l'âme une qualité réelle, mais accidentelle : le caractère sacerdotal. Voir CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698. Sur tous ces points, cf. Suarez, disp. XLVI, sect. III.

En conséquence tous les théologiens, dans leurs commentaires, *In IV Sent.*, l. IV, dist. IV, et *In Sum. theol. S. Thomæ*, III^a, q. LXVII, a. 5, enseignent, après le docteur angélique « que le sacerdoce du Christ ne pose pas en son humanité une qualité réelle, c'est-à-dire le caractère, mais simplement la dignité et le pouvoir qui convient au Christ-prêtre en raison de l'union hypostatique elle-même. Par cette union, en effet, l'humanité ou plutôt cet homme qu'est le Christ, d'une façon très élevée et très parfaite, est pour ainsi dire désigné et séparé des autres hommes, et reçoit le pouvoir d'intercéder pour eux, d'offrir pour eux un digne sacrifice, de les sanctifier. Cette dignité et ce pouvoir supposent en celui qui les possède et la dignité de chef des hommes, et le pouvoir de mériter et de satisfaire pleinement pour les autres hommes, et la puissance productrice de la grâce, et enfin, requiert de la part de Dieu, une disposition spéciale en vertu de laquelle le Christ est constitué médiateur entre Dieu et les hommes ». Suarez, *loc. cit.*, n. 3. Sur la dignité de chef des hommes et le rôle de médiateur, voir plus loin. Sur le mérite du Christ par rapport à nous et la satisfaction qu'il a offerte pour nous, voir RÉDEMPTION. Le Christ est donc substantiellement prêtre, comme il est substantiellement l' « oint » et le « saint » de Dieu, en vertu de l'union hypostatique. Cf. Dom Columba Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1922, p. 88-92; Hugon, *op. cit.*, p. 172-175.

3° *L'éternité du sacerdoce du Christ.* — 1. L'éternité dont il s'agit n'est pas l'éternité sans commencement ni fin. C'est l'éternité improprement dite, qui comporte un commencement, mais suppose une durée sans fin : le sacerdoce du Christ résultant de l'union hypostatique possède exactement la même durée que l'union elle-même. Voir ÉTERNITÉ, t. V, col. 921. HYPOSTATIQUE (*Union*), t. VII, col. 536-539. Nous avons déjà fait remarquer cependant, voir col. 1253, que les Pères justifient parfois l'éternité du sacerdoce du Christ par la divinité éternelle qui est en Jésus-Christ. Mais cette interprétation du texte : *tu es sacerdos in æternum*, Ps. CIX, 4, appliqué au Christ par l'auteur de l'épître aux Hébreux, Heb., V, 4-6, est accommodatice. Le véritable sens est que dès le premier instant de l'incarnation, le Christ, en vertu même de l'union hypostatique, a été appelé et consacré par Dieu prêtre pour l'éternité, c'est-à-dire, pour une durée sans fin Cf. Thomassin, *De incarnatione*, l. X, c. VIII, IX.

2. Le sacerdoce du Christ peut être encore dit éternel, en ce sens que les *effets* de ce sacerdoce se manifesteront dans l'éternité, c'est-à-dire dans cette durée sans fin qui suivra la consommation des siècles. Le Christ « par son immolation, est devenu, pour tous ceux qui lui obéissent, la cause du salut éternel. » Heb., V, 9. Mais la *fonction principale* du sacerdoce du Christ, à savoir l'offrande du sacrifice, ne saurait se perpétuer dans l'éternité; le Christ l'a exercée pour lui-même une seule fois, sur la croix; et son sacrifice a pleinement suffi à ceux qui doivent être sanctifiés, Heb., X, 14; il l'exerce toutefois, aujourd'hui encore, et l'exercera jusqu'à la fin du monde, par l'instrument de ses ministres, dans le sacrifice de l'eucharistie, lequel renouvelle et continue le sacrifice de la croix. Cette fonction sacerdotale du Christ remonté au ciel ne s'exerce pas seulement par l'intermédiaire de ses ministres sur terre et par l'offrande du sacrifice de la messe : le sacerdoce éternel du Christ contient des profondeurs sublimes que saint Jean nous laisse entrevoir en nous décrivant « *l'agneau qui se tient au milieu du trône, comme immolé* », dans le ciel. Apoc., V, 6. Il y a donc, pour ainsi dire, une continuation du sacrifice du Calvaire. Comment comprendre ce sacrifice continué de Jésus glorifié à la droite de son Père?

a) Éliminons tout d'abord l'explication erronée des sociniens. D'après eux, le Christ n'aurait offert son sacrifice qu'au ciel, après l'Ascension : admis en la présence de son Père, il lui aurait, alors seulement, offert sa mort. Cette offrande, faite au ciel, serait le vrai sacrifice; la mort subie en croix n'aurait été qu'une condition préalablement requise : *sicut non prius sacerdotium vere adeptus est quam cum post mortem in cœlum, ut pro nobis coram Deo appareret, introductus est; sic non prius perfecte se Deo obtulit, quam cum se illi in cælo præsentavit. Relativa enim sunt sacerdos et oblatio. Itaque ubi verus sacerdos nondum est, nec vera oblatio esse potest.* Socin, *De Jesu Christo Servatore*, part. II, c. XV, Sur les relations de cette doctrine avec la négation socinienne de la satisfaction, voir J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*, étude historique, Paris, 1905, p. 16-17; *Le dogme de la Rédemption*, étude théologique, Paris, 1914, p. 110 sq. La fausseté de cette thèse est démontrée par la réalité même du sacrifice offert sur la croix par Jésus. Voir RÉDEMPTION. Socin prétend appuyer son opinion sur l'autorité de l'épître aux

Hébreux, et il apporte quatre arguments — Dans l'épître aux Hébreux, le Christ offrant son sacrifice, est comparé au prêtre de l'Ancien Testament; de même que ce prêtre offrait son sacrifice en entrant dans le Saint des saints, de même le Christ offre le sien en entrant dans le ciel. — Le Christ a commencé d'être prêtre, lorsqu'il lui a été dit : *Tu es mon Fils*, cf. Heb., v, 5. Or, cette parole lui a été dite, au témoignage de saint Paul lui-même, Act., xiii, 33, à la résurrection; c'est donc, à partir de la résurrection seulement que le Christ a commencé d'être prêtre. — L'épître aux Hébreux, viii, 4, enseigne formellement que le Christ est prêtre, non sur terre, mais dans le ciel. — Enfin, l'épître affirme de manière explicite le sacrifice purement céleste de Jésus : « Jésus n'est pas entré dans un sanctuaire fait de main d'homme..., mais dans le ciel même, afin d'apparaître maintenant pour nous devant la face de Dieu; non pour s'offrir lui-même plusieurs fois... » Heb., ix, 24-25. — De tels arguments sont bien fragiles : le contexte de Heb., ix, 24-28 indique clairement que le sacrifice, offert une seule fois par le Christ, est antérieur à son entrée dans le ciel : l'offrande du Christ fut sa propre mort, ℣. 27, précédée des souffrances de la passion. ℣. 26. Le sacerdoce terrestre, que l'auteur de l'épître refuse au Christ, n'est autre que le sacerdoce aaroniqué, le sacerdoce de la loi mosaïque. Voir les commentateurs. Quant à la filiation divine, promulguée lors de la résurrection, elle existe dès le premier instant de la conception du Christ et cette promulgation plus solennelle ne marque nullement le début du sacerdoce de Jésus. Voir ci-dessus, col. 1337 Enfin, l'entrée de Jésus au ciel, figurée par l'entrée du grand prêtre dans le Saint des saints, suppose déjà faite l'offrande à Dieu, la présentation du sang versé sur la croix. Cf. Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. li, § 1; Stentrup, *Soteriologia*, th. lxxx.

De la thèse socinienne se rapproche beaucoup l'opinion d'un grand nombre de protestants orthodoxes, qui tiennent sans doute que la mort du Christ sur la croix fut un véritable sacrifice, mais enseignent en même temps qu'elle ne fut qu'une partie, et la moins importante du sacrifice, et qu'en conséquence la partie principale de ce sacrifice est l'offrande que Jésus fait au ciel de lui-même. Cf. E. K. A. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, Halle, 1867, p. 527 sq. On ne saurait, au point de vue catholique, admettre que le sacrifice de la croix n'a pas été complet et parfait. Voir Rédemption.

b) Certains auteurs catholiques, tout en professant la vérité et la perfection du sacrifice de la croix, pour expliquer le sacrifice et le sacerdoce célestes, de Jésus crucifié admettent un *nouveau* sacrifice du Christ dans le ciel : la présentation faite par Jésus à son Père de ses œuvres et de sa mort. Ce sacrifice ne consisterait essentiellement que dans un acte d'obéissance, continuant devant Dieu, jusqu'au jugement dernier, celui par lequel le Christ a offert sa vie pour les hommes au Calvaire. Cet acte d'obéissance est perpétuellement manifesté, sans doute par les cicatrices de la passion toujours marquées sur le corps glorifié du Sauveur. Thalhofer, *Das Opfer des Alten und Neuen Bundes...*, Ratisbonne, 1870, p. 201 sq. et *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. i, Fribourg-en-B., 1883, p. 195 sq. (cette théorie du sacrifice céleste étant éliminée de la nouvelle édition publiée par Eisenhofer, 1912); dans le même sens, J. T. Franz, *Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalien Liturgien*, 2e édit., p. 61-63, Wurzbourg, 1880; Pell, *Nach ein Lösungsversuch zur Messopferfrage* dans la *Theologisch-praktische Monats-Schrift*, t. xviii, p. 655-657, et Max Ten Hompel, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi*, Fribourg-en-B., 1920, p. 147-149. Les théologiens qui tiennent à la notion classique du sacrifice n'acceptent pas cette explication du sacrifice céleste du Christ, le sacrifice consistant, d'après eux, dans l'offrande d'une victime, immolée en quelque manière, afin d'affirmer par là le domaine absolu de Dieu sur toutes les créatures. Ce symbole ne peut exister dans le ciel par rapport au Christ glorieux : il n'y a plus, à son sujet, aucune immolation, aucun changement possible, donc, aucun sacrifice possible. D'ailleurs, l'épître aux Hébreux, ix, 24, cf. 7, ne fournit aucun fondement solide à cette théorie, bien que quelques auteurs aient fait appel à son autorité en ce sens. Cf. Zill, *Der Brief an die Hebräer*, Mayence, 1870, p. 430 sq., 450 sq., 483 sq. L'auteur de l'épître, en effet, n'enseigne pas, en ce passage, que le Christ a offert au Père, dans le ciel, le sacrifice qu'il avait consommé sur la terre. Voir Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 550. Sur les textes patristiques sollicités par Thalhofer dans le sens de son opinion, voir Stentrup, *Soteriologia*, th. lxxxii.

c) Une théorie très voisine de celle de Thalhofer, avait été mise en avant par certains auteurs mystiques du xviie siècle : le P. de Condren, *Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1677. Ire part. § 3, n. 5, p. 37-38, n. 8, p. 43, n. 9, p. 45-46; cf. IIe p., n. 26 p. 110; IIIe part., n. 27; p. 231-235; M. Olier, *Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse*, Paris, 1858, p. 11-14; cf. *Traité des Saints Ordres*, IIIe part., c. v, Paris, 1856, p. 420-421; *Vie intérieure de la sainte Vierge*, t. ii, p. 118-119, et plus récemment, M. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne*, Paris, 1897, p. 187, cf. 158-159. Cette théorie s'appuie sur une idée du sacrifice, longuement exposée par Thomassin, *De incarnatione Verbi*, l. X, c. xi, n. 8-13; c. xii-xiv : le sacrifice est essentiellement constitué de cinq éléments, la consécration, l'oblation, l'immolation, la consommation et la communion. Voir Sacrifice. La consécration de la victime avait été faite dès le premier instant de l'incarnation; l'oblation, commencée dès cet instant a été manifestée extérieurement dans l'immolation sanglante du calvaire. Le mystère de la résurrection parfait la consommation du sacrifice. « consommant ce qui, en Jésus-Christ, était de son état infime, lui donnant, dans les entrailles du tombeau, une vie de gloire à la place de la vie d'infirmité et de souffrance qu'il avait reçue de David; enfin le faisant passer de l'état d'hostie pour le péché en celui d'hostie de louange par une clarification de la chair et de l'âme de Jésus-Christ, qui fût solide, véritable, réelle et substantielle. » Olier, *Vie intérieure*, t. ii, p. 119. Ce point de vue est approuvé par Benoît XIV, *De sacrificio missæ*, l. II, c. xi, n. 5. L'ascension est le complément de la résurrection : dans ce mystère s'accomplit la communion éternelle du Christ au Père dans le ciel, pendant que sur la terre le mystère eucharistique achève la communion du Christ-victime aux membres de son corps mystique.

Au fond, cette théorie, dégagée de l'opinion assez singulière des cinq parties essentielles, constitutives du sacrifice, reproduit la doctrine traditionnelle du sacerdoce du Christ s'exerçant pour nous et en union avec les êtres du ciel. Mais il faut en exclure l'idée d'un « sacrifice céleste », d'une « immolation du ciel », idées si souvent émises par le P. de Condren et M. Olier, au xviie siècle, et reprises de nos jours par M. Sauvé, *Jésus intime*, 2e édit., t. iii, p. 203-215 *passim*. La formule plus adoucie de Thomassin, enseignant que « le Christ, après sa résurrection, demeure prêtre et *perpétue en quelque sorte le sacrifice de la croix* dans le ciel » a besoin elle-même de quelques éclaircissements. Car il faut expressément maintenir, avec la tradition catholique, appuyée sur l'épître aux Hébreux, que la mort sur la croix fut, pour Jésus, le sacrifice *unique* et *définitif*. L'épître aux Hébreux « oppose constam-

ment la multiplicité des offrandes impuissantes de la Loi à l'unité de notre oblation parfaite. L'entrée et l'action sacerdotale de notre pontife dans le ciel se rattachent à ce sacrifice unique : Jésus pénètre dans le sanctuaire par son sang, il y paraît et intercède pour nous par les mérites de sa mort; et s'il offre les adorations de son humanité sainte, dans l'état de gloire, cette vie d'hostie ne constitue pas une oblation à part, un sacrifice proprement dit, indépendant de la croix, car elle n'est que la *suite* naturelle, le *complément* nécessaire du sacrifice de la croix. » J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1908, p. 206; P. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921, p. 178-179; cf. Heb., IX, 22, 25, 26; X, 11-14.

d) En quoi donc consiste la consommation céleste du sacrifice de la croix et, par voie de réciprocité, la fonction sacerdotale du Christ dans le ciel ? Avec l'auteur qu'on vient de citer, on peut distinguer deux aspects de cette consommation céleste du sacrifice du Christ, l'aspect *temporel* et l'aspect *éternel*. L'aspect temporel nous permet de déterminer la fonction sacerdotale exercée par le Christ dans le ciel jusqu'à la fin du monde. L'aspect éternel nous manifeste quelle sera cette fonction même après l'entrée au paradis du dernier des élus, à la consommation des siècles. — *a. Aspect temporel.* — Au ciel, Jésus constamment « présente pour nous au Père les mérites de son sang répandu à la croix, demandant, opérant notre sanctification; il nous introduit en la possession de l'héritage divin. Dans ce rôle céleste de Jésus, saint Thomas voit un acte vraiment sacerdotal et une réelle consommation du sacrifice de la croix. Le saint docteur distingue et rattache à la fois, d'une manière très précise, l'oblation, le sacrifice proprement dit, et la consommation, conséquence du sacrifice, qui consiste dans notre introduction au ciel, dans notre participation aux fruits éternels de la croix. *In officio sacerdotis duo possunt considerari : ipsa OBLATIO sacrificii, secundo ipsa CONSUMMATIO sacrificii, quæ quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequantur; finis autem sacrificii quod Christus obtulit fuerunt... bona æterna quæ per ejus mortem adipiscentur, unde dicitur ad Hebræos, quod Christus est assistens futurorum bonorum, ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in Sancta Sanctorum, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in Sanctis Sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in Sancta Sanctorum, id est, in ipsum cælum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui quem pro nobis in terra effudit. Sum. theol.*, III[a], q. XXII, a. 5. Cf. Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXXII, dist. I, n. 44-45, où l'on trouve Médina, Suarez, Sylvius cités dans le même sens. Saint Thomas traduit fidèlement la pensée de l'épître aux Hébreux quand il voit dans le rôle céleste que Jésus remplit en notre faveur un exercice formel de son sacerdoce et une réelle consommation du sacrifice de la croix. L'épître, en effet, a toujours soin de rattacher au sacerdoce et à la croix l'œuvre de salut que Jésus accomplit pour nous au ciel. » Grimal, *op. cit.*, p. 211-212. Dans le rôle du Christ, faut-il ne voir qu'un rôle d'adorateur, unissant nos adorations aux siennes, comme semble l'affirmer M. Grimal, *op. cit.*, p. 225-226, 230, 248, et, après lui, le P. Colomba Marion, *op. cit.*, p. 102. Bien que ces auteurs affirment que ce « sacrifice » est en perpétuelle continuité avec l'immolation de Jésus sur la croix, il semble qu'on doive aller plus loin et déclarer que le « sacrifice céleste » de Jésus-Christ est la continuation *virtuelle* de l'offrande de la croix; l'offrande temporelle une fois accomplie au calvaire *demeure valable pour l'éternité*: car l'offrande et l'acceptation ont été faites irrévocablement. Et donc le Christ est ainsi prêtre éternellement. P. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921, p. 179; cf. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, Fribourg-en-B., 1882, n. 1496, p. 144-145; Zill, *op. cit.*, p. 184-186. — *b. Aspect éternel.* — Cette fonction *demeure même après la constitution définitive de l'Église triomphante*, soit qu'on l'entende au sens de M. Grimal, soit qu'on l'envisage, avec Scheeben et le P. de la Taille, comme la continuation virtuelle de la fonction exercée au Calvaire. C'est l'aspect éternel du sacerdoce du Christ qu'expose Thomassin, *De incarnatione*, l. X, c. XIV, titre : *Christus post resurrectionem suam sacerdos tum maxime est, cujus holocaustum est ipsa beatorum Ecclesia ex mortuis suscitata*. On doit appuyer cette théologie du sacerdoce éternel du Christ sur la doctrine paulinienne du sacrifice de la croix, vainqueur du péché, et de la mort et se terminant en conséquence dans la résurrection et la gloire éternelle de Jésus et dans notre propre résurrection et notre propre glorification éternelles, se rattachant intimement et nécessairement au sacrifice de la croix. Ainsi, à la suite de son entrée dans le sanctuaire céleste, Jésus Pontife y introduit son corps mystique pour réaliser pleinement l'efficacité du sacrifice vainqueur du péché et de la mort, et pour parfaire l'histoire glorieuse de l'éternelle adoration en laquelle se consomme sans fin le sacrifice unique de la croix. Voir surtout I Cor., XV, 17-57, cf. Rom., VI, 6, 9; Col., II, 14, 15. Cf. Olier, *Explications des cérémonies de la grand'messe*, l. VIII, c. V, VIII; *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, c. I, II; *Lettres* IX, CCCLXXX; Thomassin, *op. cit.*, l. X, c. XIV, et Bossuet, *Sermon pour la Fête de tous les saints*, 1[er] et 2[e] points, édition Lebarcq, t. I, p. 47 sq.; et surtout *Sermon pour la fête de l'Ascension*, *id.*, p. 523 sq.

e) *Conclusion.* — Le Christ restera donc prêtre dans l'éternité. Vasquez, *De incarnatione*, disp. LXXXV, c. II. Son sacerdoce découle de l'union hypostatique et durera autant qu'elle. C'est une discussion verbale que de nier le sacerdoce éternel du Christ ou de concevoir cette éternité d'une façon purement relative et négative (en ce sens que le Christ exerce ses fonctions jusqu'à la fin du monde et n'aura pas de successeur dans le sacerdoce), ainsi que le voudrait De Lugo, *De mysterio incarnationis*, disp. XXIX, sect. III. Il ne s'agit pas, en effet, pour le Christ — nous l'avons rappelé plus haut — d'offrir dans le ciel un sacrifice nouveau ou d'y perpétuer formellement l'oblation de la croix; le Christ continuera son sacrifice dans l'éternité en le consommant dans les fruits qui doivent nous en être appliqués jusqu'à la fin du monde et, après la fin du monde, en offrant au Père, par lui-même uni à son corps mystique, l'adoration parfaite dont le principe fut posé au Calvaire.

Sur le sacerdoce éternel du Christ, voir : S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXII, a. 5 et les commentateurs, notamment Suarez, *in hunc locum;* Vasquez, *De incarnatione*, disp. LXXXV; De Lugo, *De mysterio incarnationis*, disp. XXIX, sect. III; Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXXI, dub. IV. Voir aussi Petau, *De incarnatione Verbi*, l. XII, c. XI, et surtout Thomassin, *De incarnatione Verbi Dei*, l. X, c. X-XIV. Parmi les modernes : Franzelin, *De Verbo incarnato*, thèse LI; Stentrup, *Soteriologia*, thèses LXXXI-LXXXIII; Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 549-550 et très spécialement le P. de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris, 1921, l. I, c. V. Cf. auteurs les de langue française, cités au cours de l'article, et le P. Monsabré, *Exposition du Dogme catholique*, carême 1879, 42[e] conférence.

IV. *LA PRÉDESTINATION DE JÉSUS-CHRIST.*

1° *L'origine de cette question.* — C'est à propos de Rom., I, 4, que la question dogmatique de la prédestination de Jésus-Christ, Fils de Dieu, fut posée et discutée par les théologiens. Paul, parlant du Fils

[de Dieu], qui lui est né de la race de David selon la chair, ajoute (texte de la Vulgate) : *qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, secundum spiritum sanctificationis, ex resurrectione mortuorum Jesu Christi Domini nostri.* L'exégèse latine, du moins chez un grand nombre de Pères, acceptant une interprétation de saint Augustin, entend littéralement *prædestinatus* dans le sens d'une véritable prédéfinition, prédestination, faite par Dieu de toute éternité. On verra tout à l'heure quelle difficulté dogmatique est inhérente à cette interprétation. Il est certain que *prædestinatus* n'a pas ici ce sens. L'original grec porte simplement ὁρισθέντος et non προορισθέντος, qu'on lit cependant chez Épiphane, *P. G.*, t. XLI, col. 969. Le sens de *manifesté, déclaré, jugé tel, reconnu par tout le monde*, adopté par saint Jean Chrysostome (cf. II Cor., IV, 4; VII, 9; Col., I, 15-19; Phil., II, 9) et, à sa suite, par Théodoret et les interprètes grecs qui donnent pour équivalent δειχθέντος, ἀποφανθέντος, κριθέντος, ὁμολογηθέντος, cf. Cornely, *Epist. ad Romanos*, Paris, 1896, p. 38 sq., Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1913, t. II, p. 38, ne paraît pas répondre suffisamment au sens primitif, qui, dans Rom., I, 4, rapproché de Act., X, 42; XVII, 31; cf. II, 23 et Luc., XXII, 22, paraît être : « constitué ». Au jugement du dernier interprète, M. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, p. 6, le sens littéral de ce verset, d'ailleurs fort difficile, pourrait être restitué comme suit : « qui a été constitué Fils de Dieu exerçant sa puissance, en raison même de sa divinité, et cela à la suite de sa résurrection d'entre les morts. » En tout cela, rien qui se rapporte à la prédestination, telle que l'entendent les théologiens. Sur les différentes interprétations de ce texte, voir, après Saint Thomas, dans son commentaire et en dehors de Cornély et de Lagrange, *loc. cit.*, Beelen, *Commentarius in epistolam S. Pauli ad Romanos*, Louvain, 1854, et Janssens, *De Deo-Homine*, t. I, p. 766-769.

Néanmoins l'exégèse latine, accordant à *prædestinatus* le sens de prédestiné fournissait aux adoptianistes, un argument en faveur de leur erreur. Si Jésus, comme homme, est prédestiné à être le Fils de Dieu, il ne peut être, comme homme, qu'un fils adoptif. Aussi, prévenant cet abus du texte de saint Paul (encore que son sens littéral ne fournisse aucun fondement et aucun prétexte à l'erreur), les Pères du XI[e] concile de Tolède (675) crurent devoir donner de Rom., I, 4, une interprétation dogmatique satisfaisante :

Habet igitur in se geminam substantiam divinitatis suæ et humanitatis nostræ. Hic tamen per hoc quod de Deo Patre sine initio prodiit, natus tantum, nam neque factus, neque prædestinatus accipitur; per hoc tamen quod de Maria virgine natus est, et natus et factus et prædestinatus esse credendus est. Denzinger-Bannwart, n. 285.	(Jésus) possède donc en lui la double substance de sa divinité et de notre humanité. Toutefois, en tant qu'il procède du Père sans commencement, il en est simplement né, ne pouvant être dit ni fait, ni prédestiné; mais en tant qu'il est né de la vierge Marie, il faut croire qu'il est non seulement né, mais fait et prédestiné.

Par le fait de cette définition, la question dogmatique et théologique de la prédestination du Christ était posée.

2° *En quel sens Jésus-Christ peut-il être dit : prédestiné?* — Les théologiens du moyen âge et des XVI[e] et XVII[e] siècles s'étendent longuement sur cette question. On trouvera dans Suarez, *In III[am] p. Sum. S. Thomæ*, disp. L, d'abondantes références et de trop copieux développements. Voir également De Lugo, *De mysterio incarnationis*, disp. XXXII; Salmanticenses, *op. cit.*, disp. XXXIV, et généralement les commentateurs de saint Thomas, *In III[am]*, q. XXIV. En réalité la question est assez simple, et les théologiens contemporains l'exposent d'ordinaire avec une grande brièveté. Reprenant la distinction proposée par le concile de Tolède, ils affirment que la prédestination à être Fils de Dieu concerne la personne du Verbe incarné, *considéré dans sa nature humaine*. Sans doute, c'est la personne même du Fils de Dieu, mais lorsque nous parlons de prédestination divine relativement à cette personne, nous n'envisageons cette personne que comme le sujet « vague et indéterminé » de la nature humaine qui subsiste en elle, faisant pour ainsi dire abstraction de sa personnalité divine. Cf. Suarez, disp. L, sect. II, n. 11. Voici comment s'exprime, à ce sujet, le cardinal Billot : « Il faut remarquer que ce prédicat « prédestiné » n'est pas imposé au sujet en raison d'une perfection qui existe dans le sujet lui-même, mais en raison de l'acte qui est dans l'intelligence de celui qui prédestine. La prédestination, en effet, n'existe que dans le prédestinant, non dans le prédestiné. Voir I[a], q. XXIII, a. 2. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle convienne au sujet considéré dans toute la détermination qu'il possède actuellement dans la réalité des choses; il suffit qu'elle lui convienne sous un certain aspect que peut envisager en lui notre intelligence. Or, notre esprit peut tout d'abord, en considérant la personne du Christ comme homme, l'envisager d'une façon « vague », comme le sujet de l'humanité qui appartient au Christ, sujet qui, dans l'ordre naturel, abstraction faite (par pure hypothèse) de l'incarnation, aurait dû être un sujet créé et purement humain. Et parce que, par une grâce tout à fait singulière, Dieu a décrété que ce sujet ne serait autre que la personne même de son Fils, à laquelle l'humanité serait unie selon la subsistence, il n'est pas inconvenant d'affirmer que ce sujet de l'humanité, c'est-à-dire le Christ en tant qu'homme, a été prédestiné à être le Fils de Dieu. » *De Verbo incarnato*, 1912, p. 355.

Ne pourrait-on pas exprimer la même vérité sous une autre forme, en disant que le Christ-Jésus, prédestiné à être le Fils de Dieu, est ici considéré comme l'œuvre même de l'incarnation, laquelle voulue de Dieu de toute éternité, a été réalisée dans le temps? Cette formule, que nous empruntons au P. Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 180, a le grand mérite de poser le principe d'où dérivent les solutions à toutes les questions scolastiques agitées par les théologiens relativement à la prédestination du Christ quant à la grâce et quant à la gloire. Cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. III. Le *sujet* de la prédestination est sans doute le Christ en tant qu'homme, mais le Christ-homme est ce sujet précisément parce que le *terme* de la prédestination est l'union hypostatique, et, en suite de l'union hypostatique, toutes les grâces, tous les dons, toutes les œuvres surnaturelles qui en dépendent. C'est dans ce sens qu'on doit dire que l'incarnation elle-même a été prédestinée; prédestinée, la nature humaine à son union avec le Verbe; cf. Suarez, *loc. cit.*, sect. IV; prédestiné, le Christ à son rôle de Rédempteur, de chef de l'Église, à sa gloire dans le ciel. Cf. Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XXXVIII, schol. 3.

3° *La prédestination du Christ est la cause et le modèle de notre prédestination*, non pas dans l'acte divin, par lequel le Christ a été prédestiné, mais en raison de l'intention par laquelle cette prédestination a été voulue par Dieu. Dieu a prédestiné, en effet, le Christ à être Fils de Dieu afin que, nous conformant à l'image du Christ dans notre vie surnaturelle, nous parvenions par ses mérites à la vie bienheureuse. C'est en ce sens que les théologiens affirment que la prédestination du Christ est la cause et le modèle de notre propre prédestination. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. XXIV, a. 3 et 4, et les commentateurs. Voir PRÉDESTINATION.

Mais est-elle la cause et le modèle de la prédestination des anges ? Voir plus loin.

III. LE CHRIST CONSIDÉRÉ DANS SES RELATIONS AVEC LES HOMMES. — Ces relations peuvent être considérées soit du côté du Christ, soit du côté des hommes. Du côté des hommes, il s'agit principalement et pour ainsi dire uniquement du culte dû à Notre-Seigneur Jésus-Christ Verbe incarné et des conséquences de ce culte par rapport à la croix et aux images représentant le Sauveur. Toutes ces questions ont déjà été traitées : CULTE DE JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 2415-2419; CŒUR SACRÉ DE JÉSUS *(Dévotion au)*, t. III, col. 271-351; CROIX *(Adoration de la)*, t. III, col. 2339-2363; IMAGES *(Culte des)*, t. VII, principalement col. 807-824; 833-836. Voir aussi CONSTANTINOPLE *(IIe concile de)*, t. III, col. 1243-1245; 1250-1251; 1252; CONSTANTINOPLE *(IVe concile de)*, col. 1296-1299; et CYRILLE D'ALEXANDRIE *(saint)* (anath., VIII), col. 2510.

Du côté de Jésus-Christ, ces relations ont leur point de départ dans la qualité de médiateur, inhérente au sacerdoce de Jésus-Christ. Constitué premier et souverain *médiateur* des hommes près de Dieu, le Sauveur devient, par l'enseignement de la vérité qu'il distribue aux hommes, le *prophète* par excellence et par l'action sanctifiante qu'il exerce comme souverain prêtre, le *chef* de tous ceux qui participent à la vie surnaturelle. De plus, par l'autorité souveraine que lui communique sur toutes choses l'union hypostatique, il est constitué *roi* de tout l'univers. C'est sous ces quatre aspects qu'il convient d'étudier les relations du Christ avec les hommes.

I. JÉSUS SOUVERAIN MÉDIATEUR. — La médiation du Christ, comme homme, entre Dieu et les hommes, est promulguée en toutes lettres dans l'Écriture : Εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. I. Tim., II, 5. Voir ci-dessus, col. 1231. C'est donc une vérité de foi, rappelée d'ailleurs par saint Léon le Grand, dans sa lettre dogmatique à Flavien, Denzinger-Bannwart, n. 143; cf. HYPOSTATIQUE *(Union)*, t. VII, col. 479; par le concile de Florence, *Decr. pro Jacobitis*, Denzinger-Bannwart, n. 711; par le concile de Trente, sess. V, can. 3; *id.*, n. 790. La théologie catholique ne fait qu'apporter quelques explications concernant l'existence, la nature, le caractère unique et universel de cette médiation.

1° *Existence de cette médiation.* — Le médiateur n'est pas nécessairement, entre deux êtres distants, un trait d'union physique; il est avant tout un lien moral entre des êtres qui se trouvent en désaccord. Son rôle est de tenter la réconciliation des volontés adverses et de rétablir l'union et l'accord. Toutefois Jésus-Christ vérifie pleinement en lui ces caractères du médiateur. Dans l'ordre physique, il relie, par les deux natures unies hypostatiquement, la divinité à l'humanité; mais cette union n'existe qu'en vue de réconcilier efficacement l'homme pécheur avec Dieu offensé. Cf. INCARNATION, t. VII, col. 1485-1488. Saint Léon a donc pu écrire en toute vérité : « *Pour payer notre dette*, la nature impassible s'est unie à la nature passible, pour qu'il y eût, *suivant l'exigence de notre salut*, entre Dieu et les hommes, un médiateur qui, d'une part, pût mourir, et, de l'autre, fût immortel. » *loc. cit.* L'existence de cette médiation dans le Christ comporte les remarques suivantes : 1. C'est comme homme que le Christ est médiateur, car, dans l'ordre physique et dans l'ordre moral, le médiateur est un intermédiaire; or Jésus-Christ, comme Dieu, n'est pas un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Comme homme, la plénitude de grâces qu'il a reçue en suite de l'union hypostatique le place bien au-dessus des hommes et des anges. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XXVI, a. 2. — 2. En vertu de la loi de la communication des idiomes, on peut, on doit concéder la vérité de cette assertion : le Verbe, ou encore Dieu est médiateur entre Dieu et les hommes. Suarez, *Comment. in hunc l.*, n. 3; mais on ne saurait dire que le Verbe, *comme Dieu*, est médiateur. *Id.*, *ibid.*, n. 6. — 3. Dans les œuvres de médiation, le sujet qui opère *(principium quod)* est le Verbe incarné, Dieu et homme à la fois; mais le principe prochain d'opération *(principium quo)* est l'humanité. Voir les commentateurs *In IV Sent.*, l. III, dist. XIX, sub fine, et notamment S. Bonaventure, *in hunc loc.*, a. 2, q. II et conclusion. C'est appuyé sur ce principe que Bellarmin réfute les erreurs extrêmes des protestants relativement à la médiation du Christ. L'une, celle de François Stancaro, semble ne pas réclamer, pour l'œuvre médiatrice, la personne divine, même comme principe qui *(principium quod)* opère; c'est la tendance nestorienne. L'autre est celle de Calvin et de plusieurs luthériens qui admettent « que l'office de rédempteur, propitiateur, médiateur, appartient à la personne du Christ selon les deux natures et non une seule, soit divine, soit humaine »; c'est la tendance monophysite. *De Christo*, l. V, c. II-VIII. Voir J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 69-71; Suarez, *loc. cit.*, n. 1.

2° *Nature de cette médiation.* — La médiation du Christ est, comme toute médiation, d'ordre *moral*. Il s'agissait, en effet, de réconcilier Dieu et l'homme pécheur, et de rétablir entre eux les liens de l'amitié, détruits par le péché. Ainsi l'office de médiateur se confond, en Jésus-Christ, selon la remarque de Suarez, avec l'office de rédempteur. *Comment. in IIIam* p., q. XXVI, a. 1, n. 5. Et donc, tout ce qui se rapporte à l'œuvre de notre rédemption appartient à la médiation du Christ. On voit par là que la nature de la médiation de Jésus est extrêmement variée; de cette médiation, en effet, relèvent non seulement la mort et les mérites du Sauveur, mais encore la prédication de la vérité révélée dans le Nouveau Testament (vérité que les apôtres ont reçu de Jésus ou de l'Esprit Saint envoyé par Jésus); mais encore la mission de l'Esprit Saint sur la terre, l'assistance accordée à l'Église jusqu'à la consommation des siècles; mais encore la fondation de l'Église elle-même, l'institution des sacrements et surtout l'exercice du sacerdoce éternel du Christ. Cf. Franzelin, *De Verbo incarnato*, th. XLVI; Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. VI-VIII. Nous avons groupé ces fonctions médiatrices sous le triple rôle de prophète, de chef et de roi qui convient à Jésus. Voir plus loin.

Toutefois cet aspect « extensif » de la médiation du Christ n'épuise pas la question. Dans les autres médiateurs, la médiation — parce qu'elle est formellement d'ordre moral — ne suppose pas nécessairement une union physique entre le médiateur et les extrêmes opposés qu'il rapproche. Mais ici, la médiation morale requérait dans la personne de Jésus l'union physique des deux extrêmes — Dieu et l'homme — qu'il s'agissait de réconcilier. La médiation apportée par le Christ, c'est, nous l'avons dit, la rédemption. Or, pour que la rédemption fut faite selon les lois de la justice, pour une réparation de condignité, il fallait que Dieu s'incarnât, voir INCARNATION, t. VII, col. 1478, et qu'ainsi le médiateur, en sa personne, réunît physiquement la divinité et l'humanité. Il est médiateur par son humanité; mais, sans la divinité, il ne pourrait *efficacement* exercer sa médiation. *Mediator Dei et hominum, quia Deus cum Patre, quia homo cum hominibus. Non mediator homo præter deitatem, non mediator Deus præter humanitatem. Ecce mediator : divinitas sine humanitate non est mediatrix; humanitas sine divinitate non est mediatrix, sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi.* S. Augustin, *Serm.*, XLVII

n. 21, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 310. Voir d'autres citations patristiques dans Petau, *De incarnatione*, l. XII, c. I-II.

3° *Caractère unique et universel de cette médiation.* — La médiation du Christ est universelle, parce qu' « en tout, il tient lui-même la primauté, parce qu'il a plu [au Père] de faire habiter en lui toute plénitude, et par lui de réconcilier en lui toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix soit ce qui est sur terre, soit ce qui est dans les cieux. » Col., I, 15-20. Pour le développement scripturaire de cette idée d'une médiation universelle, coïncidant avec la primauté du Christ, voir INCARNATION, t. VII, col. 1483-1488. Sur les deux concepts théologiques, l'un scotiste l'autre thomiste, de la médiation universelle du Christ dans le plan de la rédemption, voir INCARNATION, col. 1495-1506, et les auteurs cités dans la bibliographie.

Cette médiation est unique, tout d'abord parce qu'elle est universelle; et ensuite, parce qu'elle est d'une efficacité si parfaite, en ce qui concerne la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu, qu'elle ne peut convenir qu'à l'Homme-Dieu, qui, lui-même, est unique. Toutefois cette médiation parfaite et unique, loin d'exclure, inclut, dans le plan actuel de la Providence, des médiations imparfaites et multiples qui concourent à la réconciliation de l'homme avec Dieu, celle des prophètes et des prêtres de l'Ancien Testament qui annonçaient et préfiguraient le véritable et parfait médiateur de Dieu et des hommes; celle des prêtres de la Nouvelle Alliance, ministres du médiateur véritable, et administrant aux hommes, en son nom et lieu, les sacrements qui sanctifient. Cf. S. Thomas, IIIa, q. XXVI, a. 1 et ad 1um, et les commentateurs.

II. JÉSUS, PROPHÈTE. — Les évangiles nous attestent explicitement que Jésus, le prophète annoncé par Moïse, Deut., XVIII, 18, fut vraiment favorisé du don de prophétie. Il prophétisa, en effet, sa passion et sa mort, sa résurrection, et l'établissement sur la terre du royaume de Dieu, c'est-à-dire de l'Église catholique; voir ÉGLISE, t. IV, col. 2115-2117. D'ailleurs, il est appelé « prophète », et par les foules, Marc., VI, 15; Luc., VII, 16, 39; Joa., IV, 19; VI, 11; VII, 40, et par ses disciples, Luc., XXIV, 19, et par lui-même; id., IV, 24. Sur la doctrine des Pères, voir Petau, *De incarnatione*, l. II, c. X. C'est donc à bon droit que nous avons énuméré le don de prophétie parmi les grâces gratuitement accordées à l'âme du Christ. Voir plus haut, col. 1316. D'autre part, en prenant le mot « prophète » dans son sens le plus vrai on peut appeler Jésus le prophète par excellence, en tant qu'il nous a communiqué la doctrine surnaturelle qu'il enseigna soit par ses discours soit par les révélations de l'Esprit Saint envoyé par lui. C'est sous ces deux aspects généraux que les théologiens étudient, en Jésus, la fonction prophétique.

1° *Le don de prophétie ou de prédiction en Jésus-Christ.* — Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. VII, a. 8. Le problème théologique agité par les docteurs au sujet de la prophétie en Jésus-Christ roule tout entier sur la nature de ce don de prophétie. S'agit-il d'une prophétie véritable, telle qu'on a coutume de la définir : « une connaissance surnaturelle, possédée par inspiration divine, des choses distantes et ignorées » ? Ne serait-ce pas plutôt, eu égard à la science bienheureuse du Christ et à son omniscience divine, une qualité supérieure à la prophétie proprement dite et qui n'aurait de la prophétie que l'apparence extérieure ? Cette dernière opinion, proposée par Alphonse Tostat, dans son Commentaire sur le livre des Nombres, c. XI, q. LXII, et c. XVI, q. IV, a fourni aux théologiens l'occasion de s'expliquer sur l'existence et la nature du don de prophétie en Jésus-Christ. Cf. Suarez, *De incarnatione*, disp. XXI, sect. I; Salmanticenses, *Cursus*, *In IIIam p.*, q. VII, a. 7, n. 3-7; Gonet, *Clypeus*, *De incarnatione*, disp. XII, a. 5, n. 121 sq. — 1. On ne peut arguer de I Cor., XIII, 8-10, pour affirmer que le Christ, étant compréhenseur, ne saurait posséder le don de la véritable prophétie. A la fois compréhenseur et « voyageur » c'est en tant que voyageur que le Christ est prophète, et Jésus partageait pleinement les conditions de notre vie intellectuelle dans sa science expérimentale. Quelque parfaite qu'aient donc été sa science infuse et sa science bienheureuse, il a pu être véritablement prophète par rapport aux hommes. — 2. Rien ne sert d'insister en disant que la connaissance prophétique est de soi obscure et énigmatique; l'obscurité et le caractère énigmatique n'est pas de l'essence de la connaissance prophétique; c'est l'imperfection du sujet à qui est communiquée cette connaissance qui les cause accidentellement. En Jésus, dont l'intelligence était éclairée par les lumières des sciences surnaturelles, cette imperfection devait nécessairement disparaître. — 3. Enfin l'explication théologique communément donnée de l'illumination prophétique, motion actuelle et essentiellement transitoire, n'est pas en opposition avec la dignité du Christ ni avec le caractère permanent et habituel de la prophétie en Jésus. On peut, en effet, affirmer simplement avec les théologiens de Salamanque que le Christ eut à sa disposition, les lumières surnaturelles chaque fois qu'il voulut prophétiser, absolument comme il avait à sa disposition la puissance instrumentale d'accomplir des miracles, *loc. cit.*, n. 6; voir col. 1314. On peut encore avec Gonet, *loc. cit.*, n. 129, et Suarez, *loc. cit.*, n. 6, expliquer la permanence du don de prophétie en Jésus par la science bienheureuse et la science infuse, possédées par l'Homme-Dieu.

2° *L'enseignement doctrinal de Jésus-Christ.* — Les théologiens en étudient l'excellence et le mode. — 1. *Excellence.* — Nous avons déjà reconnu, en parcourant les textes évangéliques, que « l'autorité des paroles et de la prédication du Christ décèlent un Dieu », voir col. 1200. Mais l'ensemble de ses enseignements sur Dieu, le monde, l'homme et nos destinées éternelles projette une lumière si vive que l'apologétique chrétienne en reçoit un argument singulièrement efficace et, comme le dit Bossuet, après saint Augustin, le Christ nous apparaît par là comme tenant « sur la terre la place de la vérité et nous la fait voir personnellement résidente au milieu de nous. » *Discours sur l'Histoire universelle*, part. II, c. XIX. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLII, a. 1, ad 2um, souligne la puissance de l'enseignement du Christ, *et quantum ad miracula, per quæ doctrinam suam confirmat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis,... et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.* Cajétan, à ce propos, fait ressortir les propriétés de l'enseignement de Jésus, l'excellence de la doctrine, son utilité, sa rectitude, son intégrité, sa souveraine perfection en tout ce qui touche à la morale. Cf. Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XXX, sect. I, n. 4. C'est autour de ces deux points de vue que les apologistes groupent leurs arguments, tirés de la doctrine de Jésus, en vue de parfaire la « démonstration chrétienne ». Voir APOLOGÉTIQUE, t. I, col. 1527-1528. On aboutit, en effet, à la conclusion déjà formulée par les serviteurs des pharisiens : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. » Joa., VII, 46. Et il n'y a qu'une manière d'expliquer ce fait unique, déclare le P. Monsabré, c'est que cet homme est Dieu. Voir Carême 1880, 45e conférence : *le Docteur*.

2. *Mode.* — Les modalités de l'enseignement du Christ sont exposées par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLII. Voir les commentateurs de cette question.

a) Il fut convenable que Jésus et ses apôtres com-

mençassent la prédication de leur doctrine d'abord chez les Juifs seuls, cf. Matth., xv, 24; x, 5. Ne fallait-il pas montrer d'abord l'accomplissement des prophéties données autrefois aux Juifs, non aux Gentils ? Cf. Rom., xv, 8. Ne convenait-il pas que la doctrine du Christ, Fils de Dieu, fût proposée d'abord à ceux qui, par la foi et le culte monothéistes, étaient plus près de Dieu, et devaient être les intermédiaires naturels pour porter ensuite la révélation aux Gentils ? Cf. Is., LXVI, 19. Cependant l'exclusion des infidèles au début ne fut pas tellement absolue qu'elle ne souffrît aucune exception. Cf. Joa., IV, 7 sq.; Matth., xv, 22 sq., pour bien montrer que la voie du salut était ouverte à tous; S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1, et ad 3um. — *b)* La prédication de la doctrine du Christ fut faite en toutes convenances, nonobstant le scandale des Juifs. Ce scandale, provenant de leur malignité, devait concourir au bien général. *Id.*, a. 2; Suarez, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XXX, sect. II; cf. Billot, *De Verbo incarnato*, 1912, p. 457. — *c)* L'enseignement de Jésus dut être public, à cause du but de rédemption universelle poursuivi par le Christ; mais dans la forme, il comportait des tempéraments et des figures, exigés par la prudence ou les exigences du milieu. S. Thomas, a. 3. Voir dans les opuscules attribués à saint Thomas, l'opuscule *De humanitate Christi*, a. 14; Suarez, *Comment. in IIIam*, q. XLII, n. 3. — *d)* Enfin, Jésus, qui fit si souvent appel à la sainte Écriture en transmettant son enseignement à ses auditeurs, a proposé sa doctrine verbalement, sans nous laisser le moindre écrit, soit composé, soit dicté par lui-même. Il recommande ainsi la meilleure méthode d'évangélisation, qui use surtout de la prédication et subsidiairement des écrits : de plus, n'était-ce pas une sage précaution pour conserver au magistère vivant de l'Église toute son autorité ? S. Thomas, a. 4; cf. Van Noort, *Tractatus de Deo Redemptore*, Amsterdam, 1910, n. 144; Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, n. 557.

III. JÉSUS CHEF DE SON CORPS MYSTIQUE. — Cette propriété du Christ si fortement affirmée par saint Paul, voir col. 1233 et par saint Jean, voir col. 1242 est rattachée, par la nature même des choses, à l'exercice du sacerdoce de Jésus par rapport aux hommes. L'effet propre de ce sacerdoce est l'expiation de nos péchés et quant à la coulpe et quant à la peine; quant à la coulpe, par l'infusion de la grâce; quant à la peine, par la satisfaction. S. Thomas, IIIa, q. XXII, a. 3. Et cet effet, Jésus n'a pu le réaliser en lui-même, parce qu'il était la sainteté parfaite et substantielle, n'ayant rien de commun, avec le péché. *Id.*, a. 4. Or, précisément Jésus est le chef de l'Église, qui est son corps mystique, parce que, supérieur à tous par la grâce qu'il possède en toute plénitude, il communique cette vie de la grâce, à des degrés divers, à tous ceux qui font partie à un titre quelconque de ce corps mystique. Sur cette vérité *de foi*, la théologie catholique apporte nécessairement quelques éclaircissements et quelques précisions aux données de l'Écriture.

1° *Comment Jésus est-il le chef de son corps mystique ?* — « En raison de sa proximité à l'égard de Dieu, sa grâce est la plus élevée et elle est la première, bien qu'elle ne le soit pas dans l'ordre des temps : tous les autres hommes, en effet, ont reçu la grâce en raison de la sienne; cf. Rom., VIII, 29; de plus, Jésus possède la plénitude de toutes les grâces; cf. Joa., I, 14, et il a la vertu de communiquer sa grâce à tous les membres de l'Église, ainsi que l'affirme saint Jean : *nous avons tous reçu de sa plénitude*, I, 16. Il est donc évident que Jésus doit être dit le chef de l'Église. » S. Thomas, IIIa, q. VIII, a. 1. C'est à la fois comme Dieu et comme homme que Jésus est le chef du corps mystique : cette vérité, précision de la doctrine de foi, doit être tenue au moins comme *théologiquement certaine*. Comme Dieu, il est cause principale de la grâce. Comme homme il produit physiquement en nous la grâce, comme cause efficiente instrumentale; mais comme cause méritoire, il intervient, dans la production de la grâce en nos âmes, à titre de cause principale. Voir ci-dessus, col. 1317-1318, et GRACE, t. VI, col. 1633-1636. On voit par là que l'analogie de la tête, mieux que celle du cœur, convient au Christ, par rapport à l'Église : l'influence du cœur est simplement occulte; il vaut mieux en réserver l'analogie à l'action du Saint-Esprit. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3um. Toutefois, certains théologiens ne refusent pas d'appeler le Christ, cœur de l'Église. Suarez, disp. XXIII, sect. I; Salmanticenses, disp. XVI, dub. I, n. 6.

2° *Jésus, dans toute son humanité, âme et corps, est le chef des hommes, non seulement quant à l'âme, mais aussi quant au corps.* — 1. L'analogie de la tête par rapport au corps vaut non seulement pour l'âme, mais encore pour le corps du Christ, qui est l'instrument de l'âme dans les actes méritoires de la grâce (influence morale), et qui est d'ailleurs nécessaire à l'âme du Christ pour constituer avec elle l'humanité du Sauveur. Voir les commentateurs de l'a. 2 de saint Thomas et notamment Suarez, *in h. l.*, et les Salmanticenses, *De Verbo incarnato*, disp. XVI, dub. I, n. 3, qui font à ce sujet deux remarques importantes relatives à l'influence physique du corps du Christ quant à la communication des grâces : premièrement, dans l'eucharistie, le corps du Christ est la cause instrumentale de la grâce; deuxièmement, dans le ciel, il est pour les élus un principe de gloire accidentelle. Toutefois cette influence du corps ne peut s'exercer séparément de l'âme. — 2. L'action de la tête, dans le corps mystique du Christ, s'exerce sur les membres considérés dans leur intégrité. Par conséquent l'action du Christ s'exerce sur les hommes non seulement du côté de leurs âmes, mais encore du côté de leurs corps : « L'humanité entière du Christ influe sur les hommes... principalement quant à l'âme, et secondairement quant au corps. Elle y influe premièrement en ce que *les membres du corps sont les armes de la justice que le Christ a conférées à notre âme*, Rom., VI, 13; secondement, en ce que la vie de la gloire rejaillit de l'âme sur le corps; cf. Rom., VIII, 2. » S. Thomas, *loc. cit.*, a. 2. Mais de là, il ne faudrait pas inférer, comme l'ont fait à tort Galatinus (Pierre Colonna), *De arcanis*, l. II, c. II et Catharin, *De eximia Christi prædestinatione*, que le Christ peut être dit le chef des corps purement animaux ou même inanimés. C'est à cause de l'âme, à laquelle il est substantiellement uni, que notre corps peut recevoir l'influence de la vie divine qui a son origine dans le Christ; il n'y a donc pas parité. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 2um; Salmanticenses, n. 5. Voir une thèse analogue à celle de Catharin, dans Suarez, disp. XXIII, sect. I, n. 10.

3° *Jésus est, après la chute d'Adam, le chef de tous les hommes sans exception, mais à des degrés et des titres divers.* — Cf. S. Thomas, IIIa, q. VIII, a. 3 et les commentateurs. — 1. *Deux remarques.* — Le cardinal Billot, *op. cit.*, p. 216, fait justement observer que l'appellation métaphysique de chef donnée au Christ nous laisse une assez grande latitude pour apprécier les rapports qui unissent le Christ aux hommes quant à l'influx de la vie surnaturelle : aussi nous ne devons pas nous étonner que les théologiens affirment que le Christ est le chef des hommes soit en simple puissance, soit en acte, mais à des degrés divers. Une autre observation concerne l'identification qu'on serait parfois tenté de faire entre la question des membres du Christ et celle des membres du corps de l'Église. Nous savons, en effet, que l'Église est le corps mystique de Jésus; deux éléments constituent ce corps mystique : l'âme, qui est la vie surnaturelle sanctifiant les

hommes, laquelle nous vient du Christ par l'Église et dans l'Église; le corps, qui est l'organisme visible auquel nous appartenons par le baptême, tant que nous ne brisons pas les liens extérieurs de la foi et de la communion catholiques. Voir Église, t. iv, col. 2150 sq. Or, pour recevoir la vie de la grâce communiquée par Jésus-Christ, en d'autres termes, pour être membre vivifié par la tête dans le corps mystique du Christ, il suffit d'appartenir à l'âme de l'Église. Ces remarques faites, passons aux conclusions théologiques.

2. *De quels hommes Jésus-Christ est-il le chef* EN ACTE, *quant à la communication de la vie surnaturelle ?* — Voici la réponse de saint Thomas : « Le Christ est le chef, d'abord et principalement de ceux qui lui sont unis en acte par la gloire; deuxièmement de ceux qui lui sont unis en acte par la charité; enfin de ceux qui lui sont unis en acte par la foi » (sans la charité). *loc. cit.* — *a)* La première considération se justifie pour un double motif : l'union des élus au Christ dans la gloire est immobile et définitive; de plus, elle exclut l'influx extérieur qui existe ici-bas, dans le gouvernement de l'Église visible, de la part des chefs établis par le Christ, pape et évêques, sur les simples fidèles : dans le ciel, l'Église triomphante sera régie par le seul Christ, son unique chef. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 6. — *b)* Si tous les hommes, unis au Christ par la charité, sont les membres du Christ, il s'ensuit immédiatement que *tous les justes*, sans exception, doivent être réputés tels. Cf. Conc. Trid., sess. vi, can. 32, Denzinger-Bannwart, n. 842. Et, par conséquent, il faut compter dans ce nombre tous les hérétiques et schismatiques de bonne foi qui, vivant de la vie de la grâce, appartiennent à l'âme de l'Église. S'ils sont hérétiques notoires, ils ne font plus réellement partie du corps de l'Église; mais ils appartiennent toujours au corps mystique du Christ, puisqu'ils sont de l'âme de l'Église et, par le fait même, ont le *désir* de faire partie de son corps. Bien plus, il faut, en vertu du même principe, considérer comme membres actuels du Christ tous les justes non baptisés, catéchumènes ou non. Cette dernière assertion n'est pas suffisamment mise en relief par les théologiens, qui ont tendance à confondre le corps du Christ et le corps de l'Église; mais elle s'impose. Elle n'est point contredite par le concile de Florence, déclarant dans le décret *pro Armenis* que « par le baptême, nous devenons membres du Christ et entrons dans le corps de l'Église. L'affirmation, quant au premier effet signalé, n'est pas exclusive. Denzinger-Bannwart, n. 696. Ces conclusions demeurent valables qu'il s'agisse des hommes qui ont vécu avant le Christ depuis le commencement du monde ou des justes qui, actuellement placés sous l'influence vivifiante du Christ ne persévéreront pas, et seront finalement damnés. — *c)* Bien que ne vivant pas de la vie surnaturelle de la *grâce*, tous ceux qui possèdent la *vertu surnaturelle de foi*, sans la charité, participent déjà, d'une certaine manière, à la vie surnaturelle. Voir Foi, t. vi, col. 84-88. D'ailleurs les définitions du concile du Vatican ne nous laissent aucun doute à ce sujet. Sess. iii, c. iii, *De fide* et can. 5, Denzinger-Bannwart, n. 1791; 1814. Cf. Conc. Trid., sess. vi, c. vi, *ibid.*, n. 798. Ces « fidèles » sont donc déjà, en acte, quoiqu'en un degré inférieur (puisque par hypothèse, ils ne vivent pas encore de la vie de la grâce) les membres du Christ. Ce principe nous permet d'affirmer un certain nombre de déductions théologiques communément admises. — *a.* Le Christ est, en acte, le chef des *fidèles catholiques pécheurs*. L'opinion contraire a été attribuée, à tort semble-t-il au cardinal Torquémada, lequel, dans sa *Summa de Ecclesia et de ejus auctoritate*, l. I, c. viii, n. 7; c. xi, n. 6, déclare simplement les pécheurs fidèles des membres imparfaits du Christ : elle est plutôt de Melchior Cano, *De locis*, l. IV, cap. ultimo, ad 9um, s'appuyant sur saint Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XIII, q. ii, a. 2, qu. ii, pour distinguer entre « membres » et « parties » de l'Église : les fidèles pécheurs seraient des parties, non des membres de l'Église. Voir la discussion dans Gonet, disp. XIV, a. 2, § 1 et dans les Salmanticenses, disp. XVI, dub. iii, § 3. — *b.* Le Christ est le chef, en acte, des *schismatiques formels* non hérétiques (si tant est que cette hypothèse puisse se réaliser concrètement): bien que séparés de l'Église quant au lien de la charité, ces schismatiques gardent encore le lien de la foi. — *c.* Le Christ est le chef, en acte, des fidèles *excommuniés* qui, quoique pécheurs, gardent la foi théologique : *a fortiori* serait-il le chef, en acte, des fidèles excommuniés qui, dans leur for interne, vivent de la vie de la grâce et sont justes devant Dieu. — *d.* Le Christ est le chef, en acte, des *hérétiques* purement matériels, qui n'ayant jamais commis volontairement et sciemment de faute formelle contre la foi, peuvent retenir en leur âme la vertu surnaturelle de foi sans la charité... Voir Hérésie, Hérétique, t. vi, col. 2219-2220. — *e.* Il faut en dire autant à l'égard des *catéchumènes* qui ont pu, justifiés avant le baptême par la charité parfaite, posséder la vertu de foi et perdre ensuite par le péché mortel, la vie de la grâce. Faut-il affirmer que le Christ est, en acte, le chef des non-baptisés qui, tout en demeurant pécheurs, n'ont jamais possédé la vertu de foi mais produisent, sous l'influence de la grâce actuelle, des actes de véritable foi surnaturelle ? Bien que les théologiens n'aient pas envisagé spécialement ce cas particulier, nous n'hésitons pas, en vertu des principes posés par les conciles de Trente et du Vatican, à répondre affirmativement.

Mais par contre, faut-il refuser à tous les hommes vivant dans l'infidélité, le droit d'appartenir en acte, à un degré si infime que ce soit, au corps du Christ ? La réponse affirmative est donnée, sans aucun tempérament, par les théologiens qui, comme Gonet et les Salmanticenses, admettent que tout péché formel d'infidélité, soit notoire, soit simplement occulte, retranche de l'âme et du corps de l'Église ceux qui s'en sont rendus coupables. Gonet, *loc. cit.*, n. 14-17; Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 43 sq. Mais selon l'opinion plus probable de Bellarmin, *Controversiarum*, *De conciliis*, l. III, *De Ecclesia militante*, c. x, les hérétiques *occultes*, quoique formels, demeurent encore membres du corps de l'Église. Voir Église, t. iv, col. 2162-2163. La conclusion semble donc s'imposer, pour eux du moins, que le Christ est encore, en acte, quoique dans un degré très infime, leur chef. Bellarmin, *loc. cit.*, fait observer avec justesse que la forme du corps visible de l'Église n'est pas la foi théologique pure et simple, mais la profession extérieure de la foi reçue au baptême. Or, tant que les infidèles occultes gardent cette profession extérieure de la foi, on ne peut pas dire qu'ils sont totalement soustraits à l'action vivifiante du Christ. Quant aux autres hérétiques formels (et il faut en dire autant pratiquement des schismatiques formels), aux apostats et aux infidèles proprement dit, ils ne peuvent, à aucun titre, revendiquer le titre de membres du Christ en acte.

3. *De quels hommes Jésus-Christ est-il* EN PUISSANCE, *le chef, quant à la communication de la vie surnaturelle ?*

La réponse est simple, et n'est que la conclusion de ce qui précède. Jésus est, en puissance seulement, le chef de tous les hommes, encore dans l'état de voie, mais qui ne sont pas vivifiés surnaturellement tout au moins par la foi, comme il vient d'être expliqué. Et nous rejetons par là l'affirmation trop absolue de quelques théologiens et canonistes, qui, comme Castro Palao, *De justa hæreticorum punitione*, c. xxiv, soutiennent qu'il suffit d'avoir été baptisé pour demeurer,

perpetuellement membre du corps de l'Église. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 43 sq.; Gonet, *loc. cit.*, n. 14 sq. Toutefois, à la suite de saint Thomas, il convient de distinguer, parmi ceux dont Jésus-Christ n'est le chef qu'en puissance, deux catégories : il y a, en effet « ceux qui... doivent lui être unis en acte d'après la prédestination divine », et « ceux qui... ne doivent jamais lui être unis en acte ». Tant qu'ils sont en vie, ces derniers, quoique destinés à la damnation éternelle, sont cependant encore, en puissance, sous l'influence bienfaisante du Christ; car la vertu rédemptrice de la mort du Sauveur est universelle, et la volonté de l'homme, toujours libre, peut se déterminer, sous l'influence de la grâce, dans les voies de la conversion. Mais, une fois la mort survenue, les réprouvés ne peuvent plus, même en puissance, être les membres du Christ. *Sum. theol.*, IIIª, q. VIII, a. 3, et ad 1um. Le Christ est simplement leur roi.

Un problème spécial se pose à l'égard des petits enfants non baptisés et des adultes qu'il faut leur assimiler. Ceux qui meurent sans baptême et qui sont, par là même, destinés aux limbes, ne sont, une fois décédés, membres du Christ ni en acte ni même en simple puissance. Ils ne peuvent, en effet, à aucun titre, recevoir l'influence bienfaisante de la vie surnaturelle. On ne saurait donc souscrire à l'opinion de Granado, *In IIIam p. Sum. S. Thomæ*, tract. VII, disp. VI, affirmant que le Christ peut être dit le chef des enfants morts sans baptême, *quatenus sunt sibi subditi, ita quod potest illis vel invitis aliquid præcipere, et eis dominatur.* Quant aux enfants non baptisés qui sont encore dans le sein de leur mère, on *peut* dire que le Christ est déjà leur chef en puissance, car ils sont appelés à la vie et, partant, au salut. Cf. Salmanticenses, *loc. cit.*, n. 38, *sub fine.*

4° *Jésus-Christ comme homme, est-il le chef de l'homme dans l'état d'innocence ?* — Le motif de cette question particulière, se trouve en ce que l'influx vital que le Rédempteur exerce à l'endroit de notre salut, est dans l'ordre présent réparateur du péché. Mais avant que l'homme eût péché, le Christ pouvait-il exercer, en raison de la foi en l'incarnation future, une véritable influence sur la vie surnaturelle d'Adam innocent. En d'autres termes, le Christ est-il le chef de l'homme innocent ? — Cette question pose avant tout sous un autre aspect, le problème, tant discuté entre théologiens, du motif de l'incarnation. Voir INCARNATION, t. VII, col. 1495-1506. Elle doit donc être résolue, conformément aux principes posés par les deux écoles en présence, d'une façon négative pour les thomistes, tout au moins en ce qui concerne la substance même de la vie surnaturelle en Adam; d'une façon affirmative et sans restriction, pour les scotistes et ceux qui suivent l'opinion, dite moyenne, de Suarez. Toutefois, parmi les thomistes, il faut noter des nuances. Alors que les plus absolus d'entre eux refusent au Christ toute influence d'ordre surnaturel sur l'homme dans l'état d'innocence, voir Salmanticenses, *op. cit.*, dub. IV, n. 48 sq., d'autres — tels, Gonet, que suit de nos jours le P. Hugon, *De Verbo incarnato*, p. 189-190, — tout en admettant que le Christ-homme n'a pu exercer d'influence sur la grâce *essentielle* d'Adam innocent, déclarent que la foi à l'incarnation, foi possédée par Adam innocent, concourait *accidentellement* à la vie surnaturelle du premier homme et par là le reliait, autant que la condition d'innocence le comportait, comme membre à son chef, le Christ. Gonet, disp. XIV, a. 3, § 3, n. 62. Il est difficile de dirimer la controverse d'après saint Thomas : si l'angélique docteur affirme, d'une part, qu' « avant le péché, l'homme a eu la foi explicite en l'incarnation du Christ, et cela dans l'ordre de la consommation de sa gloire », *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. II, a. 7, il n'en est pas moins vrai, d'autre part, qu'il déclare ailleurs expressément que « le Christ, avant le péché, n'aurait été le chef de l'Église que selon sa divinité; après le péché, l'incarnation étant décrétée pour la réparation du genre humain, il devint le chef de l'Église, même dans sa nature humaine. » *De veritate*, q. XXIX, a. 4, ad 3um.

5° *Jésus-Christ, comme homme, est-il le chef des anges?* — Cette question présente une très grande affinité avec la précédente. Elle en est cependant distincte, tant à cause des affirmations plus explicites de la sainte Écriture qu'en raison des déclarations expresses et unanimes des théologiens. — 1. Tout d'abord les théologiens admettent unanimement que, comme Dieu, Jésus-Christ est le chef des anges. Ils s'appuient sur des textes comme Eph., I, 20-23; Col. II, 9-10; cf. I, 16-20. Mais le sens littéral de ces textes n'implique pas, de la part du Christ, un influx vital de la grâce aux anges. Voir INCARNATION, col. 1487-1488. — 2. Toutefois, la plupart des théologiens admettent que le Christ même comme homme, doit être dit le chef des anges *quant à un certain influx de la grâce.* L'opinion opposée qui fait du Christ, comme homme, le chef des anges d'une manière improprement dite, sans influx vital de la grâce, a été défendue par saint Bonaventure, *In IV sent.*, l. III, dist. XIII, 1. 2, q. III; par Gabriel Biel, *ibid.*, q. unic., a. 3, dub. II; par Guillaume d'Auxerre, *Summa*, l. XIII, tract. I, c. IV, par Driedo, *De captivate et redemptione generis humani*, tract. II, c. II, part. III, a. 6, concl. 4. Mais saint Thomas, dans ses commentaires sur les épîtres de saint Paul, *loc. cit.*, et dans le *De veritate*, q. XXIX, a. 4, ad 5um, déclare que « le Christ est le chef des anges, non seulement en tant que Dieu, mais en tant qu'homme; son humanité, en effet, illumine les esprits bienheureux... et c'est en ce sens que l'apôtre, Col., II, déclare que Jésus-Christ est le chef de toute principauté et de toute puissance ». Cf. *Sum. theol.*, IIIª, q. VIII, a. 4. Toute la question est donc d'expliquer l'influx vital de la grâce, du Christ sur les anges. — *a*) Dans l'opinion scotiste du motif de l'incarnation, nulle difficulté : la primauté absolue du Christ sur toutes créatures explique l'influence surnaturelle du Verbe incarné sur la grâce et la gloire essentielles des anges bienheureux. Le Christ est voulu pour lui-même et avant toute autre créature; il est, de par le vouloir divin, le médiateur universel par lequel passe toute grâce avant de parvenir à la créature. Le Christ est constitué par Dieu fin de toute la création; c'est pour glorifier son Fils fait homme que Dieu crée les anges et les hommes lesquels reçoivent la grâce et la gloire par les mérites du Christ. Sur le développement de ces doctrines, voir Frassen, *Scotus academicus*, *De incarnatione*, disp. I, a. 2, sect. III, q. I, et le P. Chrysostome, *Le motif de l'incarnation*, Tours, 1921, p. 56-100. — *b*) Dans l'opinion thomiste, l'incarnation étant subordonnée à la rédemption des hommes, on ne voit pas comment la grâce et la gloire substantielles des anges dépendraient, à quelque titre que ce soit, du Verbe incarné. Cependant, un certain nombre d'auteurs ont tenté de démontrer cette dépendance, en s'appuyant sur l'Écriture, Rom., V, 15 : *in PLURES abundavit;* Heb., II, 10 : *qui multos filios adduxerat;* Eph., I, 10 : *instaurare omnia in Christo quæ in cœlis... sunt.*, etc.; sur les Pères, sur saint Thomas lui-même, *De veritate*, q. XXIX, a. 4, ad 5um et *In Joannis evangelium*, c. IV, lect. X. Voir Salmanticenses, *De incarnatione*, disp. XXVIII, dub. X, n. 136-142. Les principaux défenseurs de cette opinion sont Catharin, dans ses livres *De eximia Christi prædestinatione*, et *De gloria angelorum;* Suarez, *De incarnatione*, disp. XLII, sect. II; Grégoire de Valencia, *De incarnatione*, q. VIII, punct. 3, et, ce qui est plus étonnant, Godoi, *De incarnatione*, disp. LVII, § 2.

La plupart des thomistes, et, chez les jésuites, Vas-

quez, disp. XLIX, c. II; Molina, *In Iam p. Sum. S. Thomas*, q. LXIII, a. 3, memb. V, 7° concl.; Lessius, *De prædestinatione*, sect. I, n. 4; Becanus, *De incarnatione*, c. XIV, q. IX; De Lugo, *De mysterio incarnationis*, disp. XXVII, sect. III, n. 25, sq., etc., enseignent, conformément à leur opinion du motif de l'incarnation, que l'influence vitale du Christ sur les anges ne concerne que leur grâce et leur gloire accidentelles. Saint Thomas nie expressément que le Christ ait eu, à l'égard de la grâce substantielle des anges, une influence quelconque, *In IV sent.*, l. III, dist. XIII, q. II, a. 2, qu. 1; qu'il ait pu mériter pour eux la récompense essentielle, *De veritate*, q. XXIX, a. 7, ad 5um. Son mérite à l'égard des anges, ne dépasse pas la récompense accidentelle *id.*, *ibid.*, et son pouvoir judiciaire n'atteindra les anges que relativement aux récompenses et aux punitions accidentelles. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXI, a. 6. Cf. Salmanticenses, disp. XXVIII, dub. X, § 1; Gonet, disp. XIV, a. 4, n. 73. A quoi donc se réduirait l'influence vitale surnaturelle du Christ sur les anges? Saint Thomas nous le dit, *In IV Sent.*, *loc. cit.*, « le Christ, en tant qu'homme est le chef des anges, mais non d'une manière aussi stricte et de la même façon qu'il est le chef des hommes; et cela, pour deux raisons. Tout d'abord, il manque au Christ, chef des anges, la communauté de nature; il est de la même espèce que les hommes; mais avec les anges il n'a de commun que le genre par l'intelligence. En second lieu l'*influence n'est pas la même; le Christ n'agit pas sur les anges en éloignant l'obstacle du péché, ou en leur méritant la grâce, ou en priant pour eux. Ne sont-ils pas, en effet, déjà bienheureux? son influence se réduit à tout ce qui touche les « actes hiérarchiques », par lesquels l'ange supérieur éclaire l'inférieur, le corrige, lui donne plus de perfection. Cette influence, le Christ la possède d'une façon suréminente* ». Le Christ, en effet, commande aux anges et les charge d'un véritable ministère de salut près de nous. Il doit donc les éclairer, les diriger; il est donc cause, tout au moins morale, de cette illumination et de cette direction, de l'œuvre de coopération au salut des hommes qui en résulte, et de la récompense attachée à cette coopération. Il peut également satisfaire leurs désirs touchant la connaissance des mystères divins et concourir ainsi à un accroissement de grâce et de gloire accidentelles en ces esprits bienheureux. A tous ces titres, il est le chef des anges.

IV. *LA ROYAUTÉ DE JÉSUS-CHRIST.* — Le pouvoir royal ajoute, en Jésus-Christ, quelque chose au pouvoir de chef qu'il suppose et qu'il inclut. Mais tandis que l'influence exercée par le chef est limitée à ses membres, le pouvoir exercé par le roi ne connaît pas les mêmes limites. Ce pouvoir, en effet, s'étend jusqu'aux sujets rebelles qui sont cependant soumis aux jugements prononcés et aux châtiments infligés par leur roi. De plus, l'influence du chef s'exerce sur les membres qui partagent avec lui la même nature, tout au moins générique, le pouvoir de roi s'étend sur tous les êtres qui lui sont soumis.

Que la royauté soit l'apanage de Jésus-Christ, non seulement comme Dieu, mais encore comme homme, on n'en peut douter, car cette vérité est expressément affirmée dans les prophéties de l'Ancien Testament, relatives au *règne* et au *roi* messianique. Voir col. 1113 sq. L'ange de l'incarnation l'affirme d'ailleurs : « Il sera grand et sera appelé le Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, et il règnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin. » Luc., I, 32-33. Et Jésus lui-même s'affirme roi, tout en expliquant la nature spirituelle de sa royauté. Joa., XVIII, 36-37. Les théologiens, sur ces affirmations de l'Écriture, élaborent une doctrine de la royauté de Jésus-Christ, en envisageant cette royauté au point de vue *temporel*, et au point de vue *spirituel*.

1° *La royauté temporelle de Jésus-Christ.* — 1. *Sur la nation juive.* Jésus, bien que Fils de David et de race royale, n'a reçu aucun droit héréditaire, ni aucun titre spécial à règner sur le peuple juif. Sur ce point, on consultera Suarez, disp. XLVIII, sect. I et les Salmanticenses, disp. XXXII, dub. I. L'expression « roi des Juifs », que Jésus, répondant à Pilate, semble accepter pour lui; cf. Matth., XXVII, 11; Marc., XV, 2; Luc., XXIII, 3, ne prouve rien. Car Jésus explique suffisamment le caractère spirituel de son royaume, cf. Joa., XVII, 34-37, auxquels sont conviés, d'abord les Juifs, ensuite tous les hommes.

2. *Sur l'univers entier*, Jésus-Christ, homme, a reçu un véritable pouvoir royal, bien qu'il ne l'ait jamais exercé. Pour soutenir cette thèse, les thomistes s'appuient sur la *Sum. theol.*, IIIa, q. LIX, a. 3, ad 1um; a. 4, ad 1um, et surtout sur le *De regimine principum*, l. III, c. XIII-XV. Ce pouvoir est donc resté d'ordre général et transcendant; il ne pouvait en rien contrecarrer le pouvoir royal effectif, exercé par les monarques et les princes; mais il explique bien certaines expressions scripturaires qui attribuent au Christ le pouvoir royal temporel, la suprématie universelle sur les rois, et le déclarent *regem regum* et *dominum dominantium*. L'opinion négative a eu ses défenseurs, François Vitoria, Médina, Bellarmin, Sylvius, Becanus, Tanner, et quelques autres, qui n'attribuent au Christ qu'une royauté purement spirituelle. Cf. Gonet, disp. XXII, a. 4; Salmanticenses, disp. XXXII, dub. II; Suarez, disp. XLVIII, sect. II, concl. 2; De Lugo, disp. XXX, sect. I, n. 4; Vasquez, disp. LXXXVII, c. II, etc. A cette royauté d'ordre temporel se rattache le domaine absolu et direct que possédait Jésus par rapport aux choses d'ici-bas, sans cependant en user toujours. Cette thèse théologique est défendue non seulement pour corroborer certaines assertions générales de l'Écriture, par exemple, Heb., II, 8, ou encore le *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra*, Matth., XXVIII, 18; mais encore pour justifier certains actes de Jésus; cf. Matth., XII, 1; XXI, 2-3, 19 et surtout VIII, 31-32. Voir ci-dessus, col. 1196. Elle est contredite par tous ceux qui refusent au Christ une royauté temporelle sur l'univers entier, et par quelques autres, notamment Vasquez, disp. LXXXVI, v. VI. Pour la discussion, voir les Salmanticenses, *loc. cit.*, dub. III.

2° *La royauté spirituelle de Jésus-Christ.* — La théologie de la royauté spirituelle du Christ a été mise en pleine lumière par Léon XIII, dans son encyclique *Annum sacrum*, du 25 mai 1899. Mais on en trouve déjà de précieux éléments dans Bossuet, *Premier* et *Deuxième sermon pour la circoncision*, édit. Lebarcq, t. I, p. 250, t. II, p. 100. L'existence de cette royauté spirituelle est affirmée par l'Écriture, attestant la royauté du Christ, voir col. 1122; car le royaume du Sauveur est avant tout spirituel. Voir col. 1199. Avec ces données de la révélation, la théologie étudiera la nature, l'origine, l'universalité, l'exercice de cette royauté, et les devoirs qu'elle nous impose.

1. *Nature de la royauté spirituelle de Jésus.* — C'est, dans son entretien avec Pilate, tel que le rapporte saint Jean, que Jésus nous dévoile le vraie nature de sa royauté spirituelle : « Mon royaume n'est pas de ce monde... ». Il ne nie point qu'il soit roi; mais il ne veut pas régner ici-bas à la façon des monarques terrestres; il ne veut ici-bas que régner sur les esprits et sur les cœurs, afin de les sanctifier et de les conduire au ciel, où sa royauté se manifestera éternellement. « Oui, je suis roi », ajoute Jésus et, caractérisant sa royauté il continue : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité ». — « La diffusion de la vérité sous sa forme la plus relevée, la plus par-

faite, spécialement sous la forme religieuse, tel est donc le but de son règne, ou, comme il l'insinue, de son incarnation, désignée ici par les mots : « Je suis venu dans ce monde ». Cl. Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. III, p. 418.

On sait d'ailleurs que cet empire de la vérité sur les âmes, — qui est le règne de Jésus — doit y amener la foi et par la foi le salut qu'a mérité à tous Jésus par sa mort. En sorte que Jésus devient notre roi, par là même qu'il exerce effectivement en nos âmes son rôle de médiateur et de sauveur.

Bossuet arrive à cette conclusion en partant de la définition de la vraie royauté, qui est « la puissance universelle de faire le bien ». Et par là, « c'est le propre des rois de sauver! C'est pourquoi le prince Jésus, en venant au monde, considérant que les prophéties lui promettent l'empire de tout l'univers, il ne demande point à son Père une maison riche et magnifique, ni des armées grandes et victorieuses, ni enfin tout ce pompeux appareil dont la majesté royale est environnée. Ce n'est pas ce que je demande, ô mon Père! Je demande la qualité de sauveur, et l'honneur de délivrer mes sujets de la misère, de la servitude, de la damnation éternelle. Que je sauve seulement, et je serai roi. O aimable royauté du Sauveur des âmes! » Édition Lebarcq, t. II, p. 108.

2. *Origine de cette royauté.* — « L'autorité du Christ ne vient pas seulement d'un droit de naissance, comme Fils unique de Dieu, mais encore en vertu d'un droit acquis. Lui-même, en effet, nous a arrachés à la puissance des ténèbres, Col. I, 13. Lui-même s'est livré pour la rédemption de tous, I Tim., II, 6. » Léon XIII, encyclique citée, dans *Lettres apostoliques*, édit. de la Bonne Presse, t. VI, p. 29. Jésus aurait pu, exerçant sa royauté de Sauveur, nous racheter différemment; mais il a voulu nous sauver en mourant pour nous et par là nous faire régner avec lui. Il est donc à la fois « notre roi par naissance, et... par amour et par bienfaits ». Bossuet, 1[er] sermon, édit. citée, t. I, p. 277-278. En d'autres termes, Jésus-Christ « a deux royautés, dont l'une lui convient comme Dieu et l'autre lui appartient en qualité d'homme. Comme Dieu, il est le roi et le souverain de toutes les créatures qui ont été faites par lui : *Omnia per ipsum facta sunt*, Joa., I, 3, et outre cela, en qualité d'homme, il est roi en particulier de tout le peuple qu'il a racheté, sur lequel il s'est acquis un droit absolu par le prix qu'il a donné de sa délivrance. Voilà donc deux royautés dans le Fils de Dieu : la première lui est naturelle, et lui appartient par sa naissance; la seconde est acquise, et il l'a méritée par ses travaux. » Bossuet, *Sermon pour une profession, le jour de la Sainte-Croix*, édition Lebarcq, t. III, p. 531-532.

3. *Universalité de la royauté spirituelle du Christ.* — Parce que sa royauté a les limites de la rédemption, elle est universelle, le Christ s'étant offert pour tous. « Non seulement les catholiques, non seulement ceux qui ont reçu le baptême chrétien, mais tous les hommes sans exception deviennent pour lui, « un peuple conquis » : I Pet., II, 9. Aussi, à ce sujet, saint Augustin dit avec raison : « Vous cherchez ce qu'il a acheté? Voyez le prix qu'il a donné et vous saurez ce qu'il a acheté. Le prix, c'est le sang du Christ. Qu'est-ce qui peut avoir pareille valeur? Quoi? si ce n'est le monde entier, si ce n'est tous les peuples? C'est pour tout l'univers que le Christ donna une telle rançon. » *Enarrat in Ps.*, XCV, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1231 Les infidèles eux-mêmes tombent sous la puissance et la domination de Jésus-Christ. « Tout est soumis au Christ, quant à la puissance, bien que tout ne lui soit pas encore soumis, quant à l'exercice de cette puissance. » S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a] q. LI, a. 4

La royauté du Christ atteint les hommes, non seulement comme individus, mais encore comme membres de la société familiale ou civile. L'homme doit opérer son salut dans la famille et dans la cité : famille et cité sont instituées par la nature, c'est-à-dire par Dieu, et puisque Jésus-Christ est venu tout « récapituler » en lui-même, la famille et la cité, comme telles, doivent reconnaître son pouvoir royal.

4. *Exercice de cette royauté.* — La puissance, bien que marquant le règne de Dieu sur ses créatures, n'est point l'attribut particulier de la royauté spirituelle du Christ sur les hommes, car la puissance s'applique à toutes les créatures sans distinction et ne caractérise pas la domination plus particulière de Dieu sur les natures intelligentes. Cf. Bossuet, 2[e] *sermon*, *loc. cit.*, p. 102-103. L'autorité du Christ sur les hommes s'exerce donc spécialement « par la vérité, la justice et surtout la charité ». Léon XIII, *op. cit.*, p. 29.

Le règne par la vérité, voir col. 1386, est le règne par la foi. Mais l'acte de foi est essentiellement libre. L'autorité du Christ s'exerçant par la vérité suppose donc déjà la volonté de l'homme soumise à Jésus. Le règne par la justice n'est pas le règne de Jésus en ce monde, mais dans l'autre : il n'est pas venu « pour juger le monde ». Joa., XII, 47. C'est à ce règne par la justice que se rapportent les fonctions terribles de juge qu'exercera Jésus au dernier jour. Mais il ne les exercera qu'après avoir épuisé sur nous les ressources de son amour. Ce règne par la justice s'exercera sur les ennemis de Jésus; » car enfin, il est nécessaire qu'il règne sur nous. L'empire des nations lui est promis par les prophéties. S'il ne règne sur nos âmes par la miséricorde, il y règnera par la justice; s'il n'y règne par amour et par grâce, il y règnera par la sévérité de ses jugements et par la rigueur de ses ordonnances. » Bossuet, 1[er] *sermon pour la circoncision*, *op. cit.*, p. 280-281. Jésus sera donc le roi des réprouvés qu'il atteindra par sa justice. Ici-bas, et pendant notre vie, c'est « surtout par la charité » que s'exerce l'autorité du Christ. Jésus, « combat par bienfaits, par des attraits tout-puissants, par des charmes invincibles. » Le Fils de Dieu « surmontant le monde, devait principalement surmonter les cœurs »; « Nous sommes acquis au Sauveur des âmes par le sang qu'il a versé pour l'amour de nous. Nous ne sommes pas seulement au prince Jésus comme un peuple qu'il a gagné par amour, mais comme un peuple qu'il a acheté d'un prix infini. » Bossuet, 2[e] *Sermon*, *op. cit.*, p. 115.

Mais afin de pouvoir, jusqu'à la fin des siècles, atteindre le cœur des hommes, il a fallu que Jésus-Christ se perpétuât pour ainsi dire par une institution visible, continuatrice de son œuvre. Cette institution, c'est l'Église catholique, à laquelle il faut appartenir si l'on veut appartenir à Jésus-Christ et participer aux fruits de la rédemption. C'est par sa puissance royale que Jésus nous a délivrés de la loi mosaïque pour nous imposer le joug suave et léger de la loi de l'amour. Sur le Christ-Roi, législateur, voir Conc. Trid., sess. VI, can. 21, cf. 19-20, Denzinger-Bannwart, n. 829-831.

5. *Devoirs que nous impose la royauté spirituelle de Jésus-Christ.* — A l'amour de Jésus, il faut répondre par notre amour. Il nous a achetés par son sang, par sa chair, par sa vie. « Donc, conclut Bossuet, nous lui tenons lieu de sa vie; nous ne sommes pas moins à lui que son propre corps et que le sang qu'il a donné pour nous acheter; et c'est pourquoi nous sommes ses membres. » On lira la belle péroraison du 2[e] sermon de Bossuet pour la circoncision, dans laquelle le grand orateur montre que la royauté du Christ nous impose *le devoir de l'amour dans la pénitence*.

Par là, nous rejoignons exactement la fin qui se propose le culte du Sacré-Cœur. Le Sacré-Cœur est le symbole le plus parfait de la royauté spirituelle du Christ, *roi et centre de tous les cœurs*. La dévotion au

Sacré-Cœur, par laquelle nous rendons au Christ un culte d'amour et de pénitence, est l'aspect moderne du culte qui a toujours été rendu à la royauté spirituelle de Jésus-Christ. Elle est donc dans un rapport très étroit avec le fond même du christianisme en tant que le christianisme est la religion de Jésus et la religion de l'amour. Pour le développement de cette pensée fondamentale, voir CŒUR SACRÉ DE JÉSUS (*Dévotion au*), t. III, col. 301-303 .

IV. CONCLUSION : L'ÉGLISE, CONTINUATION VISIBLE DU VERBE INCARNÉ. — Arrivés au terme de notre étude théologique sur Jésus-Christ, il convient de jeter un regard en arrière et de marquer en quelques mots l'unité profonde qui règne entre tous les points de la doctrine du Verbe incarné. Cette unité, le symbole l'exprime clairement, en nous donnant le sens exact des miséricordieuses voies de la Providence : *Credo... in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei,... qui propter nos homines et salutem nostram descendit de cœlis, et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine et humanatus est.* Denzinger-Bannwart, n. 86. En Jésus, nous reconnaissons le Fils de Dieu, Verbe selon sa divinité, égal au Père et au Saint-Esprit mais qui, pour nous et pour notre salut, est descendu des cieux et s'est fait homme par l'opération du Saint-Esprit dans le sein de la vierge Marie. L'étude du Verbe incarné n'est exacte, n'est complète que si elle est orientée vers l'œuvre pour laquelle précisément le Verbe s'est incarné : œuvre de rédemption et de salut du genre humain. Et c'est bien sous cet aspect que la révélation nous a montré le Christ, prévu et annoncé par les prophètes, manifesté clairement par les écrivains du Nouveau Testament. C'est *notre* Christ, *Notre-Seigneur*, qui nous est apparu sur terre, dans sa bonté et son humanité. L'humanité et les faiblesses qui lui sont inhérentes prises par le Verbe dans l'unité de sa personne divine, ne sont que le moyen nécessaire au Fils de Dieu pour parvenir efficacement jusqu'à nous, pour offrir au Père un sacrifice parfait de réconciliation pour nos âmes. Mais ce n'est pas encore suffisant : nous ayant rachetés, Jésus nous communique individuellement les fruits du salut. Lumière, il devient *notre* lumière; Vie, il devient, *notre* vie; Vérité, il devient *notre* vérité. Il est, par droit de naissance, l'héritier de Dieu; il nous fera, par droit d'adoption, ses cohéritiers. Et de même qu'il est un avec son Père, il voudra que nous ne fassions qu'un avec lui. Il faut donc que son esprit devienne notre esprit, et que nous grandissions tous les jours *dans le Christ-Jésus.* Nous ne le pourrons qu'à la condition de participer à la même vie divine que lui-même : aussi l'unité entre lui et nous ne se réalisera que dans un même corps mystique dont il est la tête et dont nous sommes les membres.

Il faut donc que Jésus-Christ, après son sacrifice et sa résurrection glorieuse, qui en est comme les contre-partie nécessaire, remonte au ciel, préfigurant par là notre future résurrection et notre future gloire. Son corps naturel ne pourra plus demeurer parmi nous : et c'est nous qui devrons, en réalité, prendre sa place. Nous serons son corps mystique, et si Jésus nous laisse encore d'une façon miraculeuse, dans l'eucharistie, son corps naturel, ce ne sera que pour perpétuer son sacrifice jusqu'à la fin du monde et faire circuler dans les membres de son corps mystique la vie de la grâce dont ce sacrifice est la source inépuisable.

Pour donner à ce corps mystique sa consistance, pour lui assurer une vie qu'aucun obstacle ne parviendrait à tarir, Jésus l'a doté d'un organisme extérieur qu'il soutient et vivifie d'une manière invisible et qu'il dirige visiblement par les pasteurs établis à sa place. Ce corps mystique, où les hommes rachetés ne font qu'un avec lui dans la même vérité, dans la même lumière, dans la même vie, c'est l'Église qui continue, non seulement l'œuvre de l'Incarnation, mais l'Incarnation elle-même.

1° *L'Église continue l'incarnation dans sa constitution même.* — Elle a été faite à l'image et à la ressemblance de Jésus. Il y a, dans le Verbe incarné, du visible et de l'invisible, la chair vivante qui se manifeste à nos sens et nous révèle, par ses actes, le principe qui l'anime. Ainsi dans l'Église : l'invisible, c'est son âme, l'esprit qui l'anime, l'esprit de Jésus; le visible, c'est son corps, dont les membres sont les membres de Jésus. Il y a, dans le Verbe incarné, une magnifique ordonnance de tous les éléments qu'il renferme, une parfaite subordination du visible à l'invisible, du corps à l'âme, de l'âme à la divinité. Ainsi dans l'Église : société hiérarchique, « tout s'y tient dans une complète dépendance du Christ invisible, et cette dépendance se manifeste par l'harmonieux mouvement d'aller et de retour qui, du sommet de la hiérarchie, fait descendre le commandement jusqu'au dernier des fidèles et, du dernier des fidèles, fait monter l'obéissance jusqu'au sommet de la hiérarchie. » Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, 51e conférence. Il y a, dans le Verbe incarné, une pénétration constante de l'humain par le divin : son âme est inondée des splendeurs de la divinité, dont la plénitude habite en Jésus corporellement; sa chair est l'instrument des opérations de la toute-puissance divine ; ses œuvres sont d'un mérite infini. Ainsi dans l'Église : corps mystique du Christ, humaine en ses éléments, elle est constamment pénétrée de la vertu divine qui l'anime. Le Christ lui reste uni comme la tête l'est au membre. Tête de l'Église, le Christ est le conservateur de son corps : *Christus caput Ecclesiæ et ipse salvator corporis ejus.* Eph., v, 23.

2° *L'Église continue l'incarnation dans sa fécondité.* — Jésus, nouvel Adam, est venu sur terre pour engendrer les hommes à la vie, comme Adam le premier homme les avait entraînés à la mort. L'Église est le corps mystique de Jésus, mais en même temps, elle en est l'épouse féconde. « L'Église, comme corps, est subordonnée à son chef; l'Église, comme épouse participe à sa majesté, exerce son autorité, honore sa fécondité. Ainsi le titre d'épouse était nécessaire pour faire regarder l'Église comme la compagne fidèle de Jésus-Christ, la dispensatrice de ses grâces, la directrice de sa famille, la mère toujours féconde et la nourrice toujours charitable de tous ses enfants. Mais comment est-elle mère des fidèles, si elle n'est que l'union de tous les fidèles? Nous l'avons déjà dit : tout se fait par l'Église; c'est-à-dire tout se fait par l'unité. L'Église, dans son unité, et par son esprit d'unité catholique et universelle, est la mère de tous les particuliers qui composent le corps de l'Église; elle les engendre à Jésus-Christ, non en la façon des autres mères, en les produisant de ses entrailles, mais en les tirant du dehors pour les recevoir dans ses entrailles, en se les incorporant à elle-même, et en elle au Saint-Esprit qui l'anime et par le Saint-Esprit au Fils qui nous l'a donné par son souffle, et par le Fils au Père qui l'a envoyé. » Bossuet, *Lettres de piété et de direction*, lettre IV, *Œuvres*, Besançon, 1886, t. XII, p. 9.

3° *L'Église continue l'incarnation dans la prédication de la vérité.* — « Quand le Christ est venu en ce monde, le seul moyen d'aller au Père était de se soumettre tout entier à son Fils Jésus... Dans le début de la vie publique du Sauveur, le Père éternel présentait son Fils aux Juifs, et il leur disait : « Écoutez-le parce qu'il est mon Fils unique; je vous l'envoie pour vous révéler les secrets de ma vie divine et mes volontés. » Mais depuis son ascension, le Christ a laissé sur la terre son Église, et cette Église est comme la continuation de l'Incarnation parmi nous. Elle nous parle, cette Église,

c'est-à-dire, le souverain pontife et les évêques, avec les pasteurs qui leur sont soumis, elle nous parle avec toute l'infaillible autorité du Christ Jésus lui-même.

Pendant qu'il était sur la terre, le Christ renfermait en lui l'infaillibilité : « Je suis la vérité, je suis la lumière celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais parvient à la lumière éternelle. » Joa., XIV, 6; cf. VIII, 12. Avant de nous quitter, il a confié ses pouvoirs à son Église. *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos :* « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie, Joa., XX, 21; qui vous écoute m'écoute; qui vous méprise, me méprise, et méprise celui qui m'a envoyé. » Luc, X, 16. De même que je tiens ma doctrine de mon Père, ainsi la doctrine que vous distribuerez vous la tenez de moi; qui reçoit cette doctrine, reçoit ma doctrine, qui est celle de mon Père; qui la méprise, à quelque degré ou dans quelque mesure que ce soit, méprise ma doctrine, me méprise, méprise mon Père. » — Voyez donc cette Église, possédant tout le pouvoir, toute l'autorité infaillible du Christ, et comprenez que la soumission absolue de tout votre être, intelligence, volonté, énergie, à cette Église, est le seul moyen d'aller au Père... Cette voie est sûre, car Notre-Seigneur est « avec les apôtres jusqu'à la consommation des siècles » et il a « prié pour Pierre et ses successeurs, afin que leur foi ne défaille point. Luc., XXII, 32. » Dom Columba Marmion, *Le Christ vie de l'Ame*, p. 106-107.

4° *L'Église continue l'incarnation dans la communication de la vie.* — Jésus est la vie, il est notre vie; il est venu pour que nous ayons cette vie en abondance et en surabondance. Pour nous distribuer cette vie, il a laissé, en son lieu et place, l'Église par qui nous vient toute la grâce. Pour être sauvé, il faut être incorporé au Christ, c'est-à-dire à l'Église, par le baptême, porte des sacrements. A l'Église Jésus a dit, avant de remonter au ciel : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Matth., XXVIII, 19. A l'Église, Jésus communique le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés. Joa., XX, 23; Luc., XII, 39. Ce n'est pas ailleurs qu'il faut aller chercher la voie du salut : *Hors de l'Église, il n'y a pas de salut possible.* C'est, du reste, l'Église qui demeure chargée par Jésus d'offrir le sacrifice de la nouvelle alliance, par lequel nous est perpétuée, sur terre, la possession du corps naturel du Sauveur dans l'eucharistie. Or, l'eucharistie est la source de vie par excellence, et l'Église est la regulatrice et la dispensatrice de cet aliment divin.

5° *Enfin, l'Église continue l'incarnation dans la divine médiation de la prière et du sacrifice* — La prière, l'adoration que Jésus adressait à son Père et qu'il renouvelle sans cesse dans le ciel, le sacrifice qu'il a une fois pour toutes consommé au Calvaire, mais qu'il perpétue dans sa gloire, l'Église en est l'héritière sur la terre. Au nom de Jésus-Christ, à qui elle est unie, elle prie, elle adore, elle offre le sacrifice agréable à la divine majesté.

Concluons donc :

« Tous les fidèles (sont) un en Jésus-Christ, et par Jésus-Christ un entre eux; et cette unité, c'est la gloire de Dieu par Jésus-Christ, et le fruit de son sacrifice.

« Jésus-Christ est un avec l'Église, portant ses péchés, l'Église est une avec Jésus-Christ, portant sa croix.

« Jésus-Christ est en son Église faisant tout par son Église : l'Église est en Jésus-Christ, faisant tout avec Jésus-Christ.

« Vous me demandez ce que c'est que l'Église : *l'Église, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué; c'est Jésus-Christ tout entier; c'est Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans sa plénitude* ». Bossuet, *loc. cit.*

V. JÉSUS-CHRIST ET LA CRITIQUE. — « On ne peut démontrer les vérités de foi; mais on peut détruire les objections qu'on leur oppose. Puisque la foi repose sur la vérité infaillible, il est impossible qu'on arrive à démontrer la vérité d'une doctrine contraire à cette foi. Les arguments apportés contre la foi ne sauraient évidemment constituer des démonstrations; ils ne sont que de simples objections qu'on doit résoudre ». S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. I, a. 8, Cette formule du docteur angélique situe exactement la position de l'apologétique chrétienne à l'endroit de la critique rationaliste. Exposer par quels arguments cette critique prétend détruire le dogme et la théologie de Jésus-Christ et, dans la mesure du nécessaire, montrer comment ces arguments portent à faux : telle est la tâche du théologien apologiste.

La critique rationaliste, depuis le XVIIᵉ siècle jusqu'à nos jours, mais surtout la critique contemporaine, n'a pour ainsi dire rien laissé subsister de l'auguste figure du Sauveur. Ce n'est pas une simple déformation du dogme, c'est une négation totale de ce que nous croyons être la vérité qu'on trouve au bout des arguments rationalistes, si on les réunit en un seul faisceau. Depuis l'existence historique de Jésus jusqu'à sa mort et sa résurrection, tout a été révoqué en doute : l'œuvre surnaturelle et divine de notre rédemption, de notre incorporation au Christ, a été minimisée, sinon complètement niée. Il faudrait des volumes pour reprendre un à un les arguments fournis par la critique incrédule contre l'édifice de notre foi On se contentera ici de préciser les positions des adversaires en les groupant autour de quelques points essentiels: I. L'existence historique de Jésus. — II. Le caractère surnaturel de la venue de Jésus en ce monde (col. 1364). — III. La personnalité divine de Jésus (col. 1370). — IV. La conscience messianique du Christ (col. 1386). — V. Les miracles du Sauveur et leur valeur démonstrative (col. 1398). — VI. La résurrection de Jésus (col. 1406).

I. EXISTENCE HISTORIQUE DE JÉSUS. — Cette existence repose sur des preuves irréfutables. Jésus est apparu sur terre à une époque bien déterminée. Les personnages mêlés à sa vie ont une réalité historique que nul ne conteste. C'est dans un cadre bien connu qu'évolue le Sauveur. En comparant les évangiles aux sources historiques profanes, on ne relève en eux aucune contradiction touchant le milieu palestinien, les influences et les courants d'idées qui s'y manifestaient, les coutumes, les croyances, les vicissitudes du peuple juif. En bonne logique, on ne saurait donc contester, dans tout cet ensemble, la réalité historique du seul Jésus. A elles seules, les lettres de saint Paul suffisent à mettre hors de doute l'existence de Notre-Seigneur. Enfin, nous l'avons vu, col. 1132, quelques documents profanes viennent corroborer l'assertion évangélique de tout le poids de leur témoignage incontesté.

Certains auteurs ont cependant, sous des formes différentes, soutenu le paradoxe de la non existence historique, sinon de la personne même du Christ, du moins de son rôle dans le monde. On peut citer, parmi les plus connus, P. Jensen, *Das Gilgamesh-Epos in der Weltlitteratur*, Strasbourg, 1906, p. 1029-1030; Drews, *Die Christusmythe*, Iéna, 1909; Haupt, *The Aryan Ancestry of Jesus*, articles publiés dans *Open Court* de Chicago, 1909, et surtout W.-B. Smith, *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906 et *Ecce Deus*, Iéna, 1911. L'argumentation de ces auteurs se fonde tout d'abord sur un petit nombre de faits secondaires, d'indices plus ou moins vagues, pour en déduire toute une histoire nouvelle, en contradiction avec le gros des témoignages et la masse des vraisemblances. Parmi les « indices », les plus marqués sont tirés des rappro-

chements que certains assyriologues ont faits entre les récits mythologiques des religions anciennes et les narrations évangéliques. C'est l'argument principal de P. Jensen, qui trouve Gilgamès reconnaissable non seulement en Jésus, mais en trente autres personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Marotte de spécialiste! Sans pousser le paradoxe aussi loin que Jensen, d'autres auteurs rapprochent Jésus de Mardouk; cf. H. Zimmern, dans la 3e édition refondue de l'ouvrage de Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902; Jérémias, *Babylonisches im Neuen Testament*, Leipzig, 1905. Des rapprochements analogues sont faits entre Jésus et Bouddha; cf. R. Seydel, *Die Budda-Legende und das Leben Jesu*, 2e édit., Weimar, 1907; R. Steck, *Der Einfluss des Buddhismus auf das Christentum*, Zurich, 1908; on trouve ces rapprochements chez Smith et Haupt. D'autres parlent de Mithra, et concluent à une influence des religions orientales en général et du culte de Mithra en particulier sur la figure du Christ tracée par les évangiles et saint Paul. F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, 2e édit. Paris, 1903; J. Cyrill, *Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum*, Tubingue, 2e édit., 1907, etc. Voir, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès, les articles *Mithra (la Religion de)*, et *Mystères païens (les) et saint Paul*, t. III, col. 578 sq.; 964 sq. Sur l'origine et le développement de ces systèmes, voir L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, p. 296-319; A. Valensin, *Jésus-Christ et l'histoire comparée des Religions*, Paris, 1912, p. 56-84. On trouvera dans l'ouvrage de M. Fillion une abondante documentation bibliographique. Tous ces rapprochements sont sans fondement solide, basés sur des ressemblances superficielles, purement extérieures, matérielles ou même simplement verbales. Ces traits d'érudition de mauvais aloi ne sauraient donner la raison dernière d'une histoire qui est le point de départ d'un mouvement prodigieux comme celui du christianisme : Quels sont donc les rêveurs anonymes capables d'avoir donné corps à des fables inconsistantes ? Faudrait-il admettre l'hypothèse absurde d'un mythe éclos spontanément ?

La thèse de W.-B. Smith supprime le rôle historique de Jésus, sans contester toutefois l'existence du personnage; aux preuves tirées des comparaisons avec les religions orientales, elle en ajoute d'autres tirées du christianisme lui-même. Au siècle qui a précédé l'ère chrétienne, il y aurait donc eu, chez les Juifs et surtout dans le monde grec, une religion aussi secrète que répandue, du dieu Jésus le Nazaréen, c'est-à-dire le « protecteur », ou le « sauveur ». Nazareth n'a jamais existé. Pour la réfutation de ce sophisme extravagant, voir Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 37-39. C'est surtout le livre des Actes qui est exploité en faveur du « Jésus préchrétien ». On cite le cas d'Apollos, Act., XVIII, 24-28, qui était « instruit dans les voies du Seigneur » et « enseignait exactement les choses de Jésus », tout en « ne connaissant que le baptême de Jean ». Pour expliquer ce cas, il n'est pourtant pas nécessaire de supposer un culte préchrétien de Jésus. Quelles que soient d'ailleurs l'origine et le caractère de la secte des Nazaréens dont parle saint Épiphane et que ce Père distingue des judéo-chrétiens (Nazoréens), en la déclarant antérieure au christianisme il n'en résulte pas que l'appellation « Jésus de Nazareth » soit un contre-sens. Les « meilleurs » arguments de M. Smith sont, on le voit, bien fragiles. Faut-il enfin rappeler que ces négations radicales n'ont pas même l'intérêt de la nouveauté? Elles ne sont que des rééditions des extravagances de Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Berlin, 1840; *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Berlin, 1841-1842 et surtout *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, Berlin, 1850-1851, et *Christus und die Cäsaren*, Berlin, 1877; ou encore d'Arnold Ruge († 1880), dans les *Hallische Jahrbücher für Kunst und Wissenschaft*, années 1838-1842, *passim*. Aux auteurs ayant nié l'existence historique de Jésus, il faut ajouter Albert Kalthoff, dont le radicalisme absolu traite d'allégories et de légendes tout le Nouveau Testament. *Das Christus Problem*, Leipzig, 1902; *Die Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1904; *Was wissen wir von Jesus ?* Berlin, 1904.

L. Cl. Fillion, *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain*, Paris, 1909; *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre la Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1911; A. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des religions*, Paris, 1912; J. Case, *The Historicity of Jesus*, Chicago, 1912; G. Esser, dans la *Theologische Revue*, Munster, 1911, p. 1-16; 41-47; A. Knœpfler, *Das Christusbild und die Wissenschaft*, Munich, 1911; L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès, t. II, col. 1310 sq. — Parmi les non catholiques, citons : H. Weinel, *Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt ?* Tubingue, 1910; A. Julicher, *Hat Jesus gelebt ?* Marbourg, 1910; B. W. Bacon, *The mythical collapse of historical christianity*, dans *Hibbert Journal*, juillet 1910, p. 731-753; Th.-J. Thornburn, *Jesus the Christ : historical or mythical ?* Londres, 1912; F. Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ*, dans *Lectures*, Edimbourg, 1913, p. 1-40; A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1912, c. V, *Le mythe du Christ*; Ch. Guignebert, *Le problème du Christ*, Paris, 1914; Hans Windisch, art. *Jesus-Christus*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, supplément I, Leipzig, 1913, p. 674-684. Voir aussi *Biblische Zeitschrift*, 1910, p. 415-417, énumérant les brochures ou articles en langue allemande sur le sujet.

II. Caratère surnaturel de la venue du Christ en ce monde. — Sous ce titre, à dessein très général, se groupent un certain nombre de controverses, dont quelques-unes doivent avoir ailleurs leur exposé et leur solution.

1° La *conception* et la *naissance* surnaturelle de Jésus, niées par tous les rationalistes contemporains après tant d'hérétiques des siècles passés, sont les deux faits saillants où éclate davantage le caractère surnaturel de la venue du Christ en ce monde. Mais les controverses soulevées à propos de ces deux faits ont leur place indiquée à la question de la virginité perpétuelle de la sainte Vierge. Voir Marie.

2° Les *faits merveilleux* qui précèdent, accompagnent ou suivent la naissance du Sauveur, sont pareillement révoqués en doute. — 1. Un argument de portée générale prétend ruiner l'autorité des récits de l'enfance de Jésus. On nie purement et simplement l'*authenticité* des quatre chapitres de saint Matthieu et de saint Luc, où sont consignés ces récits. La négation remonte à la fin du XVIIIe siècle, époque où Williams publia *A free Inquiry into the authenticity of the first and the second chapters of S. Matthew's Gospel*, Londres, 1771. Les raisons invoquées ne manquent pas.

a) On note tout d'abord l'absence des récits de l'enfance dans saint Marc, qui regarde la prédication de Jean-Baptiste comme « le commencement de l'évangile de Jésus-Christ », Marc., I, 1-4; et dans la catéchèse apostolique, qui néglige les faits préliminaires de la vie du Sauveur pour placer en première ligne ceux qui se rattachent au ministère du précurseur. Act., I, 21; X, 37; XIII, 23-25. On souligne le silence de saint Jean, de saint Paul, de tous les autres écrivains du Nouveau Testament et même, dans l'évangile, de Jésus et de Marie. Karl Hase, *Geschichte Jesu*, 2e édit., Leipzig, 1891, p. 223; Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. I, p. 389; A. Sabatier, art. *Jésus*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. VII, p. 362-363; Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1903, p. 20. — Aucune de ces raisons

n'est valable. Saint Marc a suivi le plan qu'il s'était fixé; saint Matthieu et saint Luc ont suivi le leur. La catéchèse apostolique s'attachant aux faits plus importants et plus caractéristiques, laissait dans l'ombre les événements de l'enfance de Jésus-Christ, lesquels n'avaient pas eu un caractère public; voir col. 1175 sq.; mais l'enseignement complet devait satisfaire, sur ce point, la légitime curiosité des fidèles. C'est également en ce sens qu'il faut expliquer le silence relatif des autres auteurs du Nouveau Testament : leurs écrits sont des compositions de circonstances, lesquelles traitent exclusivement de ce qui intéresse la situation actuelle de leurs destinataires. Devons-nous en conclure que ces auteurs ignorent des faits dont ils n'ont pas à parler ? D'ailleurs saint Jean et saint Paul dépassent singulièrement saint Matthieu et saint Luc. Le premier, dans son prologue, proclame la préexistence divine du Verbe qui s'est fait chair et affirme peut-être explicitement la génération miraculeuse de celui « qui est né non du sang ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu, » Joa., I, 13, suivant une leçon qui n'est pas sans probabilité. Le second, dans ses épîtres, attribue à Jésus la primauté sur toutes choses et lui accorde par là une place bien supérieure à celle que lui assignent les synoptiques.

b) On fait valoir ensuite la faible adhérence de ces chapitres au reste de l'évangile, dont ils sont facilement séparables. Contre cette assertion, il suffirait de rappeler que « tous les anciens manuscrits grecs et toutes les versions anciennes contiennent les récits de l'enfance, tels que nous les lisons aujourd'hui. Les Pères et les Docteurs du second et troisième siècles en citent des passages. Le païen Celse montre qu'il les connaît. » Cf. Origène, *Contra Celsum*, l. I, c. XXVIII; l. II, c. XXXII, *P. G.*, t. XI, col. 713; 852. L'absence des récits de l'enfance dans l'évangile de Marcion s'explique par le docétisme de cet hérésiarque; voir col. 1249. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, l. I, c. XXVII, n. 2; l. III, c. XII, n. 7; *P. G.*, t. VII, col. 688, 900; S. Épiphane, *Hæres.*, I, XLII, 11, *P. G.*, t. XLI, col. 709; Tertullien, *Adv. Marcionem*, l. I, n. 1; IV, n. 2, *P. L.*, t. II, col. 248; 363. On explique, pour des raisons analogues, la suppression faite par Tatien, dans son *Diatesseron*, de la généalogie de Jésus et des récits de l'enfance. Mais contre le critère externe de la tradition unanime, les rationalistes apportent des raisons tirées du texte évangélique lui-même et qui, d'après eux, démontrent que les premiers chapitres ne seraient que « des pièces rapportées ». En ce qui concerne saint Matthieu, on prétend trouver des différences de style telles que les premiers chapitres seraient vraisemblablement d'une autre main. J. S. Clemens, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, t. I, p. 823. Mais ces différences sont plus imaginaires que réelles: la diction, le genre, la méthode, la pensée dominante sont identiques dans les deux premiers chapitres et dans les chapitres III-XXVIII. Les récits de l'enfance préparent la vie publique du Sauveur, en montrant, par une sorte d'apologétique, la réalisation des prophéties messianiques; cf. I, 22; II, 5-6, 15, 17, 18. Des auteurs non catholiques le reconnaissent expressément et affirment qu'on ne pourrait sans inconvénient détacher ces récits de leur place actuelle pour en faire un petit livre à part, complet par lui-même. Cf. A. Resch, *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthäus quellenkritisch untersucht*, dans *Texte und Untersuchungen*, 1897, t. X, fasc. 3, p. 461, et, pour la question littéraire interne, Burkitt, *Evangelien da Mephareshe*, Edimbourg, 1900, t. II, p. 259 et Hawkins, *Horæ synopticæ, Contributions to the Study of the synoptic Problem*, Oxford, 1899, p. 4-7. En ce qui concerne saint Luc, les critiques se font plus violentes encore. On reproche tout d'abord aux premiers chapitres d'avoir un coloris « trop juif » pour le païen converti qu'était Luc; cf. I, 6, 8-22, II, 22-38; 41-50, etc. Mais ne pourrait-on pas cependant répondre que saint Luc, selon son habitude d'ailleurs, se montre ici historien consciencieux et fidèle, racontant, sans y rien modifier, ce que ses sources lui ont appris ? Puis, avant d'adopter la foi chrétienne, ne s'était-il pas fait affilier au judaïsme, comme prosélyte ? Cf. S. Jérôme, *Quæst. in Genesim*, c. XLVI, *P. L.*, t. XXIII, col. 1002. En tous cas « les pensées dominantes (de Luc, I, II) ne diffèrent pas de celles du troisième évangile envisagé dans sa totalité ». P. Wernle, *Quellen des Lebens Jesu*, Halle, 1904, p. 76. Le second reproche porte sur le style, rempli d'aramaïsmes, à la différence des autres écrits de saint Luc. Voir surtout, pour la construction de la phrase I, 12-17; 21-23; 30-33; pour l'emploi du mot ἐγένετο, « il arriva », I, 5, 23, 41; II, 1, 6, 15, 46; pour celui du mot ῥῆμα, parole (heb. *dâbar*), I, 37, 65; II, 15, 19, 51, etc. Toutefois on reconnaît à maints endroits la diction de Luc. Cf. Harnack, *Lukas der Arzt*, Leipzig, 1906, p. 69 sq., 150-152. Ne faudrait-il pas conclure, non pas à la faible adhérence des récits de l'enfance au corps de l'évangile, mais à l'insertion par saint Luc, dans son texte, de documents araméens qu'il eut sous les yeux, et dont la traduction grecque fut faite avec le souci assez naturel d'en faire ressortir les particularités ?

c) La multiplicité des faits merveilleux et miraculeux fait songer, ajoute-t-on, aux légendes qui entourent l'origine des hommes illustres. Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, p. 264, déclare que « le surnaturel y est poussé jusqu'à l'extravagance et l'invraisemblance jusqu'à l'impossible ». Cf. p. 239. On trouve les même réflexions chez Keim, J. Weiss, Bousset, Loisy. A propos de Jean-Baptiste, M. Martin Dibelius s'efforce, avec plus d'acharnement peut-être encore, à éliminer de l'histoire les traits merveilleux des quatre chapitres en question, traits qui ne sont pour lui que des légendes. *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, Gœttingue, 1911. Les récits de saint Luc, postérieurs à ceux de saint Matthieu accusent, ainsi qu'il arrive dans les légendes, un développement graduel de l'élément miraculeux et de la « christologie ». J. H. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2[e] édit., Fribourg-en-B., 1897, t. I, p. 447; R. Otto, *Das Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischen Auffassung*, Gœttingue, 4[e] édit., 1905, p. 22-23; Neumann, *Jesus wer er geschichtlich war*, Fribourg-en-B., 1904, p. 61-62. D'ailleurs, l'origine des « grands rois et des grands généraux, des grands sages et des fondateurs de religions » a été constamment entourée d'une couronne exubérante de légendes; « la vérité sublime du christianisme n'a pas échappé longtemps à ces appendices ». Keim, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 336-337; Neumann, *op. cit.*, p. 61-62; Pfleiderer, *Das Urchristentum*, Berlin, 1902, t. I, p. 555. C'est la chrétienté primitive qui a idéalisé rétrospectivement la figure de Jésus dès son berceau, sous l'impression très vive qu'elle a eue de lui, de son vivant même et plus encore après sa mort. Les « pieuses légendes » de l'enfance du Sauveur sont donc des « produits de la dévotion de l'ancienne Église », c'est une « idéalisation sentimentale ». Comme il fallait faire de Jésus le Sauveur promis, on organisa les événements de son enfance de façon à justifier l'accomplissement des prophéties; on le divinisa; on lui accorda une naissance virginale, et on se plut à entourer son entrée dans le monde de toute sorte de prodiges. C'est la crédulité des premiers chrétiens qui a créé peu à peu toute cette fiction, dont il ne reste presque rien lorsqu'on la fait passer par le creuset de la critique. H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*,

2e édit., p. 53 : A. Neumann, *op. cit.*, p. 61-62; Giran, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1904, p. 37 ; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 403; A. Bruce, art. *Jesus* dans l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne, t. II, p. 1436; Crooker, *Supremacy of Christ*, Boston, 1904, p. 69-70; Carpenter, *The first three Gospels*, 3e édit., Londres, 1904, p. 115-116; Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, t. I, p. 168-169; Dibelius, *op. cit.*, p. 69-75.

Au fond, toutes ces objections procèdent de la négation du surnaturel : A qui admet la possibilité d'interventions surnaturelles, il n'est pas difficile de croire que ces interventions se soient produites autour de la venue de Jésus en ce monde. Des arguments positifs nous montrent d'ailleurs que les récits de l'enfance sont, non le produit de l'imagination de l'Église naissante, mais l'expression même de la vérité historique. — Le premier se déduit des sources auxquelles l'évangéliste a puisé ses renseignements. Ces sources ne sont constituées ni par un recueil très ancien, comme le prétend M. A. Resch, *Das Kindheitsevangelium*, Leipzig, 1897 ni, à plus forte raison, par l'apocryphe connu sous le nom du *Protévangile de Jacques*, comme l'assure cependant, avec une truculence qui dispense de preuves, M. L. Conrady, *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesu, ein wissenschaftliches Versuch*, Gœttingue, 1900. Ce n'est pas non plus de la seule renommée que saint Matthieu et saint Luc tenaient ces récits. Ces événements n'avaient eu qu'un nombre très restreint de témoins. Il semble bien que le principal, sinon l'unique témoin que purent interroger soit directement soit indirectement saint Luc et saint Matthieu, fut la vierge Marie. Cf. Plummer, *Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edimbourg, 1910, p. XXIII; Lambert, *A Dictionary of Christ...*, art. *John the Baptist* p. 862; Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1921, p. LXXXIX. L'autorité d'un tel témoignage est d'un grand poids et nous rassure pleinement. — Le second argument est tiré « des faits qui ne s'inventent pas, parce qu'ils sont du domaine public et qu'ils sont garantis par le contrôle éventuel de tous les lecteurs. Tels étaient, à coup sûr, le mutisme de Zacharie et sa guérison instantanée, la conception tardive de Jean-Baptiste et sa retraite prématurée, les faits avaient eu des témoins... ils avaient dû se conserver religieusement dans « les montagnes de Judée ». Lorsque saint Luc les insérait à la première page de son évangile, ils pouvaient encore être attestés par leurs témoins directs... Pouvant s'enquérir, l'évangéliste a dû le faire. S'il eût naïvement ajouté foi à des légendes, il eût sur le champ contrevenu à la profession de probité historique qu'il affichait dans son prologue et se fût exposé à quelque démenti de la part des témoins survivants. « On conçoit malaisément un auteur, écrit le P. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ* Paris, 1908, p. 164-165, affichant la prétention de raconter plus exactement que ses devanciers les origines chrétiennes, et qui au début même de son récit, se permet de pareilles libertés avec l'histoire. » D. Buzy, *Saint Jean-Baptiste*, Paris, 1922, p. 114-115. Rien ne sert d'alléguer contre ces faits le parallélisme étroit qui règne entre l'histoire du Précurseur et celle du Messie, comme si les deux histoires avaient été imaginées par la crédulité populaire : rien ne sert de rechercher dans les mythes orientaux les traits plus ou moins lointains de ressemblance entre les légendes qui entourent le berceau des dieux et l'histoire de l'enfance de Jésus-Christ. Toutes les hypothèses que la critique rationaliste peut échafauder, s'écroulent devant les assertions des évangélistes et notamment de saint Luc : « est-on en droit d'objecter à l'historien l'harmonie naturelle des événements ou l'art avec lequel il nous les présente ? » Buzy, *loc. cit.* D'ailleurs le parallélisme entre Jean-Baptiste et Jésus n'est pas si étroit que tout se corresponde dans le merveilleux tableau que saint Luc a tracé de la naissance du Précurseur et de celle du Sauveur. On trouve sans doute des deux côtés « une annonciation angélique, un récit de la naissance, une circoncision et une imposition de nom, les élans prophétiques d'un personnage éminent (Zacharie et Siméon) à l'aurore de ces destinées merveilleuses; enfin, les mêmes raccourcis d'histoire et les mêmes prescriptions. » Mais d'autre part, « la naissance de Jésus est racontée avec détails, celle de Jean est à peine indiquée d'un mot... Si l'évangéliste insiste sur le tressaillement du Précurseur, il est surprenant qu'il ne prête pas au Messie un transport analogue, ne fût-ce que pour répondre à la salutation du fils d'Élisabeth et préluder aux divins abaissements du Jourdain. Si la présentation au temple est imaginée à plaisir, pourquoi n'y pas amener aussi le fils du prêtre Zacharie ?... Pourquoi ne pas esquisser en faveur de Jean un doublet de la manifestation de Jésus adolescent au milieu des docteurs, en nous représentant quelque part, dans les solitudes judéennes, l'éclosion de la conscience du Précurseur ?... Si l'évangéliste a su s'abstenir de telles amplifications, même au détriment de l'harmonie de ses récits, n'est-ce pas qu'au-dessus de l'art, il plaçait encore la vérité de l'histoire ? » Buzy, *op. cit.*, p. 114-116, *passim*. — Le surnaturel qui éclate dans les récits de l'enfance, loin d'être une marque d'inauthenticité, doit nous faire conclure, au contraire, à cause de sa sobriété même, en faveur de l'historicité de ces récits. « Dieu conduit surnaturellement tous ces événements, mais il ne s'y manifeste que d'une manière discrète et suave », ce qui différencie grandement les premiers chapitres de Matthieu et de Luc des apocryphes si prodigues de surnaturel puéril et extravagant. Et puis, si le merveilleux arbitraire devait faire le fond des récits de l'enfance, comment expliquer que l'imagination populaire se soit contentée pour le Verbe, sorti du sein de Dieu et s'incarnant sur terre, d'une étable pour demeure, d'une crèche pour berceau, d'un atelier de travail comme séjour habituel ? Cf. M. Lepin *Jesus, Messie et Fils de Dieu*, p. 53. — Enfin une dernière preuve d'historicité se tire du caractère avec lequel se présente le messianisme de ces premières pages, et dont les cantiques *Benedictus* et *Magnificat* sont des spécimens précieux : « L'espérance messianique qui a inspiré Zacharie et Marie n'est pas celle des temps apostoliques. L'idylle galiléenne que leurs cantiques reflètent ne s'est réalisée qu'une fois dans le cadre historique et dans le temps que saint Luc nous indique. La mère du Messie, qui chante sa gloire avec sérénité et bonheur, n'a pas encore ressenti la pointe du glaive qui, plus tard, dès le début du ministère de son fils, devait meurtrir son cœur... Le Précurseur n'a pas encore succombé dans la prison de Machérous; le père qui tient dans ses bras le petit enfant n'entrevoit pas une destinée sanglante. Ceux qui ont chanté l'avenir de Jean-Baptiste et du Sauveur ont lu les prophètes et les psaumes; ils n'ont pas lu les évangiles, ils sont étrangers à la révélation que Jésus a faite du royaume de Dieu. Ils n'ont pas été informés des jours sombres de la Judée. Leur âme n'a pas été tourmentée par les espérances que nous surprenons chez les premiers chrétiens au lendemain de l'Ascension. C'est d'ailleurs qu'est parti le souffle qui les anime, et le milieu dans lequel il s'est formé, dès l'an 30, était évanoui. » V. Rose, *Évangile selon saint Luc*, 7e édit., p. 18-19.

d) On attaque encore l'historicité des récits de l'enfance en insistant sur les divergences et plus encore sur les « contradictions » que présentent entre eux les deux évangiles de Matthieu et de Luc. Strauss

parle de « l'incompatibilité réciproque » des deux narrations et en conclut qu'elles sont « des fictions composées ou accumulées par les premiers chrétiens. » *Nouvelle vie de Jésus*, trad. franç. Paris, 1839, t. I, p. 86. Cf. A. Sabatier, art. *Jesus*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. VII, p. 383; Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 170; Bousset, *Jesus*, Tubingue, 1907, p. 1; et, parmi d'autres plus modérés d'ordinaire, mais tout aussi tranchants sur ce point, Beyschlag, *Leben Jesu*, Berlin, 4e édit., 1901, t. I, p. 151; Spitta, *Die synoptische Grundschrift*, p. 1; Keim, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 354; Ed. Reuss, *Histoire évangélique, synopse des trois premiers évangiles*, Paris, 1876, p. 47, etc. — Nous avons déjà reconnu, voir col. 1175, qu'entre les récits des deux évangélistes, à côté des points de contact assez nombreux, il y a des divergences accentuées. Mais « divergence » ne signifie pas « contradiction »: les narrations sont indépendantes l'une de l'autre: et, loin de s'exclure, elles se complètent et se confirment réciproquement. « Un seul point, et simplement en apparence, soulève quelque difficulté. Saint Luc, II, 39, semble dire que la sainte Famille revint directement de Jérusalem à Nazareth, aussitôt après la présentation de Jésus et la purification de Marie dans le temple, tandis que d'après saint Matthieu, II, 1-23, il faut insérer, avant ce retour, la visite des Mages, la fuite et le séjour en Égypte. Mais c'est là simplement, de la part de saint Luc, un procédé littéraire fréquemment employé par les historiens les plus sérieux, lorsqu'il leur convient, conformément à leur plan, de passer tels ou tels faits sous silence. C'est par un artifice de ce genre que le même saint Luc semble fixer au jour de la résurrection du Sauveur le mystère de l'ascension, qu'il savait fort bien (il nous le dit au livre des Actes, I, 3), n'avoir eu lieu que quarante jours plus tard. xxiv, 41-53... Au reste, du langage même de l'evangéliste : « après qu'ils eurent tout accompli selon la loi du Seigneur, ils retournèrent en Galilée, à Nazareth, leur ville, » il résulte nettement que l'essentiel pour lui n'était pas de déterminer l'époque précise du retour à Nazareth, mais l'accomplissement fidèle, par Marie et Joseph, de toutes les prescriptions légales qui concernaient le divin Enfant et sa mère. » Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, p. 480.

On n'a pas manqué non plus de soulever des difficultés sur la naissance à Bethléem et le recensement ordonné par Quirinius, lequel ne viendrait là que pour justifier le voyage de la sainte famille. Cette question de Quirinius est d'ailleurs assez compliquée. Luc est seul à parler de ce dénombrement qu'ignorent les anciens historiens et Josèphe lui-même; on affirme d'autre part que, d'après la méthode romaine, Joseph et Marie n'étaient pas tenus de se rendre à Bethléem. Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 341; cf. Maurenbrecher, *Weihnachtsgeschichten*, p. 31. D'ailleurs la Palestine, royaume indépendant, ne pouvait être soumise à l'obligation du recensement. Puis, du vivant d'Hérode le Grand, Quirinius n'a certainement pas administré la province de Syrie en qualité de légat impérial; d'où il suivrait qu'aucun recensement n'a pu avoir lieu en Palestine sous sa direction à l'époque de la naissance du Christ, puisque l'évangéliste place ce fait « aux jours d'Hérode ». Luc, II, 1-5, cf. Matth., II, 1. Telles sont, en raccourci, les principales objections relatives au dénombrement de Quirinius, objections qu'on retrouve chez C. Hase, *Geschichte Jesu*, 2e édit., p. 223-228; Keim, *Geschichte Jesu*, t. I, p. 398-405; H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, 3e édit., p. 316-317; Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 66-67; O. Pfleiderer, *Die Entstehung des Christentums*, p. 196-197; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, t. I, p. 391-394; A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 343-344; Usener, dans l'*Encyclopedia Biblica* de Cheyne, t. III, p. 3345-3346; J. Weiss, *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 393-394, et surtout Schurer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 4e édit., t. I, p. 508-541.

Les auteurs catholiques ont répondu de façon plus ou moins pertinente à ces difficultés d'ordre divers. Il n'est point de l'objet propre de ce dictionnaire de discuter objections ou réponses. On trouvera l'essentiel dans un article du P. Lagrange, *Où en est la question du recensement de Quirinius*, dans *Revue biblique*, 1911, p. 60-81, et dans le commentaire du même auteur sur l'*Évangile de saint Luc*, Paris, 1923, p. 65-68.

e) On renouvelle enfin, à l'égard des récits de l'Enfance, les assertions hasardées formulées touchant l'existence même de Jésus, voir ci-dessus. Les principaux éléments des récits de l'Enfance seraient empruntés aux religions païennes. Les uns rapprochent les légendes bouddhistes des narrations évangéliques. Cf. R. Seydel, R. Steck, *op. supra cit.* Les autres interrogent la mythologie grecque. Cf. O. Pfleiderer, *Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie*, Halle, 1904; *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin, 1903; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubingue, 1907, etc. D'autres encore se réfèrent aux mystères de Mithra. Cf. F. Cumont, J. Grill, *op. supra cit.* D'autres pensent retrouver ces éléments dans les religions babyloniennes. Cf. Schrader; Jeremias, *op. supra cit.* Usener, dans l'article *Jesus*, déjà cité de l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne ne craint pas d'affirmer qu'à chaque détail de Matthieu et peut-être de Luc, il est possible de trouver un substratum païen, t. III, p. 3352-3353. Cf. J. Weiss, *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 47, et Soltau, *Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche*, Berlin, 1906. Ces affirmations se réfutent par les remarques mêmes que nous avons déjà faites à propos de l'existence ou du rôle historique de Jésus. Voir ci-dessus. Ajoutons, avec M. Fillion, que « les critiques sont souvent en complet désaccord sur ces divers points. Ce qui, pour l'un, provient du mithraïsme, dériverait, d'après d'autre, de la mythologie grecque, ou du babylonisme, à moins donc, selon les autres, que l'origine ne soit judaïque. A eux seuls, ce décousu, ces contradictions montrent à quel point tout est arbitraire et même (le mot est de C. Clemen dans son intéressant ouvrage sur la théorie évolutionniste : *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 1909), « extravagant » dans ce système ». *Op. cit.*, p. 483.

III. La personnalité divine de Jésus. — Les critiques, protestants libéraux ou rationalistes purs, s'efforcent de mettre en relief les traits de la figure humaine du Christ. Nous avons montré, au cours de cet article, voir col. 1141-1171, qu'on peut, qu'on doit fortement accuser ces traits qui répondent à la réalité des choses. Mais la prétention des adversaires de la foi chrétienne a un but très différent du nôtre : en affirmant l'humanité de Jésus-Christ, nous entendons pleinement respecter sa divinité. Les rationalistes mettent en un puissant relief les traits humains de Jésus, mais c'est afin de nier sa personnalité divine. Les protestants libéraux, tout en reconnaissant en Jésus une certaine transcendance par rapport aux autres hommes, ne veulent point y trouver une transcendance, proprement divine. Ainsi, dans leur négation commune de la personnalité divine, les rationalistes et les libéraux se séparent par cette nuance, importante au premier chef, puisqu'elle contredit la thèse des premiers et montre l'insuffisance de la thèse des seconds. Des rationalistes se rapprochent les modernistes, auxquels nous consacrerons un paragraphe spécial.

1° *Le protestantisme libéral.* — Nous avons indiqué le sens général de la thèse libérale chez les protestants : Jésus n'est qu'un homme, et cependant dans sa conscience personnelle, il y a quelque chose de surhumain; dans ses prétentions, quelque chose d'extraordinaire.

1. Cette thèse perce déjà dans les faibles ripostes adressées aux négations absolues de Reimarus par J. J. Hess. *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*, 3 vol., Leipzig, 7e édit., 1822; par Franz Volkmar Reinhard, *Versuch über den Plan welchen der Stifter der Christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf*, 5e édit., Dresde. 1830; par J.-A. Jakobi, *Die Geschichte Jesu für denkende und gemüthvolle Leser*, 1806; et surtout J.-G. Herder, dans ses deux descriptions du Christ si dissemblables l'une de l'autre, la première élaborée d'après les synoptiques, *Vom Erlöser der Menschen nach unserer drei ersten Evangelien*, Riga, 1796; la seconde, d'après saint Jean, *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Joannes Evangelium*, Riga, 1797. A mesure que le rationalisme s'affirme dans l'exégèse et la théologie d'outre-Rhin, le libéralisme se fait de plus en plus éclectique et devient de moins en moins croyant. Parfois on le peut à peine distinguer du pur rationalisme. Cependant la thèse fondamentale de la transcendance de Jésus subsiste, encore qu'on l'enveloppe de formules naturalistes. Dans la longue théorie des auteurs présentés par M. Fillion, dans *Les étapes du rationalisme*, nous détacherons quelques figures, plus représentatives de ce mouvement d'abandon croissant des positions traditionnelles. — Karl Hase adopte souvent la thèse nettement rationaliste, et cependant il veut faire un choix. En ce qui concerne le Messie, sa doctrine est, par rapport aux prédécesseurs, assez nouvelle : de l'ignorance et des préjugés qu'il partagea d'abord avec ses concitoyens sur le rôle du Messie, Jésus passa progressivement à la conscience de sa mission toute spirituelle. Saint Jean, seul parmi les disciples, a bien saisi l'enseignement du Maître dans la dernière période de sa vie; les préoccupations eschatologiques qui transparaissent dans les synoptiques, sont totalement absentes de son évangile. *Das Leben Jesu, zunächst für akademische Studien*, 5e édit., Leipzig, 1865, devenue *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, Leipzig, 1891. L'idée de ce progrès dans la conscience messianique du Christ sera reprise par J. H. Holtzmann et Th. Keim. Voir plus loin. — Avec Schleiermacher, nous trouvons, appliquée à Jésus, la théologie du sentiment : cet auteur se forme un Christ idéal et pour le retrouver dans l'Évangile, il ne retient des textes que ceux qui cadrent avec son idée préconçue. D'ailleurs, son Christ n'est pas Dieu; il a été simplement uni à Dieu d'une manière extraordinaire, cette union ne différant que par le degré de l'union que l'Esprit Saint produit chez les autres fidèles. « Le problème [du Christ] n'a pas été résolu et la solution [en] est seulement approximative », écrit-il. *Das Leben Jesu, Vorlesungen* (publiées par Rüterick), Berlin, 1864. — Parmi les réfutations de la *Vie de Jésus* de Strauss, imbues de l'esprit libéral, il faut citer la vie de Jésus composée par A.-W. Néander, *Das Leben Jesu*, 7e édit., Hambourg, 1873; tr. fr. Paris, 1852. Jésus est encore appelé le Fils de Dieu, mais « en ce sens que l'humanité s'est parfaitement réalisée en lui ». — Avec Henri Auguste Ewald apparaît, dans la théologie libérale protestante, érigé en principe, l'éclectisme auquel elle était fatalement vouée par ses concessions au rationalisme. Pour Ewald, « jamais Jésus ne s'est égalé témérairement au Père, de sorte que le traiter comme Dieu, c'est faire de lui une idole, c'est consentir à perdre ce qu'il y a de meilleur et de plus historique dans sa vie »; d'autre part, Jésus est « une apparition unique en son genre et incommensurablement sublime ». *Die Geschichte Christus und seiner Zeit*, Gœttingue, 2e édit., 1868, t. I, p. XII, 129. Cf. *Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1850; *Des Apostels Johannes Evangelium und drei Sendschreiben*, Gœttingue, 1861.

Lorsque la *Vie de Jésus* de Renan parut, elle suscita, même parmi les protestants, des répliques. Le *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre* de M. de Pressensé, Paris, 1865, est à la *Vie de Jésus* de Renan, ce que la *Vie de Jésus-Christ* de Néander est à la *Vie de Jésus* de Strauss. Le Christ de Pressensé, dit Hase, plane entre terre et ciel. Surnaturel quant à son origine, humain dans son développement, c'est un Dieu qui s'est décidé à lutter, à éprouver des besoins, à souffrir pendant trente-trois ans, pour ressusciter comme Dieu après sa mort, dans un corps humain. *Geschichte Jesu*, 2e édit., p. 200. — C'est à peine si l'on peut ranger parmi les libéraux, accordant quelque transcendance au Christ, Schenkel, qui n'admet la divinité du Christ que parce qu'il n'en parle pas. *Das Charakterbild Jesu, ein biblischer Versuch*, Wiesbaden, 1e édit., 1873; cf. *Zur Orientirung über meine Schrift...*, Heidelberg, 1864 et *Die protestantische Freiheit*, Heidelberg, 1865; *Das Christusbild der Apostel und der apostolischen Zeit, aus den Quellen dargestellt*, Leipzig, 1879; ou encore Seeley, qui affecte de ne parler que du Christ-homme, *Ecce homo, a Survey of the Life and Work of Jesus Christ*, Londres, 1866.

Th. Keim est encore un parfait spécimen de l'éclectisme libéral, mais avec une tendance très nette vers le rationalisme : d'un côté il ne veut pas dépasser les limites de la nature; d'un autre, il est obligé de reconnaître que son héros, Jésus, va bien au delà de ces limites. Il s'attache surtout à décrire le développement intérieur de Jésus, sa conscience messianique grandissant sous l'impression du succès comme sous celle de l'épreuve et de la contradiction. Voir surtout *Geschichte Jesu von Nazara*, 3 vol., Zurich, 1867-1872. — Beyschlag se rattache tant soit peu à l'école de Schleiermacher. Dans son opuscule *Ueber das Leben Jesu von Renan*, Berlin, 1864, il paraît nettement rationaliste, mais sa pensée se modifie dans sa *Christologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1866, et surtout dans les deux volumes : *Das Leben Jesu*, 4e édit., Berlin, 1901. Beyschlag nie la préexistence éternelle du Logos; le Sauveur est subordonné à Dieu le Père et cependant il faut reconnaître qu'aucun des écrivains du Nouveau Testament n'assimile Jésus aux créatures. — M. B. Weiss a des prétentions à l'orthodoxie; mais il ne croit pas strictement à la divinité du Christ : « les tentatives pour introduire dans le titre de Fils de Dieu... l'idée dogmatique d'une génération divine... sont simplement non fondées en histoire. » *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.*, 7e édit., Leipzig, 1907, p. 61. Toutefois « la disposition morale de la filialité divine en Jésus doit avoir son fondement premier dans une relation originelle que crée l'amour du Dieu Père à son égard. » *Id.*, p. 61, note 3. M. Fairbairn, dans son étude érudite sur *The Place of Christ in modern Theology*, 10e édit., Londres, 1902, déclare de MM. Beyschlag et Bernhard Weiss que « tout en prenant des libertés à l'égard de la littérature (évangélique), ils regardent néanmoins Jésus comme appartenant, par le droit imprescriptible de son être intérieur ou de son caractère, à un ordre qui dépasse celui de la nature », p. 285. Mais ils nient sa divinité!

On trouve encore des affirmations analogues chez M. Harnack pour qui Jésus est convaincu et conscient de sa haute mission, connaissant sa vocation, se sachant l'Élu de Dieu, le juge des hommes, le chemin qui conduit au Père : « Qui accepte l'Évangile et s'efforce de connaître Celui qui l'a apporté, témoignera qu'ici le Divin est apparu, aussi pur qu'il peut apparaître

sur la terre et il sentira que Jésus lui-même fut pour les siens la puissance de cet Évangile. » *Essence du christianisme*, tr. fr., Paris, 1907, p. 176. Et pourtant proclamer Jésus Fils de Dieu, au sens objectif et réel du mot, serait « ajouter quelque chose à l'Évangile. » *Id.*, *ibid.* Avec une tendance à tout ramener aux prédictions eschatologiques, M. Joh. Weiss admet aussi volontiers la transcendance messianique du Christ, tout au moins dans la conscience qu'avait Jésus de sa mission : « il s'est personnellement considéré comme l'Élu par excellence, qui était plus qu'un prophète. » *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e édit., Gœttingue, 1900, p. 64.

On trouve la même note, au point de vue de la transcendance messianique du Christ, chez M. P. Wernle : « Jésus de Nazareth s'est présenté avec la conscience d'être plus qu'un prophète... Jésus a la conscience d'être plus que simplement un homme.. L'étonnant en Jésus est qu'il ait conscience d'être au-dessus de l'humanité, tout en ayant la plus profonde humilité devant Dieu. » *Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, 1901, p. 23-24. Citons encore M. H. Wendt : « Nos sources synoptiques attestent que Jésus, en certaines occasions, quoique non fréquemment, s'est désigné comme le Fils de Dieu par excellence, dans un sens qui le place à part de tous les autres hommes... Mais elles ne donnent aucunement le droit d'attribuer à la relation filiale que Jésus déclarait avoir avec son Père, un caractère différent en principe de celle qui, selon ses propres paroles, doit unir ses disciples à Dieu. » *Die Lehre Jesu*, 2e édit., Gœttingue, 1901, t. I, p. 117.

On remarquera que ces derniers auteurs placent tous la transcendance de Jésus dans sa conscience, dans sa conviction d'être supérieur aux autres hommes. C'est que, de plus en plus l'éclectisme libéral tend au rationalisme pur. Après le « travail souterrain » de la critique (comme dit M. Sanday, *The Life of Christ in recent Research*, Oxford, 1907, p. 166), il n'est presque rien resté des narrations évangéliques, sauf quelques rares éléments où semble encore s'affirmer une vague transcendance dans le Christ. M. H. J. Holtzmann reprenant la thèse chère à Hase et à Keim, établit *a priori* un progrès constant dans la conscience messianique de Jésus. Son plan de la vie de Jésus est rédigé d'après saint Marc et dégagé de tout caractère surnaturel. « Il partage le ministère galiléen de Jésus en sept petites périodes, dans lesquelles il découvre un progrès constant : Marc. I, 1-45; II, 1-III, 6; III, 7-19; III 20-IV, 34; IV, 35-VI, 6; VI, 7-VII, 37; VIII, 1-IX, 50. Le progrès en question concernerait spécialement, soit durant le ministère galiléen, soit pendant les dernières semaines de la vie de Notre-Seigneur, le développement de la conscience messianique de Jésus. Son caractère de Messie aurait été successivement reconnu : 1. par lui-même, au moment où il fut baptisé. Marc., I, 10-11; 2. par les démons, qui le proclamèrent malgré lui, Marc., I, 24-26; III, 11-12; V, 6-8; 3. par les disciples, à Césarée de Philippe, Marc VIII, 27-30; 4. par le peuple, au moment de l'entrée triomphale à Jérusalem, Marc. IX, 1-11; 5. de nouveau, par Jésus lui-même, et cette fois d'une manière publique, officielle, en face du grand prêtre Caïphe, qui le condamna à mort pour ce motif. » Fillion, *Les étapes...*, p. 194. On a également distingué deux phases dans la vie du Christ, la phase des succès croissants qui va jusqu'à la discussion avec les pharisiens, VII, 1-10, et la phase des revers et des échecs qui se termine par la catastrophe. Exagérations, systèmes *a priori* ne tenant pas compte de l' « économie » providentielle qui préside à la manifestation progressive de l'Homme-Dieu, cf. col. 1172-1175. Et cependant, c'est sur ce plan que sont construites toutes les vies « libérales » de N. S. Jésus-Christ, qui ont été publiées en Allemagne au début de ce siècle. Notons d'après M. Fillion, *op. cit.*, p. 195 sq : MM. Oscar Holtzmann, *Leben Jesu*, Tubingue, 1909; P.-W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu erzählt*, Tubingue, 1899; *Die Geschichte Jesu erläutert*, Tubingue, 1904; R. Otto, *Leben und Wirken Jesu nach historisch kritischer Auffassung*, Göttingue, 4e édit., 1905; W. Bousset, *Jesus*, Tubingue, 1904; *Was wissen wir von Jesus ?* Halle, 1904; Konrad Furrer, *Das Leben Jesu Christi*, Zurich, 2e édit., 1905; Armo Neumann, *Jesus wer er geschichtlich war*, Fribourg-en-B., 1904 : « dans le cadre de ce qui est *purement humain*, nous gardons un *héros* de la religion », p. 194; W. Hess, *Jesus von Nazareth im Wortlaute eines kritisch bearbeiteten Einheitsevangeliums* et *Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebens-Entwicklung dargestellt*, Tubingue, 1906; E. Hühn, *Geschichte Jesu und der ältesten Christenheit bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts*, Tubingue, 1905 (simple essai de vulgarisation); Otto Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben*, Berlin, 2e édit., 1902; *Die Entstehung des Urchristentums*, Munich, 1903; *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin, 1907; P. Mehlhorn, *Wahrheit und Dichtung in den Evangelien*, Leipzig, 1906. On retrouve les mêmes idées exposées dans les simples esquisses des auteurs suivants, que nous citons surtout d'après M. Fillion, MM. A. Harnack, surtout dans *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900; A. Jülicher, *Die Religion Jesu*, dans le recueil *Die Kultur der Gegenwart*, t. I, fasc. 4, Leipzig, 1906; H. Weinel, *Jesus*, dans la collection *Die Klassiker der Religion*, Berlin, 1912; Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 2e édit., 1906; Paul-W. Schmiedel, *Die Person Jesu im Streite der Meinungen*, Zurich, 1909; H. von Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu*, Berlin, 1904; Fritz Resa, *Jesus der Christus, Bericht und Botschaft in erster Gestalt*, Leipzig, 1907; Friedrich Daab, *Jesus von Nazareth, wie wir ihn heute sehen*, Dusseldorf, 1907; G. Pfanmüller, *Jesus im Urteil der Jahrhunderten* Leipzig, 1908 (résumé de toute la littérature relative à N.-S. jusqu'à notre époque); A. Hausrath, *Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller*, Berlin, 1909, résumé de *Die Zeit Jesu*, 3e édit., 1879; W. Heitmüller, *Jesus von Nazareth*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tubingue, 1913; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1913. Toutes ces vies ou esquisses peuvent se résumer en deux idées, mises en relief par M. A. Meyer, dans son opuscule : *Was uns Jesus heute ist ?* Tubingue, 1907 : « Aujourd'hui, nous renonçons sciemment au dogme de la divinité de Jésus; cela, en nous appuyant sur des preuves convaincantes, empruntées à la vérité et à la religion »; d'ailleurs « Jésus ne s'est jamais présenté comme un Dieu, pas même comme un thaumaturge et un personnage surhumain, » p. 21; mais s'il n'est pas Dieu, Jésus a du moins établi entre nous et la divinité des relations très étroites, et c'est de cela surtout que nous avions besoin; c'est en ce sens qu'il nous a apporté une rédemption complète. C'est là sa transcendance. Et voici, pour en finir avec les protestants libéraux d'Allemagne, le dernier mot d'un autre maître de la théologie libérale, M. Rudolf von Delius, *Jesus, sein Kampf, seine Persönlichkeit und seine Legende*, Munich, s. d. (1909) : « l'impression principale que produit Jésus est celle-ci : c'était une figure humaine forte, claire, mûre... Jésus était un homme supérieur, et pour ainsi dire mis à part au-dessus de tout son siècle. C'est pourquoi il ne pouvait pas faire autrement que d'employer le ton du maître, les *impératifs* souverains... Ce genre majestueux

devait faciliter plus tard sa divinisation. » P. 124.

2. Le protestantisme libéral a son siège surtout en Allemagne. Toutefois, la France a fourni quelques ouvrages sur Jésus-Christ dans le sens des critiques libéraux d'outre-Rhin. Ou pour mieux dire, ces ouvrages sont de pures transpositions des théories écloses en Allemagne. Signalons rapidement les travaux de M. Auguste Sabatier, *Les Religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, Paris, 1903 et surtout l'article *Jésus-Christ*, écrit pour l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, Paris, 1880, t. VII, p. 341-401 : « Jésus a été un homme ». Il a pourtant une marque distinctive : « c'est d'avoir apporté dans le monde et conservé jusqu'à la fin, une conscience pleine de Dieu et qui ne s'en est jamais sentie séparée. » p. 342; 367. M. Edmond Stapfer a publié : *Jésus de Nazareth et le développement de sa pensée sur lui-même*, Paris, 1872 et surtout, *Jésus-Christ; sa personne, son autorité, son œuvre*, 3 vol., Paris, 1896, 1897, 1898. Jésus dit M. Stapfer, « avait, la conscience très nette... d'une union avec Dieu que rien n'avait jamais troublée dans le passé et que rien ne troublait dans le présent... Plus Dieu est avec lui et en lui, plus aussi s'accuse sa personnalité et se fortifie l'assurance *que c'est lui qui est l'homme tel qu'il doit être, l'homme vrai, le Fils de Dieu.* » t. I, p. 187. M. Fillion estime ces trois volumes « souvent très faibles et superficiels, malgré leurs prétentions psychologiques. » *Op. cit.*, p. 211. Le *Jésus de Nazareth* de M. Albert Réville, 2 vol., Paris, 2e édit., 1903, sent « la fadeur et le convenu ». *Les étapes*, p. 213. Pour nier la divinité du Christ, M. Réville démolit pièce par pièce l'édifice évangélique; toute la transcendance de Jésus consiste en ce qu' « il repose en paix sur le sein du Père infini, laissant derrière lui la traînée lumineuse qui marque sa route, et attirant à lui les âmes de pieuse et bonne volonté. » Pour M. E. Giran, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1904, l'âme de Jésus, — ce que l'apôtre appelle son *être spirituel* — vit dans le monde, pénétrant dans les cœurs de tous ceux qui le cherchent, jetant un frisson dans leur âme liée au péché, éclairant leur conscience, redressant leur volonté. » P. 154. Pour M. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme, les origines*, Paris, 1906, nous ne savons avec certitude du Christ, que ce que nous en apprennent les Actes, II, 22-23; X, 38-39 : Jésus de Nazareth a été un homme approuvé de Dieu et plein de ses dons; il a vécu allant de lieu en lieu, faisant le bien, guérissant les malades que le démon opprimait et il est mort sur la croix par les mains des méchants. Plus orthodoxe, mais libéral encore est M. Henri Monnier, *La mission historique du Christ*, Paris, 1906. Jésus « n'a pas été le Fils de Dieu au sens strict. » p. 45. Même note chez MM. J. Réville Goguel, et d' utres.

3. On trouve moins d'originalité encore chez les protestants libéraux d'Angleterre et d'Amérique, qui sont allés puiser chez les Allemands les éléments de leur connaissance du Christ. Alex. Robinson, *A Study on the Saviour in the niewer Light, or a Present-Day Study of Jesus-Christ*, 2e édit., 1898, déclare s'appuyer sur H. J. Holtzmann, Keim, Pfleiderer, Weizsäcker, Hausrath, etc. Le même démarquage de la pensée allemande se trouve chez M. J. Estlin Carpenter, *Les évangiles d'après la critique moderne*, tr. fr., Paris, 1904. Des deux dictionnaires bibliques publiés en Angleterre, celui de Hastings, *A Dictionary of the Bible*, 5 vol., Edimbourg, 1898-1904, et son supplément, *A Dictionary of Christ and the Gospels*, 2 vol., Edimbourg, 1906 1908, est à coup sûr bien plus près de nos idées touchant Jésus-Christ, nonobstant les nombreuses concessions au rationalisme, que celui de Cheyne, *Encyclopedia biblica*, 4 vol., Londres. L'article *Jesus-Christ* de M. Bruce, dans cette dernière encyclopédie, t. II, col. 2435-2454, est plein de sous-entendus, relativement à la divinité du Christ à laquelle l'auteur ne semble plus croire. C'est encore le portrait du Christ libéral d'outre-Rhin qu'on retrouve chez M. J. A. Crooker, *The Supremacy of Jesus*, Boston, 1904, dans les ouvrages de Ch. Aug. Briggs, *Messianic Prophecy*, 1886; *The Messiah of the Gospels*, Edimbourg, 1894; *The Messiah of the Apostles*, Edimbourg, 1895; *New Light on the Life of Jesus*, 1904, et dans les commentaires de M. Gould, *Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St Mark*, Edimbourg, 1897, et de M. W. C. Allen, *Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, Edimbourg, 1907. Un radicalisme plus absolu envahit l'*Historical New Testament* du professeur James Moffatt, tandis qu'un éclectisme déconcertant se rencontre chez M. E. C. Burkitt, *The Gospel History and its transmission*, Edimbourg, 1906, etc. Voir Fillion, *Les étapes du rationalisme*, p. 100.

4. Il est temps de conclure : la conception, vague et sans consistance, d'une transcendance dont il est impossible de définir le caractère, montre bien l'insuffisance de la position libérale. Il faut donc — et les textes sacrés nous y invitent avec une force de logique irrésistible, — aller au delà de cette transcendance imprécise et mal définie, reconnaître avec le protestantisme orthodoxe et le catholicisme, Jésus-Christ pour le vrai fils de Dieu et contester le mystère de l'incarnation. M. E. Stapfer a entrevu la logique de cette conclusion, lorsqu'il écrivait : « Le Christ du quatrième évangile ne dépasse en rien celui que les synoptiques nous font deviner. Il nous aide à l'apercevoir. » *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 325. Avec M. Lepin nous formulons donc cette conclusion : « Ce qu'on relève de l'humanité réelle et vivante du Christ concorde avec le sentiment très net de l'Église primitive comme de l'Église de nos jours et ne préjudicie, *a priori*, en rien, à ce que cette même Église enseigne de l'union substantielle de l'humanité du Christ avec la divinité. Par ailleurs, quand on voit placer ainsi Jésus sur un rang à part, au-dessus des Prophètes, quand on le voit déclarer le Médiateur suprême, le Fils de Dieu dans un sens incomparable et unique, quand des critiques, se tenant exclusivement sur le terrain des faits, parlent comme font M. Wernle et M. Harnack, du « surhumain » et du « divin » en Jésus, on a le droit de soupçonner que le dogme de la consubstantialité du Christ avec son Père n'est pas aussi indépendant qu'on veut le dire des données de l'histoire et que M. Stapfer pourrait lui-même avoir raison, lorsqu'il déclare, *op. cit.*, p. 327, que les faits sont « inexplicables si Jésus n'a pas été un être à part, au-dessus et en dehors de l'humanité, telle que nous la connaissons. » *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 237. C'est à cette conclusion consolante qu'arrivent d'ailleurs, nonobstant certaines concessions regrettables faites à l'esprit libéral, un petit nombre d'auteurs protestants. Citons M. F. Godet, dans ses *Commentaires sur saint Luc* et *sur saint Jean*, Neuchâtel, 1872 et 1876; H. P. Liddon, *The Divinity of our Lord and Saviour Jesus-Christ*, Londres, 1866. G. B. Stevens, *The Theology of the N. T.*, Edimbourg, 1901; *The Teaching of Jesus*, Edimbourg, 1902; C. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Oxford, 1895; R. L. Ottley, art. *Incarnation*, dans *A Dictionary of the Bible* de Hastings, et, dans la même encyclopédie, W. Sanday, art. *Jesus-Christ* et *Son of God*; J. Agar Beet, art. *Christology*.

2° *Le rationalisme pur.* — Il est souvent difficile de distinguer le rationalisme pur du protestantisme libéral, tant ces deux tendances ont de principes communs et de conclusions identiques. Cependant la critique rationaliste a comme caractéristique, touchant

la personne historique de Jésus-Christ, de l'envisager sans aucune transcendance : Jésus non seulement n'est pas Dieu mais c'est un homme comme les autres hommes, sujet comme le sont tous les hommes, aux erreurs, aux illusions de toutes sortes. Reste à expliquer cette assertion en face des évangiles, en regard du fait chrétien des temps apostoliques et, plus généralement encore, de toute l'histoire de l'Église. C'est dans cette explication que se manifeste l'apriorisme absolu des solutions rationalistes. Ces solutions, écrit excellemment M. de Grandmaison, « impliquent deux défauts radicaux qui vicient l'effort, souvent considérable, des auteurs. Leurs opinions philosophiques forcent en effet ceux-ci : premièrement, à simplifier indûment les textes évangéliques et les données historiques du christianisme; deuxièmement, à multiplier parallèlement les conjectures les moins plausibles : infiltrations païennes, pastiches littéraires, rédactions compliquées, états d'âme chimériques des acteurs du grand drame. Tel écrivain ne veut d'aucun miracle; tel autre laisse subsister celles des guérisons qu'il estime « possibles ». Celui-ci recourt à la mythologie babylonnienne; celui-là, à l'eschatologie iranienne. L'étude des documents « sous-jacents » aux évangiles permet à la virtuosité des exégètes de multiplier les versets contestés, les artifices rédactionnels, les interpolations. » Art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique* de M. d'Alès, t. II, col. 1373.

1. Le père du rationalisme théologique est Reimarus († 1768), qui, pour établir sa thèse préconçue, ne tient aucun compte des textes. Si Jésus prêche la pénitence, la conversion, l'amendement, c'est en vue de fonder l'empire qu'il rêve d'établir sur terre, en restaurant en sa faveur l'ancienne royauté juive. Mais ses menées révolutionnaires manquent d'habileté, et les chefs d'Israël, indignés, l'arrêtent et le font mourir sur la croix. Les apôtres ont écrit des évangiles volontairement faussés, dans le but d'entretenir dans l'âme candide des premiers chrétiens l'attente du second avènement de Jésus. C'est donc sur la double imposture de Jésus et des apôtres que se fonde le christianisme. L'œuvre de Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, publiée seulement en partie dans les *Beiträge* (Documents) de Lessing, Berlin, 4e édit., 1835 est une œuvre de « haine vivante et ouverte » contre Jésus-Christ. L'appréciation est de Hase, *Die Geschichte Jesu*, 2e édit., p. 147. — Karl Friedrich Bahrdt († 1792) en un énorme ouvrage de onze volumes, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, Berlin, 1784-1793, ravale pareillement Jésus au niveau d'un vulgaire ambitieux, formé par Nicodème et Joseph d'Arimathie pour réaliser les desseins secrets de la secte des Esséniens. Tout s'explique dans la vie de Jésus, par l'influence occulte ou voilée des Esséniens. Mais rien n'est surnaturel : le miracle n'y existe pas. A peine différentes des théories de Bahrdt sont celles de Karl Heinrich Venturini († 1801), dans sa *Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth*, 4 vol., Copenhague, 2e édit., 1806, avec cependant certains détails d'une trivialité choquante. Il est difficile de trouver, en ces premiers auteurs rationalistes, quelque chose à admirer, bien que M. Schweitzer ne leur refuse point son admiration. Cf. *Von Reimarus zu Wrede, eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1906, p. 22-24; 47. Leurs livres sont bien plutôt « dictés par l'esprit de la basse invective. » Cf. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, p. 17.

2. Le nom de Paulus († 1851) « marque une étape » dans le progrès du rationalisme. Il déclare que « le merveilleux en Jésus, c'est lui-même; c'est son âme pure et joyeusement sainte,... quoique toute humaine. » *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 2 vol., Heidelberg, 1828. Cf. les commentaires sur les Évangiles, 1800-1805. Mais c'est l'âme « toute humaine », qui l'attire exclusivement. Et parce que les récits miraculeux de l'Évangile sont un démenti à son assertion, il s'efforcera de les expliquer naturellement. On verra plus loin ce que valent ses explications, rejetées même par les rationalistes comme Strauss et Renan.

3. On sait comment Strauss († 1874) dans sa *Vie de Jésus-Christ*, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tubingue, 4e édit., 1840, tr. fr. d'E. Littré, Paris, 1840, rejetant les explications trop « naturelles » de Paulus, tentait d'expliquer tout le surnaturel de la vie de Notre-Seigneur, et par conséquent la croyance en sa divinité, par la théorie du mythe. Voir, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, l'art. MYTHIQUE (*Sens*), t. IV, col. 1386. Plus tard, il ne conservera du mythe que le nom : le mythe n'est plus une création inconsciente; c'est une invention plus ou moins réfléchie. C'est ainsi que les disciples de Jésus, racontant la vie du Maître, ont créé, d'après leur propre conception, le Christ idéal, et le Christ idéal, c'est l'Humanité personnifiée. *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864. Plus tard encore, il adaptera à ses thèses la doctrine de l'évolutionnisme; qui veut tout expliquer sans Dieu et sans miracle. *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig, 1872.

4. Les mêmes idées — deuxième et troisième manière de Strauss, — se retrouvent chez Baur († 1860), le chef de l'école dite de Tubingue. Les explications de Baur touchant l'origine du christianisme reposent, en effet, sur les deux théories du « Christ idéal » et de l' « universel devenir ». Voir principalement : *Symbolismus und Mythologie*, Tubingue, 1825, et l'*Histoire de l'Église*, parue en 1853 sous le titre : *Das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten*, Tubingue, 2e édit., 1860. Au dire de Baur, le christianisme ne représenterait qu'une phase transitoire du devenir religieux de l'humanité. L'idée religieuse s'épanouit et se développe par une évolution régulière et nécessaire (*process*), dans la succession des âges et dans toute l'humanité. Jésus de Nazareth a recueilli cette idée, élaborée et préparée par ses devanciers durant de longs siècles; son seul mérite est de l'avoir vivifiée et rendue capable de conquérir le monde en la jetant dans le moule juif du messianisme. Quant aux évangiles, ils ne sont ni authentiques, ni très anciens sous leur forme actuelle : ils n'ont pas de valeur historique et représentent les « tendances » opposées du « pétrinisme » et du « paulinisme » au cours du second siècle, reprises toutefois avec un évident esprit de conciliation. Le vrai fondateur du christianisme sous sa forme actuelle, c'est Paul beaucoup plus que Jésus. Cf. *Ueber die Christus Partei zu Korinth*, dans la *Tübinger Zeitschrift*, 1831; *Ueber die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus*, Tubingue, 1835; *Paulus der Apostel Jesu Christi*, 2e édit. 1866; *Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihr Ursprung und ihr Charakter*, 1847. Quant à l'évangile de saint Jean, c'est moins une histoire du Christ qu'un résumé de la théologie chrétienne du premier âge. Voir l'ouvrage précédemment cité et *Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter*, 1851. Parmi les disciples de Baur, qui se firent les champions des idées du maître parfois en les exagérant, souvent en les modifiant et en les corrigeant, citons Albert Schwegler, *Das nachapostoliche Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, 2 vol., Tubingue, 1846; — Édouard Zeller, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kristisch untersucht*, Stuttgard, 1854, et, sur Baur et son école, *Die Tübinger historische Schule*, dans ses *Vorträge und Abhandlungen*, 2e édit.,

1875; — Gustave Volkmar (dans un sens ultra-radical), *Die Religion Jesu und ihre erste geschichtliche Entwicklung*, Leipzig, 1857; *Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden*, Zurich, 1866; *Das Evangelium des Markus und die Synopse*, Leipzig, 1869 et surtout *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit...*, Zurich, 1882. — Karl-Reinhold Köstlin (dans un sens plus conservateur), *Ueber den Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien*, Tubingue, 1853; *Der johannische Lehrbegriff*, 1857; — Adolphe Hilgenfeld, *Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff*, Halle, 1849; *Das Markusevangelium*, Leipzig, 1850; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung*, Halle, 1854 (fait une part plus large à la critique externe); — Henri Jules Holtzmann, qui par sa modération relative, ne mérite pas le nom de rationaliste pur, voir col. 1373 : *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Tubingue, 1863; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. T.*, Fribourg-en-Brisgau, 3e édit., 1892; *Synoptiker*, dans le *Hand-Commentar zum N. T.*, Fribourg-en-Brisgau., 2e édit., 1892; *Evangelium... des Johannes*, dans la même collection, 3e édit., 1901; *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2e édit., 1896-1897; — Carl Weizsäcker (la même modération relative que Holtzmann et atténuant considérablement dans le sens orthodoxe les théories de Baur), *Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung*, Gotha, 1864; *Die apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, 3e édit., 1901.

Si nous avons cité tous ces ouvrages de l'école de Tubingue, c'est que dans tous, et souvent en des sens divers sont agitées et résolues les questions concernant l'apparition tardive et la priorité réciproque des évangiles. C'est parce que les évangiles sont des œuvres du IIe siècle que Baur et ses disciples peuvent échafauder leur système. Et voici que la critique historique a renversé impitoyablement ce prétendu fondement de Baur.

5. Il faut donc que les rationalistes eux-mêmes acceptent l'historicité essentielle des évangiles et les considèrent comme des documents transmis par la première génération chrétienne elle-même. Ce nonobstant, plutôt que de reconnaître le caractère surnaturel de la vie et de la personne de Jésus, ils maintiendront les deux thèses fondamentales de l'incrédulité savante ébauchées par Strauss : le Christ idéal doit être opposé au Christ historique et l'évolution religieuse expliquer le caractère surnaturel de certains récits. Mais comment concilier le double Christ et l'évolution avec l'Évangile? Est-ce Jésus qui par autosuggestion s'est abusé lui-même sur son caractère et sa mission? Ne serait-ce pas au contraire la première génération chrétienne qui aurait donné au problème du Christ une réponse sans appui dans la réalité, la solution de la foi, diamétralement opposée à celle qu'aurait dû fournir l'histoire. Le rationalisme hésite entre ces deux attitudes, toutes les deux inconsistantes en regard des textes sacrés étudiés sans parti pris.

a) La première a été celle de Renan († 1892), dans sa *Vie de Jésus*, dont la 1re édition parut en 1863. Le point de départ de tout le travail psychologique accompli en Jésus a été la conviction profonde de son union intime avec Dieu. Jésus est persuadé que les prophètes n'ont écrit qu'en vue de lui; il se croit avec Dieu dans les relations d'un fils avec son père, et, partant, il s'estime incomparablement au-desssus des autres hommes. Cette conviction profonde tient aux racines mêmes de l'être de Jésus. Convaincu de sa filiation divine, il voudra y faire participer les autres hommes : c'est l'origine du « royaume de Dieu », que Jésus voulait fonder sur terre. Soutenu et encouragé par l'enthousiasme de ses disciples, Jésus crée lui-même sa légende et, sans qu'on puisse pour cela l'accuser d'infatuation ou de démence, il y croit lui-même. Cette croyance l'amenait à prêcher avec plus de force ses idées sur le royaume futur qu'il doit établir; les oppositions des pharisiens surgissent, menaçantes. Jésus entrevoit alors sa mort comme possible, comme prochaine : c'est donc lui vraiment le Sauveur des hommes, puisque, par sa mort, il devra sauver le monde. Ainsi, à force de vouloir expliquer le problème du Christ à l'aide de la seule psychologie humaine, Renan arrive à faire de Jésus un exalté, un véritable halluciné. Nous dirons plus loin comment il explique les miracles.

b) Vaut-il mieux, avec d'autres rationalistes, chercher l'explication du problème du Christ dans l'illusion de la première génération chrétienne, idéalisant par la foi le Christ historique? C'est l'idée qu'a émise M. Loisy, assez timidement d'abord dans *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903; plus nettement dans *Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, 1908, et en la généralisant dans *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910. A dire vrai, cette conception est celle de tous les libéraux et rationalistes allemands qui distinguent, après Strauss (deuxième façon) le Christ de l'histoire et le Christ idéal, ou plus simplement Jésus et le Christ. Mais par son analyse et sa critique outrancières, M. Loisy arrive à rejeter sur des conceptions postérieures, successivement accueillies et interpolées dans le texte sacré, tous les éléments qui constituent le caractère surnaturel et divin de Jésus. Du Christ historique, nous ne savons rien ou bien peu de chose. Seul, le Christ de la foi nous apparaît dans les récits évangéliques lesquels, dans leur teneur actuelle, sont le résultat de mille additions et interpolations faites au texte du récit primitif. Un texte est-il embarrassant? qu'importe s'il existe dans tous les manuscrits et s'il porte en soi toutes les marques possibles d'authenticité. Le Christ « historique » n'a pu agir, n'a pu parler ainsi : donc, le texte n'existe pas. Ainsi, on déclare inauthentiques Matth., XXVI, 63-65, Marc., XIV, 61-64. Jésus y affirmant trop nettement sa divinité; ainsi sera déclaré interpolé Matth., XI, 25-27. Le même sort sera réservé à Matth., XXIV, 36, où Jésus parle du « Père »; à Luc., XX, 9-19, où la parabole des vignerons indique si clairement la filiation divine du Christ; à la confession de saint Pierre à Philippe de Césarée, Matth., XVI, 16, Marc., VIII, 29, Luc., IX, 20; à la déclaration de Jésus touchant sa filiation davidique, et à la leçon qu'il en tire, Marc., XII, 35 sq., Matth., XXII, 42 sq., Luc., XX, 41 sq. Le texte trinitaire de Matth., XXVIII, 19 n'a ni la portée doctrinale qu'on lui attribue, ni vraisemblablement l'authenticité voulue quant à la formule baptismale qui est sans doute d'introduction postérieure. Cf. *Évangiles synoptiques, loc. cit.* Faut-il ajouter que Jésus ne s'est jamais attribué les pouvoirs divins? il n'a prétendu ni remettre les péchés, ni conférer ce pouvoir à d'autres. Le récit de la guérison du paralytique de Capharnaüm, Marc., II, 1-2, Matth., IX, 1-8, Luc., V, 17-26, est vraisemblablement « une surcharge rédactionnelle, tendant à transformer une guérison extraordinaire en preuve théologique ». Il faut en dire autant de Luc., VII, 36-50 et aussi de Matth., XVI, 19; XVIII, 18. Jésus ne s'est ni « placé au-dessus du Temple », figure introduite par Matth., XII, 5-6, ni déclaré « le Maître du sabbat », réflexion surajoutée dans Marc., II, 28; Matth., XII, 8; Luc., VI, 5. Il n'a jamais déclaré que « ses paroles ne passeraient pas »; cette assertion devait sans doute être mise primitivement dans la bouche de Dieu lui-même. Il n'a jamais émis la prétention de juger un jour les vivants et les morts; la description du jugement dernier, telle qu'elle se trouve dans Matth., XXV, 31-46, doit avoir

été conçue par l'évangéliste lui-même. On voit par là combien le procédé est systématique et absolu.

C'est par un procédé analogue que M. Jean Réville, *Le quatrième évangile, son origine et sa valeur historique*, Paris, 1900, refuse à cet écrit toute valeur historique. Il faut choisir ou saint Jean ou les synoptiques, attendu qu'un abîme infranchissable les sépare. A aucun point de vue, le Christ du quatrième évangile n'est historique; c'est déjà le Christ de la foi, du dogme. Sur cette question spéciale, voir M. Lepin, *La valeur historique du quatrième évangile*, 2 vol., Paris, 1910. En Angleterre M. F. C. Conybeare va plus loin encore et enseigne que le Nouveau Testament s'occupe de deux personnes distinctes, l'une fictive, l'autre réelle : celle-là est le Christ et celle-ci est Jésus. Paul de Tarse a inventé le Christ fictif, le Christ des évangiles, le Christ de l'Église et du dogme. *Myth, Magic and Morals*, Londres, 1908.

Quant aux hypothèses par lesquelles les « critiques » émettent et réduisent les synoptiques à un petit nombre de morceaux authentiques dont le surnaturel est évidemment exclu, il n'entre point dans le cadre de cet article de les retracer. Nous avons, relativement aux textes qui concernent la personnalité de Jésus, rappelé tout à l'heure les procédés de M. Loisy. Ceux des critiques d'outre-Rhin sont du même genre. Voir L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, p. 137-180. Sur les théories chronologiques de M. Loisy, on lira tout spécialement les ouvrages de M. Lepin, *Les théories de M. Loisy*, Paris, 1908; *Christologie*, Paris, 1907; *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les évangiles synoptiques*, Paris, 1910, principalement p. 238-267 et l'appendice p. 425-480. Dans ce dernier volume on trouvera aussi signalés les rapprochements et les dépendances à établir entre M. Loisy et les principaux rationalistes allemands.

6. Avant de clore ce paragraphe sur les négations du rationalisme, faut-il brièvement rappeler les excès positifs auxquels se sont portés quelques esprits aveuglés par leur ultra-radicalisme? Les uns ont, nous l'avons vu, nié l'existence historique de Jésus, cf. col. 1362. D'autres ont traité le divin Maître, non seulement comme un « extatique », c'est-à-dire une sorte d'illuminé, faisant tomber les autres dans l'erreur où il se fourvoyait lui-même (cf. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tubingue, 1899, t. II, p. 8-9; O. Holtzmann, *War Jesus Ekstatiker?* Tubingue, 1903; J. Bauman, *Die Gemütsart Jesu, nach jetziger wissenschaftlicher, insbesondere jetziger psychologischer Methode erkennbar gemacht*, Leipzig, 1908); mais encore comme un insensé, un fou vulgaire auquel il aurait fallu appliquer le traitement des aliénés. Dr de Loosten (Georges Lomer), *Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters, eine kritische Studie für Fachleute und gebildete Laien*, Bamberg, 1905 ; Émile Rasmussen, *Jesus, eine vergleichende psychopathologische Studie*, Leipzig, 1905. De bonnes réponses ont été faites à ces absurdités sacrilèges. Signalons Philippe Kneib (catholique), *Moderne Leben-Jesu, Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie*, Mayence, 1908; Hermann Werner (protestant), *Die psychische Gesundheit Jesu*, Berlin, 1909. En France, M. Jules Soury, *Jésus et les évangiles*, Paris, 1878, avait osé affirmer, lui aussi, que Jésus, comme la plupart des grands hommes, n'est qu'un « problème de psychologie morbide ».

La dignité morale de Jésus, mise en doute par Reimarus d'une façon hardie, plus timidement par Strauss et Renan, a été violemment attaquée par certains critiques libres penseurs allemands, Tschirn, *Der Mensch Jesu*; Moritz von Egidy, *Jesus ein Mensch, nicht Gottessohn; ein Fedhebrief gegen das falsche Kirchenchristentum* ; Wolfgang Kirchbach, cité par H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, p. 142-151, et dans de hideux pamphlets répandus par quelques « démocrates sociaux » ; cf. Weinel, *op. cit.*, p. 179 et H. Kohler, *Sozialistische Irrlehrer über die Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1885. Des blasphèmes analogues se rencontrent chez M. von Hartmann, *Das Christentum des N. T.*, Sachsa, 1905; cf. Schweitzer, *Von Reimarus...*, p. 317-318; Weinel, *op. cit.*, p. 297-299, et dans l'anonyme pamphlet *Finsternisse : die Lehre Jesu in Lichte der Kritik*, Zurich, 1899. Sans aller aussi loin M. E. Havet témoigne à l'égard du Christ et de sa haute vertu un dédain et une incrédulité méprisante, dans son grand ouvrage : *Le christianisme et ses origines*, 4 vol., Paris, 1871-1884. Mais arrêtons là cette recension : les ouvrages que nous avons signalés ont si peu d'intérêt et de valeur qu'ils mériteraient plutôt d'être passés sous silence.

F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1901, spécialement t. I et II; L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme, dans ses attaques contre les évangiles et la vie de J.-C.*, Paris, 1910, *La guerre sans trêve à l'Evangile et à Jésus-Christ*, Paris, 1913; M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu, d'après les évangiles synoptiques*, Paris, 1910; Jakob Müller, *Der historische Jesu der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung*, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie* 1912, p. 425-464; 665-715; Albert Ehrhard, *Das Christusproblem der Gegenwart*, Mayence, 1914; A.M. Fairbairn, *The Place of Christ in modern Theology*, Londres, 10e édit., 1902, spécialement p. 191-297; William Sanday, *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1907, spécialement p. 35-200 ; A. S. Martin, *Christ in modern Thougt*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 867; Karl August von Hase, *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, 2e édit., Leipzig, 1891, spécialement p. 137-204; H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, 2e édit., Tubingue, 1907 ; A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tubingue, 1913 (2e édit., de l'ouvrage : *Von Reimarus zu Wrede*, 1906); Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung*, Tubingue, 1907; H.J. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, Tubingue, 1907. Cf. L. Cl. Fillion, *Ce que les rationalistes daignent nous laisser de la vie de Jésus*, *Revue du clergé français*, 1908, 1er juillet, 1er août, 15 septembre; L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, spécialement, col. 1361-1374.

3° *Le modernisme.* — Le modernisme est un rationalisme déguisé. On le retrouve sous les formules ondoyantes et hésitantes de MM. Loisy, J. Réville, Sabatier et de la plupart des « libéraux » allemands. Nous nous contenterons de rapporter ici les textes de l'encyclique *Pascendi* qui proposent la synthèse du modernisme touchant la personne du Christ et les propositions condamnées dans le décret *Lamentabili*.

1. *L'encyclique* PASCENDI. — *a*) *Les règles de la critique moderniste appliquées à la personne historique de Jésus.* — « Il ne faut pas croire que l'inconnaissable (qui est l'objet de la foi) s'offre à la foi, isolé et nu; il est au contraire relié étroitement à un phénomène qui, pour appartenir au domaine de la science et de l'histoire, ne laisse pas de le déborder par quelque endroit; ce sera un fait de la nature enveloppant quelque mystère; ce sera encore un homme, dont le caractère, les actes, les paroles paraissent déconcerter les communes lois de l'histoire. Or, voici ce qui arrive : l'*inconnaissable* dans sa liaison avec le phénomène, venant à amorcer la foi, celle-ci s'étend au phénomène lui-même et le pénètre en quelque sorte de sa propre vie. Deux conséquences en dérivent. Il se produit, en premier lieu, une espèce de *transfiguration* du phénomène, que la foi hausse au-dessus de lui-même et de sa vraie réalité, comme pour le mieux adapter, aussi qu'une matière, à la forme divine qu'elle veut lui donner. Il s'opère, en second lieu, une espèce de *défiguration* du phénomène, s'il est permis d'employer ce mot, en ce sens que la foi, l'ayant soustrait aux conditions de l'espace et du temps, en vient à lui attribuer des

choses qui, selon la réalité, ne lui conviennent point. Ce qui arrive surtout, quand il s'agit d'un phénomène du passé, et d'autant plus aisément que ce passé est plus lointain. De cette double opération les modernistes tirent deux lois qui, ajoutées à une troisième, déjà fournie par l'agnosticisme, forment comme les bases de leur critique historique. Un exemple éclaircira la chose, et Jésus-Christ va nous le fournir. Dans la personne du Christ, disent-ils, la science ni l'histoire ne trouvent autre chose qu'un homme. De son histoire donc, au nom de la première loi, basée sur l'agnosticisme, il faut effacer tout ce qui a caractère de divin. La personne historique du Christ a été *transfigurée* par la foi : il faut donc retrancher encore de son histoire, de par la seconde loi, tout ce qui l'élève au-dessus des conditions historiques. Enfin, la même personne du Christ a été *défigurée* par la foi : il faut donc, en vertu de la troisième loi, écarter en outre de son histoire les paroles, les actes, en un mot, tout ce qui ne répond point à son caractère, à sa condition, à son éducation, au lieu et au temps où il vécut ». *Condamnation du modernisme*, Tournai-Paris, 1907, I, Encyclique *Pascendi*, texte latin et français, p. 13-15.

b) Le savant et le croyant en face de Jésus-Christ. — « (L'objet) de la foi est justement ce que la science déclare lui être à elle-même *inconnaissable* :... la science est toute aux phénomènes, la foi n'a rien à y voir ; la foi est toute au divin, cela est au-dessus de la science... Entre la science et la foi, il n'y a point de conflit possible : qu'elles restent chacune chez elle, et elles ne pourront jamais se rencontrer, ni partant se contredire. — Que si l'on objecte à cela qu'il est certaines choses de la nature visible qui relèvent aussi de la foi, par exemple, la vie humaine de Jésus-Christ : ils le nieront. Il est bien vrai, diront-ils, que ces choses-là appartiennent par leur nature au monde des phénomènes ; mais, en tant qu'elles sont pénétrées de la vie de la foi, et que, en la manière qui a été dite, elles sont transfigurées et défigurées par la foi, sous cet aspect précis les voilà soustraites au monde sensible et transportées, en guise de matière, dans l'ordre divin. Ainsi, à la demande : si Jésus-Christ a fait de vrais miracles et de véritables prophéties, s'il est ressuscité et monté au ciel : non, répondra la science agnostique ; oui, répondra la foi. Où il faudra bien se garder pourtant de trouver une contradiction : la négation est du philosophe parlant à des philosophes, et qui n'envisage Jésus-Christ que selon la *réalité historique ;* l'affirmation est du croyant s'adressant à des croyants, et qui considère la vie de Jésus-Christ, comme *vécue à nouveau* par la foi et dans la foi ». *Id.*, p. 25-27... « Tout est pesé, tout est voulu chez (les modernistes), mais à la lumière de ce principe que la foi et la science sont l'une à l'autre étrangères... Écrivent-ils l'histoire ? nulle mention de la divinité de Jésus-Christ ; montent-ils dans la chaire sacrée ? ils la proclament hautement. » *Id.*, p. 29.

c) Les progrès de la foi dans l'intelligence du rôle de Jésus. — « (Les modernistes) posent ce principe général que, dans une religion vivante, il n'est rien qui ne soit variable, rien qui ne doive varier. D'où ils passent à ce que l'on peut regarder comme le point capital de leur système, savoir l'*évolution*. Des lois de l'évolution, dogme, Église, culte, livres saints, foi même, tout est tributaire... Commune à tous les hommes et obscure fut la forme primitive de la foi : parce que précisément elle prit naissance dans la nature même et dans la vie de l'homme. Ensuite, elle progressa et ce fut par évolution vitale, c'est-à-dire... par pénétration croissante du sentiment religieux dans la conscience... Pour expliquer ce progrès de la foi, il n'y a pas à recourir à d'autres causes qu'à celles-là mêmes qui lui donnèrent origine, si ce n'est qu'il faut y ajouter l'action de certains hommes extraordinaires, ceux que nous appelons prophètes, et dont le plus illustre a été Jésus-Christ. Ces personnages concourent au progrès de la foi, soit parce qu'ils offrent, dans leur vie et dans leurs discours, quelque chose de mystérieux dont la foi s'empare et qu'elle finit par attribuer à la divinité, soit parce qu'ils sont favorisés d'expériences originales, en harmonie avec les besoins des temps où ils vivent. » *Id.*, p. 45.

d) La formation du dogme de Jésus-Christ, Dieu et homme ? — « Le progrès du dogme est dû surtout aux obstacles que la foi sait surmonter, aux ennemis qu'elle doit vaincre, aux contradictions qu'elle doit écarter. Ajoutez-y un effort perpétuel pour pénétrer toujours plus profondément ses propres mystères. Ainsi est-il arrivé... que ce quelque chose de divin que la foi reconnaissait en Jésus-Christ, elle est allée l'élevant, l'élargissant peu à peu et par degrés, jusqu'à ce que de lui finalement elle a fait un Dieu. » *Id.*, p. 45-47.

e) Irréalité du Christ de la foi. — En vertu des principes exposés en premier lieu et que l'encyclique rappelle encore à propos du moderniste historien, *op. cit.*, p. 51, les modernistes « dénient au Christ de l'histoire *réelle* la divinité, comme à ses actes, tout caractère divin ; quant à l'homme, il n'a fait, ni dit que ce qu'ils lui permettent, eux-mêmes, en se reportant aux temps où il a vécu, de faire ou de dire. Or, de même que l'histoire reçoit de la philosophie ses conclusions toutes faites, ainsi de l'histoire, la critique. En effet, sur les données fournies par l'historien, la critique fait deux parts dans les documents. Ceux qui répondent à la triple élimination (cf. *supra*, col. 1382) vont à l'histoire de la foi ou à l'histoire *intérieure :* le résidu reste à l'histoire *réelle*. Car ils distinguent soigneusement cette double histoire ; et ce qui est à noter, c'est que l'histoire de la foi, ils l'opposent à l'histoire *réelle*, précisément en tant que réelle : d'où il suit que des deux Christs que nous avons mentionnés, l'un est réel, l'autre celui de la foi, n'a jamais existé dans la réalité ; l'un a vécu en un point du temps et de l'espace, l'autre n'a jamais vécu que dans les pieuses méditations du croyant. Tel par exemple le Christ que nous offre l'évangile de saint Jean ; cet évangile n'est d'un bout à l'autre qu'une pure contemplation. » *Id.*, p. 52-53.

On le voit : le modernisme n'est qu'un démarquage à peine déguisé du rationalisme allemand : naturalisme, agnosticisme, évolutionnisme, Christ idéal, illusion des générations chrétiennes, tout ce qu'avait inventé, contre la divinité de Jésus et le surnaturel de ses œuvres, les génies destructeurs de Strauss et de Baur, tout s'y retrouve sous des formules équivalentes.

2. *Les propositions christologiques du modernisme, condamnées par le décret* LAMENTABILI.

a) Sur les documents d'origine chrétienne relatifs à Jésus-Christ : prop. XIII-XVIII.

XIII. — Parabolas evangelicas ipsimet evangelistæ ac christiani secundæ et tertiæ generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus prædicationis Christi apud Judæos.	Ce sont les évangélistes eux-mêmes et les chrétiens de la seconde et de la troisième génération qui ont artificiellement élaboré les paraboles évangéliques, et qui ont ainsi rendu raison du peu de fruit de la prédication du Christ auprès des Juifs.
XIV. — In pluribus narrationibus non tam quæ vera sunt evangelistæ retulerunt, quam quæ lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.	En beaucoup de récits, les évangélistes ont rapporté non pas tant la réalité que ce qu'ils ont estimé, quoique faux, plus profitable à leurs lecteurs.
XV. — Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt ; in ipsis proinde	Les évangiles se sont enrichis d'additions et de corrections continuelles jusqu'à la fixation et à la constitution du canon ; par suite, il n'y

doctrinæ Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

subsiste de la doctrine du Christ que des vestiges ténus et incertains.

XVI. — Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in ejus evangelio contenti, sunt meditationes theologicæ circa mysterium salutis historica veritate destitutæ.

Les récits de Jean ne sont pas proprement de l'histoire mais une contemplation mystique de l'Évangile; les discours contenus dans son évangile sont des méditations théologiques dénuées de vérité historique sur le mystère du salut.

XVII. — Quartum evangelium miracula exaggeravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi incarnati.

Le quatrième évangile a exagéré les miracles non seulement afin de les faire paraître plus extraordinaires, mais encore pour les rendre plus aptes à signifier l'œuvre et la gloire du Verbe incarné.

XVIII. — Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo; re tamen vera non est nisi eximius testis vitæ christianæ, seu vitæ Christi in Ecclesia, exeunte primo sæculo.

Jean revendique, il est vrai, pour lui-même, le caractère de témoin du Christ; il n'est cependant en réalité qu'un témoin de la vie du Christ dans l'Église, à la fin du premier siècle.

b) Christologie moderniste, prop. XXVII-XXXV.

XXVII. — Divinitas Jesu Christi ex evangeliis non probatur; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiæ deduxit.

La divinité de Jésus-Christ ne se prouve pas par les évangiles; mais c'est un dogme que la conscience chrétienne a déduit de la notion du Messie.

XXVIII. — Jesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque ejus miracula ea spectabant, ut id demonstraret.

Pendant qu'il exerçait son ministère, Jésus n'avait pas en vue dans ses discours d'enseigner qu'il était lui-même le Messie, et ses miracles ne tendaient pas à le démontrer.

XXIX. — Concedere licet Christum quem exhibet historia multo inferiorem esse Christo qui est objectum fidei.

On peut accorder que le Christ que l'histoire présente est bien inférieur au Christ qui est l'objet de la foi.

XXX. — In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* æquivalet tantum nomini *Messias*, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

Le nom de *Fils de Dieu*, dans tous les textes évangéliques, équivaut seulement au nom de *Messie*; il ne signifie point du tout que le Christ soit le vrai et naturel Fils de Dieu.

XXXI. — Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Joannes et Concilia Nicænum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.

La doctrine christologique de Paul, de Jean et des conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus a enseignée, mais celle que la conscience chrétienne a conçu au sujet de Jésus.

XXXII. — Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.

Le sens naturel des textes évangéliques est inconciliable avec l'enseignement de nos théologiens touchant la conscience de Jésus et sa science infaillible.

XXXV. — Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicæ.

Le Christ n'a pas eu toujours conscience de sa dignité messianique.

Nous avons laissé de côté les prop. XXXIII-XXXIV, que complète la proposition LII : on les étudiera à propos de la science du Christ et, en ce qui concerne la pensée de Jésus relative à l'Église telle qu'elle a subsisté au cours des siècles et subsiste encore, on y a fait une allusion suffisante à ÉGLISE, t. IV, col. 2113. On y retrouve, la thèse moderniste du « Christ historique opposé aux Christ de la foi, auquel se superpose le Christ de la théologie », thèse esquissée dans les propositions XXXI-XXXII. On complète à par la proposition LX ainsi conçue :

LX. — Doctrina christiana in suis exordiis fuit judaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum johannica, demum hellenica et universalis.

La doctrine chrétienne fut en ses origines judaïque, mais elle est devenue, par évolutions successives, d'abord paulinienne, puis johannique, enfin hellénique et universelle.

Si l'on essaye de synthétiser cette doctrine moderniste on aboutit aux résultats suivants.

a) Le Christ historique. — Jésus de Nazareth « ne parlait pas en vue d'enseigner qu'il était le Messie et ses miracles ne tendaient pas à le prouver » (XXVIII). Sa science, comme celle des autres hommes, était limitée (XXXIV), et il a enseigné l'erreur au sujet de la proximité de la parousie (XXXIII). Il n'a même pas eu conscience, dès le début, de sa dignité messianique (XXXV), et n'a pas pu avoir l'intention d'instituer formellement et immédiatement l'Église (LII).

b) Le Christ de la foi. — Sa divinité ne peut être prouvée; elle est un dogme déduit par la conscience chrétienne de la notion de Messie (XXVII). C'est par voie d'évolution que le dogme du Christ s'est développé car Fils de Dieu équivaut, dans l'Évangile, à Messie et rien de plus (XXX). Le Christ de la foi est donc bien supérieur à celui de l'histoire (XXIX). La grande preuve apologétique de la divinité du Christ, sa résurrection, échappe elle-même à l'histoire : elle est un fait d'ordre surnaturel que la conscience chrétienne a tiré insensiblement des autres faits de la vie de Jésus (XXXVI).

c) Le Christ de la théologie — La théologie identifie le Christ historique et celui de la foi; mais c'est à tort; car elle doit, pour établir cette identité, forcer le sens des textes qui, entendu au sens naturel, est inconciliable avec ce que la théologie enseigne touchant la conscience et la science infaillible du Christ (XXXII). La théologie a construit successivement et par étapes, un Christ, bien différent du Christ historique, d'abord avec Paul, puis avec Jean, enfin avec les conciles (XXXI), qui ont adapté au problème du Christ les données de la philosophie hellénique (LX).

Ce bref résumé du système moderniste justifierait à lui seul le plan de cet article et la méthode qu'on y a suivie pour démontrer que la théologie de Jésus-Christ succède logiquement au dogme pour le compléter, et que le dogme de Jésus-Christ a ses racines profondes dans les textes sacrés, johanniques, pauliniens et synoptiques, dont l'enseignement plus parfait et plus explicite dans les écrits d'inspiration plus récente, est cependant, de tous points, substantiellement identique.

Voir les ouvrages de M. Lepin, précédemment cités, notamment *Christologie*, Paris, 1907, commentaire des prop. XXVII-XXXVIII du décret *Lamentabili*; V. Rose, *Étude sur les évangiles*, 4e édit., Paris, 1905; J. Mailhet, *Jésus, Fils de Dieu, d'après les évangiles*, Paris, 1906. On consultera aussi du P. de Grandmaison les art. *Jésus-Christ* et *Modernisme* dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, n. 154-159; t. III, col. 603-606, et la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1904, p. 545 sq.

IV. LA CONSCIENCE MESSIANIQUE DE JÉSUS. — Pour la critique contemporaine, cette question est intimement unie à la question de la divinité de Jésus-Christ. Dès lors qu'on en vient à nier la divinité du Sauveur, la question de sa « messianité » se pose immédiatement. Un Messie authentique, véritablement envoyé de Dieu pour lui servir de représentant auprès des hommes et établir le royaume de Dieu sur terre représente une manifestation surnaturelle aussi difficile à accepter pour le critique que la manifestation du propre Fils de Dieu. Et pourtant Jésus s'est proclamé le Messie, tout comme il s'est dit le Fils de Dieu. Si l'on peut discuter sur le sens du mot Fils de Dieu qui, pour les rationalistes, n'a pas et ne peut pas avoir le sens propre et précis que la théologie catholique, d'accord avec la signification obvie des textes, lui attribue, le sens du mot « Messie » est clair. A l'époque où

parut Jésus, les prophéties de l'Ancien Testament l'avait très nettement déterminé. Les critiques rationalistes et libéraux ne peuvent donc éviter le problème de la messianité de Jésus. Si Jésus s'est donné pour le Messie, l'envoyé de Dieu promis et annoncé, d'où lui vient la conviction, la conscience de sa messianité? Et puisqu'on repousse *a priori* le caractère réel de cette messianité surnaturelle, le problème devient au plus haut point déconcertant pour la critique incroyante.

1° *La thèse catholique.* — Il est nécessaire, afin de poser un terme certain de comparaison, de la rappeler en quelques mots, en la déduisant des vérités rappelées au cours de cet article. L'union hypostatique réclame, sinon comme absolument indispensable, du moins comme moralement nécessaire, en l'humanité du Christ la connaissance parfaite de son rapport avec Dieu — conscience filiale — et, de sa mission vis-à-vis des hommes — conscience messianique. — Aussi faut-il admettre que dès le début de son existence, Jésus a perçu nettement, en son âme humaine, et son union substantielle avec la divinité, et sa destinée de Messie et de rédempteur des hommes. Si donc, il y a eu progrès dans la conscience filiale et dans la conscience messianique de Jésus, ce ne peut être que du côté expérimental et inférieur de la connaissance. L'existence en Jésus d'une science proprement humaine et acquise, subordonnée à la science bienheureuse et infuse, mais gardant son exercice naturel, permet de supposer que, à mesure qu'il a grandi en âge, que ses organes se sont développés, que ses réflexions sont devenues plus profondes et plus étendues, voir col. 1144 sq., Jésus a pris une conscience humaine plus parfaite, plus complète, de l'union transcendante qu'il avait avec Dieu et de la mission unique qu'il devait remplir près des hommes. C'est dans ce sens seulement que *peut-être* on pourrait dire que des événements comme le baptême, la tentation au désert, la persécution des pharisiens, ont influé sur la conscience du Sauveur relativement à sa mission messianique, ses souffrances futures, et la nature même de sa mission rédemptrice. *Peut-être*, dis-je, car il n'apparaît point, dans les textes sacrés, que ces événements avaient eu, en réalité, une influence quelconque sur la conscience filiale et messianique de Jésus. Le baptême, par exemple, nous est apparu dans les textes sacrés comme la consécration officielle de la mission messianique de Jésus, voir col. 1183, mais rien de plus. Au contraire « l'existence, en l'humanité sainte de Jésus, d'une conscience supérieure très parfaite, indépendante de ses connaissances acquises, est incontestable au point de vue de la critique évangélique, comme au point de vue de la théologie. C'est un fait que l'Évangile le montre longtemps à l'avance, et sans qu'on puisse attribuer à cette connaissance une origine humaine, conscient de l'époque précise et des circonstances exactes de sa mise à mort, voir col. 1203. C'est encore un fait que, dès le début de son ministère, le Christ se présente avec pleine conscience de sa dignité messianique et du caractère spirituel de sa mission. Enfin, le Sauveur nous apparaît surnaturellement éclairé, dès l'âge de douze ans, sur sa filiation et sa vocation divines; voir col. 1182. N'est-on pas dès lors logiquement amené à donner créance à l'auteur de l'Épître aux Hébreux, lorsqu'il nous représente le Christ, dès son entrée en ce monde, s'offrant corps et âme à son Père (Heb., x, 5-9), pour remplacer les hosties anciennes et racheter les hommes ? » M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 421-422.

Ajoutons que la révélation progressive que l'on constate dans l'Évangile, relativement à la messianité elle-même de Jésus, voir col. 1186 sq., n'est pas un indice d'un progrès intérieur dans la conscience que Jésus avait de cette messianité. Le progrès extérieur s'explique, nous l'avons constaté, par de tout autres raisons.

2° *Les hypothèses rationalistes.* — 1. *La messianité simulée.* — Cette solution est celle des critiques ultra-radicaux. Elle affecte deux formes, que nous avons déjà rencontrées dans l'exposé précédent des théories rationalistes concernant la personnalité divine de Jésus. — *a*) Les uns se contentent d'affirmer que Jésus n'a jamais cru qu'il était le Messie. La messianité de Jésus dérive de la croyance vraie ou simulée de ses disciples à la résurrection : ce sont en réalité les premiers chrétiens qui lui ont décerné le titre de Messie. Nous avons rencontré déjà cette thèse, qui est au fond de la distinction entre le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire. On la trouve toutefois directement exposée par Colani, *Jésus et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 2e édit., 1864; par M. Vernes, qui renchérit encore, en affirmant « qu'il n'est point sûr que Jésus ait cru à la venue d'un Messie personnel », *Histoire des idées messianiques, depuis Alexandre le Grand jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874, p. 174. C'est, plus récemment encore, la thèse défendue par Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905; J. Martineau, *Seat of authority in Religion*, Londres, 1890; Volkmar, *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit*, Zurich, 1882, p. 194; W. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, Gœttingue, 1901, p. 221, 222; 226-227; E. Havet, *Le christianisme et ses origines*, Paris, 1881, t. IV, p. 15-16, 75; R. Steck, dans les *Protestantische Monatschriften*, 1903, p. 91; P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, 3e édit., p. 32, etc. — Cette thèse est tellement outrée, si visiblement fausse, que la plupart des théologiens libéraux l'ont répudiée. On ne peut réussir à la démontrer « qu'en appliquant aux textes évangéliques une critique par trop subjective. » A. Sabatier, art. *Jésus-Christ*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. VII. « Le baptême, l'histoire de la tentation, la confession de Pierre..., les prophéties relatives à la passion et à la résurrection, la demande des fils de Zébédée, l'entrée messianique (à Jérusalem), la parole des vignerons perfides, le procès devant le sanhédrin et devant Pilate, l'écriteau sur lequel était marqué le motif de la mort, tout cela, avec beaucoup d'autres détails encore, devrait être éliminé de la vie de Jésus, si l'on prétend qu'il n'avait pas la conscience d'être le Messie. » O. Holtzmann, *Das Messiasbewustein Jesu und seine neueste Bestreitung*, Giessen, 1902, p. 11-12.

b) Les autres vont plus loin encore, et supposent que Jésus, sans se regarder comme le Christ, aurait cependant, sous la pression des circonstances, laissé faire ses adhérents qui croyaient voir en lui le Messie attendu. Il se serait accommodé au rôle de Messie. Voir plus haut la théorie de Reimarus, de Bahrdt, etc. Mais cette hypothèse se heurte au caractère noble et loyal du Sauveur, si opposé à tout ce qui peut paraître mensonge ou duplicité. Aussi cette hypothèse, fausse historiquement, touche, au point de vue moral, à l'absurde autant qu'au sacrilège.

2. *La messianité illusoire.* — Jésus sans doute n'était pas plus Messie qu'il n'était Fils de Dieu; mais il s'est fait, très sincèrement d'ailleurs, illusion à lui-même : sous la poussée d'une évolution lente et progressive qui s'est produite en ses pensées en raison du milieu où il vécut, des idées courantes à son époque, de son tempérament personnel, il a fini par acquérir la conviction qu'il était le Messie, Fils de Dieu. C'est l'hypothèse que Renan a mise en relief avec tout le talent littéraire qu'on lui sait, et avec l'apparence de critique dont il a su entourer sa *Vie de Jésus*. Le point de départ de tout le travail psychologique accompli

en Jésus aurait été la conviction profonde de son union intime avec Dieu : cette pensée était en Jésus si profonde et si intime qu'elle tenait aux racines mêmes de son être. C'est de cette conscience « filiale », qu'est sortie la conscience « messianique ».Convaincu qu'il était le fils de Dieu, Jésus voulut faire participer tous les hommes à sa filiation divine ; « s'élevant hardiment au-dessus des préjugés de sa nation, il établira l'universelle paternité de Dieu... Il fonde la consolation suprême, le recours au Père que chacun a dans le ciel, le vrai royaume de Dieu que chacun porte en son cœur. Le nom de « royaume de Dieu » ou de « royaume du ciel » fut le terme favori de Jésus pour exprimer la révolution qu'il inaugurerait dans le monde. » *Vie de Jésus*, 13ᵉ édit., 1867, p. 81. C'est parce qu'il est « obsédé » de cette « idée impérieuse » que Jésus « marchera désormais avec une sorte d'impassibilité fatale dans la voie que lui avaient tracée son étonnant génie et les circonstances extraordinaires où il vivait. » *Id.*, p. 134. Il annonçait le royaume de Dieu, et c'était lui, Jésus, ce « Fils de l'homme » que Daniel en sa vision avait aperçu comme l'appariteur divin de la dernière et suprême révélation. « En s'appliquant à lui-même ce terme de « Fils de l'homme », Jésus proclamait sa messianité et l'affirmation de la prochaine catastrophe où il devait figurer en juge, revêtu des pleins pouvoirs que lui aurait conféré l'Ancien des jours. » *Id.*, p. 136. On voit par là, le sens de la thèse de Renan et la psychologie qu'il attribue au Christ. Un processus analogue se retrouve chez O. Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 2ᵉ édit., 1906, d'après lequel Jésus aurait commencé par se croire le prophète du royaume, puis aurait été amené à se croire le Messie.

Une telle illusion en Jésus est inconcevable : elle en fait une sorte d'halluciné et de dément partiel. Car enfin les affirmations de Jésus sont nettes il proteste, devant le grand prêtre, qu'il est le Messie, Fils de Dieu, qui reviendra à la fin des temps sur les nuées du ciel, escorté des saints anges, présider les assises solennelles du genre humain et prononcer sur les bons comme sur les méchants la sentence du jugement final. Ou bien il est vraiment le Messie, ou bien c'est un fou. Les procédés par lesquels Renan tente d'esquiver les assertions des textes sacrés n'infirment en rien cette conclusion qu'il ne peut éviter. D'ailleurs rien ne sert de faire de Jésus, au lieu d'un fou, un simple halluciné, un auto-suggestionné : folie ou simple exaltation d'halluciné, sont également en contradiction avec la physionomie morale que nous tracent de Jésus les évangiles, physionomie faite de sincérité, de loyauté, d'humilité, avec sa physionomie intellectuelle, où resplendit une profondeur et une lucidité de l'intelligence, une droiture de sens et une élévation d'esprit incomparables, avec les habitudes de sagesse, de pondération, de mesure qui apparaissent dans toutes les démarches et dans toute la conduite du Sauveur. Comment accorder l'« hallucination » de Jésus avec l'influence qu'il a exercée sur la première génération chrétienne et qu'il exerce encore, en général, sur l'Église et l'avenir du monde ? Renan lui-même est obligé de faire des aveux significatifs touchant l'influence du Christ sur le genre humain. Il faut donc conclure que l'hypothèse émise par Renan est radicalement inconciliable avec les caractères les plus certains de la personne de Jésus et les plus incontestables réalités de son histoire. Voir, pour plus de développement, M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 154-169.

3. *La messianité, fondée en réalité, mais progressivement consciente.* — Rationalistes et libéraux reconnaissent assez volontiers le tempérament équilibré, le sens élevé et perspicace, la vertu incontestable de Jésus pour proclamer inadmissible la thèse de la messianité illusoire. Jésus était vraiment un homme extraordinaire, et ses qualités mêmes lui conféraient pour ainsi dire une véritable mission parmi les hommes. C'est pourquoi il pouvait s'appeler en toute vérité, le Messie, le Fils de Dieu, tout en gardant une profonde humilité devant Dieu. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 82 ; *Das Christentum und die Geschichte*, 5ᵉ édit., Tubingue, 1904, p. 10 ; Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, p. 25 ; Bruce, art. *Jesus* dans l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne, § 33, col. 2454 ; O. Holtzmann, *Das Leben Jesu*, p. 106, etc. — M. Stapfer pose nettement le problème au point de vue rationaliste : « Jésus s'est dit le Messie. Cela est prouvé, cela est certain. Comment en est-il arrivé là ? Y a-t-il eu folie, oui ou non ? Telle est, semble-t-il, la seule alternative qui se pose désormais entre les croyants et les non croyants. » *Jésus-Christ avant son ministère*, 2ᵉ édit., 1896, p. XI. Et M. Stapfer ne peut admettre la thèse de l'illusion, si contraire à la possession pleine que Jésus a de lui-même et à sa clairvoyance. *Id.*, p. 207.

Mais si la messianité de Jésus doit être fondée en réalité, que sera cette réalité ? Pour qui nie la divinité du Sauveur, révoque en doute son rôle surnaturel parmi les hommes, que sera donc le Messie ? Comment justifiera-t-on la conscience que Jésus a de sa messianité ? Quel sera le point de départ, dans la vie de Jésus, de cette conscience messianique ? A-t-elle eu sa préparation dans la conscience filiale ? Faut-il la faire remonter à l'origine même de la vie de Jésus ? Autant de questions auxquelles se heurte l'hypothèse d'une conscience messianique purement humaine, telle que la conçoivent les rationalistes et dont les solutions, apportées en dehors des lumières de la foi, ne peuvent être qu'hésitantes, contradictoires et fausses. Nous allons donner un bref aperçu des réponses proposées :

a) Strauss, comme Renan, fait dériver la conscience messianique de Jésus de sa conscience filiale : « Le sentiment intime qu'il a Dieu pour père et qu'il est avec lui dans une communication intérieure d'esprit et de cœur est le germe le plus naturel d'où, plus tard et avec plus de développement devait sortir en Jésus la conscience de sa position messianique. » *Vie de Jésus*, tr. Littré, p. 403. L'origine de cette conscience ne peut être déterminée avec précision : déjà dans son développement « le récit de la première visite de Jésus au temple s'encadre merveilleusement ». Le baptême de Jean n'a été que l'onction que Jésus, en sa qualité de Messie, devait recevoir pour être introduit de cette façon au milieu de son peuple. *Nouvelle vie de Jésus*, tr. Nefftzer et Dollfus, t. I, p. 261. — M. Stapfer admet, lui aussi, que « c'est le développement intime de sa conscience morale qui a amené Jésus à se déclarer le sauveur du monde ». Le passage de la conscience filiale à la conscience messianique dut se faire par une évolution lente et progressive. Jusqu'au baptême de Jean, il n'y a encore qu'un pressentiment de plus en plus précis ; mais c'est au baptême que la crise se dénoue et que, dans une révélation intérieure, Jésus entend la voix de Dieu qui lui dit clairement : « Tu es mon Fils bien-aimé. » A partir de ce moment sa conviction est inébranlable. Mais une deuxième question se pose à Jésus : quelle œuvre va-t-il accomplir ? La tentation au désert est le symbole de cette question nouvelle. Jésus triomphera de la tentation, c'est-à-dire des idées fausses, des notions erronées de ses contemporains relativement au Messie, de tout ce qu'il avait lui-même cru et attendu avec le peuple tout entier. Il comprend que son royaume doit être spirituel. Mais ce n'est pas tout. Messie spirituel et moral, il lui faut encore être un Messie souffrant et [illegible] peut [illegible] Ce fut [illegible] des

pharisiens qui l'amena à prendre conscience de cette douloureuse destinée. Cf. *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 89-92; 152-153; 162-176; *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 222-223. — Cette dernière épuration dans la conscience messianique de Jésus, précédée de la « rupture de Jésus avec tout ce qu'il y a de fantastique et de dangereux, au point de vue politique, dans le concept du Messie, rupture figurée par l'histoire de la tentation, » c'est encore le développement progressif qu'admet, dans la conscience messianique de Jésus, M. P. Wernle, *Die Anfänge unserer Religion*, p. 29-31. — M. H. Monnier reconnaît également que la conscience filiale de Jésus remonte certainement plus haut que sa conscience messianique. L'épisode de Jésus au milieu des docteurs du temple témoigne qu' « il se sent fils de la façon la plus immédiate; mais il n'a pas encore conscience d'être Messie ». *La mission historique de Jésus*, Paris, 1906, p. 29. — M. Wendt fait également dériver la conscience messianique de la conscience filiale. Mais il trouve l'origine de cette conscience d'une filialité divine dans l'étude des Écritures, où Jésus apprit à connaître Dieu comme Père, dirigé en cela par la piété de ses parents et surtout « par le pouvoir spirituel particulier dont il se sentait miraculeusement investi par Dieu..., et par la vive impulsion intérieure qui le contraignait à une obéissance d'enfant envers la divine volonté. » *Die Lehre Jesu*, 2e édit., p. 93. Il est impossible d'ailleurs d'assigner un commencement précis à cette conscience filiale, qui sans doute a grandi et s'est élargie graduellement en Jésus, mais a toujours existé en lui: en tout cas c'est au baptême que Jésus reçut la révélation qui éveilla en lui la conscience messianique. *Id.*, p. 93-98. — M. Bernard Weiss admet, lui aussi que la conscience messianique a pour origine la conscience filiale antérieure; il professe pleinement le développement progressif de cette conscience; mais elle existait déjà, affirme-t-il, et dans sa plénitude au moment de la rencontre de Jésus avec le Précurseur. Le baptême ne fut que « le signe par lequel le Père lui signifiait que le moment était venu d'entrer dans la carrière messianique ». — C'est également, à peu de choses près, l'opinion de M. Harnack : « Jamais, dit-il, nous ne pénétrerons les phases intérieures que Jésus a traversées pour passer de la certitude qu'il était le Fils de Dieu à celle qu'il était le Messie annoncé... La plus ancienne tradition avait acquis la conviction, par une expérience intérieure que Jésus, à son baptême, savait qu'il était le Messie. Nous ne pouvons contrôler cette croyance et nous ne sommes pas davantage en état de la nier, il est très vraisemblable qu'au début de sa vie publique, son opinion était fixée en lui... Le récit (de la tentation) suppose qu'il se regardait déjà comme le Fils de Dieu, comme celui à qui était confiée la mission d'accomplir ce que Dieu avait promis à son peuple... » *L'essence du christianisme* p. 138.

On le voit par ces rapides aperçus : parmi les théologiens libéraux qui admettent en Jésus le développement progressif d'une conscience messianique issue de sa conscience filiale, beaucoup précisent que la conscience messianique daterait du baptême et de la révélation, purement subjective d'ailleurs, qui accompagna cet acte. C'est l'opinion de plusieurs parmi les auteurs déjà cités, et de O. Holtzmann, *Leben Jesu*, 1901, p. 106-107; cf. *War Jesus Ekstatiker*, p. 35-36; de Th. Keim, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, p. 33; de Bousset, *Jesus*, p. 85 ; de von Soden, *Die wichtigsten Fragen in Lehre Jesu*, 2e édit., p. 73-74; 99-100. D'autres, en plus petit nombre, reculent plus ou moins l'époque à laquelle Jésus eut entièrement conscience de posséder la dignité messianique. Cf. Guignebert, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, Paris, 1907, p. 173; *Jesus wer er geschichtlich war*, p. 78; P.-W. Schmidt, *Das Leben Jesu ausgelegt*, p. 165-166; A. Réville, *Jésus de Nazareth*, p. 188-190, 201, etc. Sur ce point, J. Weiss a une théorie à part : pendant sa vie publique Jésus aurait seulement supposé qu'il était destiné à devenir plus tard le Messie, lorsque sa gloire éclaterait au grand jour, mais non qu'il l'était déjà.

Sur l'évolution que M. Stapfer marque de la conscience messianique de Jésus, au moment de la tentation au désert, et relativement au rôle spirituel du Messie, les critiques allemands, tout en admettant que la tentation a contribué, pour une certaine part, à former les idées du Sauveur concernant sa mission, n'osent cependant pas parler de rupture avec les conceptions erronées du milieu juif, que Jésus aurait partagées.Ce contre quoi Jésus se défend et lutte, ce sont bien plutôt des idées ou des images qui lui sont demeurées étrangères. B. Weiss, *op. cit.*, p. 315-316; cf. Wendt, *op. cit.*, p. 98-102. O. Holtzmann affirme simplement, à l'occasion de la tentation, une plus grande « pression » des réflexions du Christ relativement à son rôle. *Op. cit.*, p. 107 note, 111-118. Harnack déclare plus simplement encore que le récit de la tentation suppose que Jésus se regarde déjà « comme le Fils de Dieu, comme celui à qui était confiée la mission d'accomplir ce que Dieu avait promis à son peuple. » *Op. cit.*, p. 138.

Ils se montrent plus réservés encore à retracer la prétendue évolution qui se serait produite dans les idées du Sauveur, au sujet de sa destinée souffrante et de sa mort. Leurs hypothèses se font plus circonspectes. H. Wendt suppose que Jésus a été, dès l'abord, convaincu, qu'il faudrait donner sa vie pour le royaume: mais il aurait appris des circonstances, au fur et à mesure des événements, quand et de quelle manière devait s'accomplir son sacrifice. *Die Lehre Jesu*, p. 489-491. Voir un avis analogue chez B. Weiss, *Das Leben Jesu*, t. II, p. 259-262 et, avec plus d'hésitation encore, chez O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 139. Harnack est nettement hostile à l'hypothèse d'une vie de Jésus « passée au milieu de contrastes intérieurs, encore que les émotions, les tentations, les doutes ne lui aient pas manqué. » *Op. cit.*, p. 36.

b) La thèse de M. Loisy est presque complètement calquée sur celle des théologiens libéraux d'Allemagne, malgré certaines assertions qui semblent y apporter une note contradictoire. M. Loisy a paru approuver, au nom de la critique, l'hypothèse de la dérivation de la conscience messianique par rapport à la conscience filiale. « On pourrait dire, écrit-il, que Jésus, dans l'humble maison de Nazareth, avait grandi en fils de Dieu, par la piété, par l'épanouissement de son âme pure sous le regard du Père céleste, sans que la préoccupation du grand rôle que le Fils de Dieu, le Messie devait jouer dans le monde, entrât d'abord dans le commerce intime de cette âme avec Dieu; cette préoccupation se serait fait jour plus tard, soit par la seule influence du messianisme commun, soit par le contre-coup de la prédication de Jean annonçant l'avènement prochain du royaume de Dieu; quoi qu'il en soit la rencontre avec Jean est une circonstance tout à fait appropriée à la révélation divine; c'est là, auprès du prophète qui se donnait lui-même comme le précurseur du Messie ou tout au moins comme le héraut du royaume céleste, que Jésus, déjà fils de Dieu par la conscience intime de son union avec le Père céleste, eut l'intuition suprême de sa mission providentielle et qu'il se sentit le Fils de Dieu, le Messie promis à Israël. » *Les évangiles synoptiques*, t. I, p. 408.

De plus, tout en se prononçant contre les exégètes qui prétendent dater du baptême la conscience messianique de Jésus, *Revue d'histoire et de littérature reli-*

gieuses, 1903, p. 301. M. Loisy estime que c'est à ce moment-là seulement que le Sauveur arriva à la plénitude de cette conscience : la circonstance du baptême « peut avoir eu une influence décisive sur le développement de sa conscience messianique ». *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1904, p. 91. Il rejette d'ailleurs la réalité objective de la vision céleste « qui a été conçue d'abord comme le sacre du Messie », et dont le récit « est déjà une interprétation théologique et apologétique du fait qui a pu se passer ». *Id.*, *ibid.*

En troisième lieu, M. Loisy laisse entendre que, si le Sauveur a eu pleinement conscience de sa qualité de Messie, dès le début de sa vie publique, cependant la forme spéciale de son rôle messianique ne s'est précisée dans sa pensée qu'au cours de son ministère : « La lecture des synoptiques laisse entrevoir que Jésus ne s'est pas d'abord présenté ouvertement comme le Messie et qu'il ne s'est même pas déclaré tel à ses disciples : il a laissé leur foi se former lentement. On dirait même que la conscience qu'il a eue de sa mission s'est développée en lui et que sa conduite à l'égard de la foule et de son entourage a été en rapport avec le progrès intérieur de sa pensée et de ses desseins. » *Le quatrième évangile*, p. 252. « Avant la confession de Pierre, Jésus a eu, certes, conscience de sa vocation messianique ; mais la forme spéciale de son rôle s'est précisée en ce temps-là. » *Id.*, p. 69. Enfin M. Loisy semble admettre que le Sauveur a pris, au cours de son ministère, et sous l'influence des événements, conscience de sa destinée souffrante : « il obéit [alors] à la loi de sa destinée ». *Autour d'un petit livre.* Aussi le critique doit-il éliminer les textes qui accusent de bonne heure, en Jésus, la prescience de sa mort. Cf. Lepin, *op. cit.*, p. 152-189.

c) Un aspect très particulier de la conscience messianique du Christ a été relevé par certains théologiens et critiques libéraux : c'est l'aspect « eschatologique ». Jésus, conscient de sa messianité, aurait partagé l'illusion de ses contemporains touchant les catastrophes prochaines, prélude du second avènement messianique. De là les « prophéties » de Jésus touchant la consommation des choses, Matth., x, 21-24 ; xvi, 26-28, cf. Marc., viii, 38-42, Luc., ix, 26-28 ; Matth., xxvi, 63-65, cf. Marc., xiv, 61-63 et Luc., xxii, 66-71 ; et surtout Matth., xxiv, 1-43, cf. Marc., xiii et Luc., xxi, 5-7. En donnant à cette annonce d'un retour qu'on pourrait croire prochain une place qu'elle n'a certainement, ni dans les récits de l'évangile, ni dans la pensée de Notre-Seigneur, certains critiques sont parvenus à élaborer une interprétation toute nouvelle des origines chrétiennes. L'Église n'aurait dû son existence, qu'à l'attente frustrée des premiers chrétiens : faute du retour du Messie, on aurait dû fonder le groupement religieux. Esquissée il y a plus d'un demi-siècle par T. Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864 ; G. Volkmar, *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit...*, Zurich, 1884 ; W. Weiffenbach, *Die Wiederkunftsgedanke Jesu*, Leipzig, 1873, cette thèse a été mise en relief par W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1888, et surtout J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1892. Cf. A. Schweitzer, *Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tubingue, 1901 et surtout *Von Reimarus zu Wrede*, Tubingue, 1906, c. xv, xvi, xix. En France, les ouvrages de M. Loisy ont grandement contribué à répandre cette doctrine ; les commentaires sur les synoptiques, publiés par cet auteur, sont un écho fidèle et amplifié de l'ouvrage de J. Weiss. L'élément eschatologique obtient « une part prépondérante » dans la conscience et l'enseignement du Christ, et l'Évangile n'est plus qu'« un enseignement essentiellement eschatologique, enthousiaste et mystique. » *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910, p. 144 ; 190.

3° *Critique de ces hypothèses.* — Nous laisserons de côté l'aspect eschatologique (comme nous l'avons fait déjà au cours de l'exposé théologique, la matière devant être traitée ailleurs, voir SCIENCE DU CHRIST), et nous nous attacherons simplement à marquer les points par où pèchent toutes les hypothèses rationalistes touchant la « conscience messianique du Christ ». Nous ne ferons, dans ce bref exposé, que résumer l'excellente mise au point de M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 190-217.

1. « Tout d'abord, les déclarations de Jésus, telles qu'elles se rencontrent dans les Évangiles, ne paraissent présenter aucune trace d'une *évolution* qui se serait produite dans les idées du Sauveur, soit touchant sa qualité de Messie, soit concernant la destinée qui l'attendait comme Messie ».

Dans la dernière année du ministère de Jésus, on ne constate aucune évolution dans sa pensée ; ses déclarations sont parfaitement uniformes. Dans les deux années antérieures, il est vrai, Jésus observe une discrétion, étonnante au premier abord ; discrétion qui impressionne certains critiques, au point qu'ils y découvrent un véritable « secret messianique ». Cf. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*. Mais à sa réserve toute « économique » nous avons trouvé des motifs tout autres qu'une ignorance dans son esprit ou une incertitude dans ses pensées. Voir col. 1172 sq. Dès le début de son ministère, Jésus avait donc une pleine conscience de sa dignité et de son rôle messianiques. Mais quelle idée se faisait-il de ce rôle ? Sa « conscience » a-t-elle été modifiée sous la pression des circonstances ? La « tentation » est-elle le symbole de cette lutte intérieure que M. Stapfer pense découvrir dans l'âme de Jésus contre les préjugés de son éducation touchant la royauté temporelle du Messie ? Mais tout d'abord, l'hypothèse d'une lutte intérieure dans l'âme de Jésus est une pure fantaisie. La tentation est décrite comme purement extérieure au Christ et son âme n'en est nullement troublée. Voir col. 1146. Wendt et B. Weiss le reconnaissent explicitement. Aucune ambition humaine ne tortura le cœur de Jésus. Cf. W. Sanday, art. *Jésus-Christ*, dans le *Dictionary of the Bible*, de Hastings, p. 612. D'ailleurs l'hypothèse de Stapfer est en contradiction avec tout ce qui nous est rapporté de la prédication et du ministère de Jean-Baptiste, antérieurement à la tentation et au baptême. Le Messie annoncé n'est nullement un roi temporel : « c'est avant tout le Messie, juge du monde ». O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 94. C'est aussi tout à fait gratuitement qu'on rapporte à l'hostilité des pharisiens pour Jésus le sentiment que le Sauveur aurait eu de sa passion et de sa mort. Si Jésus ne parle de son supplice futur et des circonstances qui l'entoureront, qu'à partir de la confession de saint Pierre, c'est que les apôtres n'étaient pas encore suffisamment préparés à cette perspective ; il fallait que leur foi fût affermie. Il y a d'ailleurs, même dans cette dernière période de la vie de Jésus, une gradation croissante dans la révélation de la passion future. Au début du ministère, Marc., ii, 20, et parall., simple annonce de la disparition violente ; à Césarée de Philippe et en Galilée, annonce plus détaillée de la réprobation par les autorités religieuses, de la mise à mort et de la résurrection au troisième jour ; au terme du suprême voyage, prédiction très circonstanciée de la passion jusque dans ses détails. Tout cela est voulu par Jésus et proportionné à la foi des apôtres : tout cela indiquerait plutôt en la conscience du Sauveur une pleine connaissance de l'avenir, avec la volonté arrêtée de ne la laisser paraître

à l'extérieur que dans la mesure où l'exige le bien de la mission rédemptrice. D'autre part, les synoptiques, dès le début du ministère de Jésus, placent une allusion discrète, mais suffisamment précise, à la passion future. Marc., II, 19-20; cf. Matth., IX, 15; Luc., V, 34-35. Évidemment, les critiques tentent d'en modifier la signification, cf. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, t. II, p. 188 ; Loisy, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, p. 519, ou en révoquent en doute l'authenticité, cf. N. Schmidt, art. *Son of man*, § 46, dans l'*Encyclopedia biblica* de Cheyne, col. 4739. L'hypothèse d'une « interprétation théologique » postérieure aux discours de Jésus et introduite après coup dans les récits évangéliques, en tout ce qui concerne les prophéties de Jésus relatives à sa passion et à sa mort, sourit d'ailleurs beaucoup aux partisans de la thèse eschatologique. En vertu de cette hypothèse, M. Loisy conteste la pleine authenticité de ces passages évangéliques. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, p. 297. Mais cette hypothèse est fantaisiste et contredite par les observations prises sur le vif — intelligence incomplète de la part des apôtres, monitions réitérées du Christ, pressentiment du malheur futur — qui attestent dans les récits évangéliques, beaucoup plus l'état d'âme du Christ et des disciples, que les préoccupations subséquentes de la chrétienté primitive. Marc., VIII, 31-33; cf. Matth., XVI, 23; Marc., IX, 9, 31; Matth., XVII, 22; Luc., IX, 45; XVIII, 34.

« En résumé, conclut M. Lepin, rien n'appuie sur le terrain de la critique exégétique, l'idée d'une évolution quelconque, produite dans la conscience messianique de Jésus, au cours de son ministère. Les hypothèses proposées relèvent de la philosophie, beaucoup plus que de l'exégèse. Mises en face des documents elles peuvent être regardées comme d'ingénieux essais de restitution psychologique, tendant à reproduire conjecturalement la manière dont le phénomène de conscience se serait passé, s'il s'était passé selon les lois ordinaires de la conscience humaine : elles ne sont pas autrement établies sur les faits. » *Op cit.*, p. 199.

2. « Les hypothèses qui ont pour but d'expliquer les *origines* de cette conscience n'ont pas un plus solide fondement. » — Pourquoi préciser la date du baptême comme point de départ de la conscience messianique ?

a) Avant le baptême, Jésus se serait-il estimé au rang des autres hommes, simple pécheurs, ayant besoin eux-mêmes de pénitence ? Mais tout proteste contre cette hypothèse, mise en avant par O. Holtzmann : et l'union très étroite que Jésus avait depuis toujours avec Dieu et qui est reconnue par la plupart des critiques eux-mêmes, cf. E. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 186, 189, 191; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 21, tr. fr., p. 36; et l'idée rédemptrice qui a toujours dirigé Jésus, Marc., X, 45; cf. Matth., XXVI, 28; Luc., XXII, 19-20, et qu'on ne comprendrait pas si Jésus avait pu jamais se sentir dans l'obligation d'être lui-même racheté. Le baptême peut avoir une autre explication et marquer simplement « le commencement d'une vie nouvelle. » B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 298, « l'inauguration d'une phase nouvelle dans l'accomplissement de sa mission. » W. Sanday, *art. cit.*, p. 611. Jésus se présente au baptême pour « accomplir toute justice, » c'est-à-dire préparer par là, selon la volonté de Dieu, la réalisation du royaume messianique. Et Matthieu est ici en pleine concordance avec Jean, car dans le quatrième évangile Jésus apparaît au baptême, comme « agneau de Dieu » qui se chargera des péchés du monde, afin de les expier par sa pénitence et par sa mort.

b) Mais il ne faudrait point cependant considérer le baptême comme ayant influé sur les idées de Jésus relativement à sa mission. La manifestation miraculeuse de la parole tombée du ciel sur Jésus, même dans le cas où il n'y aurait eu aucun témoin de l'événement, voir col. 1184, n'est pas moins utile pour marquer extérieurement la volonté du Père, invitant Jésus à entrer dans la carrière messianique. On peut y voir comme une consécration officielle, mais tout extérieure, du Sauveur pour son œuvre, son investissement solennel et tout particulier par l'Esprit de Dieu, en vue de la mission qu'il doit entreprendre. Nous avons reconnu une action spéciale de l'Esprit Saint dans l'humanité du Christ, voir col. 1287 sq. Le baptême est un de ces moments, où, dans la vie du Sauveur, cette action s'est fait sentir plus particulièrement. « Il est donc légitime de dire qu'une vie nouvelle commence pour le Christ, au point de vue de l'accomplissement de sa mission; le baptême figure comme « le point de départ » du ministère public; en ce sens, on peut l'appeler « un moment important », si l'on veut même « un moment décisif » dans la carrière de Jésus. Mais aller plus loin et supposer que la circonstance du baptême a marqué une date importante dans le « développement intérieur » du Sauveur, qu'elle peut avoir eu une influence décisive sur « le développement messianique », cf. Loisy, *Le quatrième évangile*, p. 169-233, c'est dépasser la portée de nos textes et sortir des données strictes de l'histoire. Dès avant le baptême, en effet, le Précurseur est conscient de la venue imminente du Messie, Marc., I, 7; cf. Matth., III, 11; Luc., III, 16; Joa., I, 26 et l'évangile de S. Matthieu atteste la réalité de cette conscience messianique chez le Sauveur, dès sa première entrevue avec Jean. Matth., III, 15.

« Il semble donc bien résulter, d'une critique attentive de nos documents synoptiques, qu'au baptême il se fit une déclaration solennelle de la filiation divine de Jésus, du même coup une manifestation publique de sa dignité messianique, sa consécration officielle, si l'on veut, comme Messie du Seigneur, et son investissement spécial par l'Esprit Saint, en vue de l'accomplissement de sa mission; mais rien n'indique qu'il ne fût pas déjà auparavant, privément et dans le secret, le Messie, Fils de Dieu, et qu'il ne se connût pas déjà comme tel. Il y a tout lieu, au contraire, de s'en tenir au témoignage du premier évangile qui, d'accord avec le quatrième, nous présente Jésus en pleine connaissance de sa messianité, dès sa rencontre avec le Précurseur. » Lepin, *op. cit.*, p. 208.

3. « Si l'on n'est pas autorisé à dater du baptême l'épanouissement de la conscience messianique, l'est-on encore à en placer la *préparation* dans la conscience filiale ? » — Au point de vue exégétique, rien, absolument rien, ne nous autorise à supposer que la conscience filiale ait précédé la conscience messianique. Jésus est proclamé tout d'abord « Fils de Dieu » avant de se proclamer « Messie ». Mais le premier titre renferme le second. Jésus est proclamé, il se proclame lui-même, tout à la fois et dans une même vue le Fils de Dieu et le Messie. La conscience messianique est tout aussi ancienne que la conscience filiale. Or, touchant la conscience filiale, bon nombre de critiques estiment que Jésus croyait que dès sa naissance il était Fils de Dieu; il avait l'intime persuasion d'avoir été choisi de Dieu de toute éternité. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, p. 81, tr. fr., p. 138, à propos de Joa., XVII, 24; B. Weiss, *op. cit.*, t. I, p. 281 ; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 234; H. Wendt, *op. cit.*, p. 97. Pourquoi ne pas attribuer la même ancienneté à la conscience messianique ? La déclaration de Jésus à ses parents le retrouvant dans le temple : « Ne saviez-vous pas qu'il me faut *être aux affaires de mon Père* ? » se rapporte tout

autant à la conscience messianique qu'à la conscience filiale. Ce fait est si important que nombre de critiques qui admettent l'authenticité du récit (Stapfer, O. Holtzmann, B. Weiss, H. Wendt, etc.) sont obligés, pour en tenir compte, de placer bien avant le baptême, et dès l'enfance du Sauveur, la première élaboration de la conscience messianique. Cf. O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 104, note 1; H. Wendt, *op. cit.*, p. 85.—B. Weiss se laisse toutefois arrêter par le préjugé rationaliste qu'une telle conscience ne saurait se trouver en un enfant de douze ans, *op. cit.*, t. I, p. 256. D'autres confessent leur ignorance en face du mystère. Cf. P. Wernle, *op. cit.*, p. 27-28. Tous néanmoins sont obligés plus ou moins de reconnaître que la conscience messianique est comme innée en Jésus : propriété naturelle de sa personne (Dalman); résultat de l'impulsion d'une force intérieure (Wernle); simple et profonde (Loisy); tenant aux racines même de son être (Renan). En Jésus, écrit de son côté M. Harnack, « tout se passe aussi naturellement que s'il ne pouvait pas en être autrement : la source jaillit des profondeurs de la terre, claire et ininterrompue. » *Op cit.*, p. 21, tr. fr., p. 36.

« En résumé, rien, dans nos récits évangéliques loyalement interprétés, ne permet de fixer le point de départ de la conscience messianique et filiale à tel ou tel moment, au cours de la vie du Sauveur. D'autre part, tout semble bien attester que Jésus tient de son origine même, et de la transcendance de sa nature, sa qualité de Messie et de Fils de Dieu. » Lepin, *op. cit.*, p. 216.

4° *Conclusion.* — Nous avons dit, en commençant, quelles concessions la foi catholique pouvait faire à la thèse du développement progressif de la conscicence messianique en Jésus. Il semble bien d'ailleurs que les hypothèses rationalistes et critiques émises à ce sujet courent grand risque d'être abandonnées par les rationalistes et les libéraux eux-mêmes. M. W. Sanday, *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1909, p. 94, avec sa propre appréciation qui est sévère pour les excès commis par la critique outrancière rapporte, dans le même sens, les jugements de M. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, p. 322-330; de Wellhausen lui-même, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, p. 94; de Burkitt, *Gospel History*, p. 77. Rappelant cette heureuse évolution de la critique contemporaine, M. J. Lebreton, s'exprime ainsi (et ses paroles nous serviront de conclusion) : « L'histoire de la révélation du Fils de Dieu a été étudiée d'un double point de vue. Un bon nombre d'exégètes libéraux ont prétendu retracer le développement psychologique du Christ, décrire l'éveil et l'épanouissement progressif de sa conscience messianique... [Cette] méthode, telle du moins qu'elle a été pratiquée, est clairement en contradiction avec les données du dogme; on constate d'ailleurs qu'elle n'a pas porté les fruits qu'elle promettait, et elle provoque aujourd'hui, dans les milieux les plus divers, la défiance et la satiété. Manifestement on est las de ces prétendues études psychologiques sur la « conscience de Jésus » qui n'aboutissent qu'à travestir l'Évangile et à en faire un roman. On reconnaît que l'historien du Nouveau Testament ne peut se désintéresser de la psychologie, et qu'il doit à sa lumière éclairer soit l'enseignement du Christ, soit même quelques aspects de sa vie intime; mais on n'espère plus découvrir par ces observations tous les secrets de la conscience de Jésus ni, en particulier, le premier éveil et le progrès de la révélation divine en lui. » *Les Origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 4e édit., 1919, p. 250-251.

M. Lepin, *Jésus, Messie et Fils de Dieu*, p. 78, 152 sq.; 208-215; 420-432; 461-464; *Les Théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 168-176; 198-199 et surtout 283 sq.; L.-Cl. Fillion, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, t. II, p. 518-530, et 612-631; Mgr Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905.

On trouvera une bonne thèse théologique dans Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Paris, 1918, t. II, p. 160 sq.

V. Les miracles de Jésus-Christ : réalité et valeur apologétique. — La négation de la divinité du Christ par les rationalistes et les protestants libéraux, la conception moderniste du fait surnaturel historiquement indémontrable et irrecevable, posent la question des miracles du Christ, de leur réalité et de leur valeur apologétique. Afin de demeurer dans les limites que nous nous sommes tracées et pour ne pas revenir sur les précisions déjà apportées en ce qui concerne la théologie catholique et son apologétique, voir col. 1312 sq., il nous suffira de déterminer la position prise par les adversaires de la révélation chrétienne à l'endroit des prodiges opérés par Jésus.

Les Juifs des premiers siècles de notre ère n'hésitaient pas à reconnaître la réalité des miracles du Sauveur, mais ils les attribuaient à un pouvoir magique. Cf. H. Laible, *Jesus Christus im Talmud*, Leipzig, 1900, p. 44-48; S. Jérôme, *Epist.*, XLV, *Ad Asellam*, *P. L.*, t. XXII, col. 483. Ils ne leur accordaient en conséquence aucune valeur démonstrative de la vérité.

Sur l'opinion des Juifs anciens, voir : Origène, *Contra Celsum*, l. I, c. XXVIII-XXXVIII, *P. G.*, t. XI, col. 713-733; Arnobe, *Adversus Gentes*, l. I, c. XLIII, *P. L.*, t. VI, col. 773; Eusèbe, *Demonstratio evangelica*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XXII, col. 224-236; S. Augustin, *De consensu evangelistarum*, l. I, c. IX-XI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1048-1050. Cf. Schöttgen, *Horæ hebraicæ et talmudicæ in universum N. T.*, Dresde, 1733, t. I, *passim*; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, Königsberg, 1700, t. I, p. 148-149, 165; S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902, p. 40-41; 53-54; 68-69; 93-94; 118-119; 123-124; J. Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine, Histoire de la naissance de l'Église et de ses progrès pendant le premier siècle*, 2e édit., Paris, 1864, t. I, p. 390-405

Quant aux païens, les prodiges attribués à leurs dieux et héros les prédisposaient à admettre les miracles de Jésus-Christ, sans en tirer, pour autant, quelque conséquence en faveur de la mission divine du Sauveur. Ou bien encore, ils dénaturaient purement et simplement le caractère des miracles de Jésus, pour être libérés des conclusions logiques qui s'imposent. Cf. Eusèbe, *Contra Hieroclem; Demonstratio evangelica*, l. III, c. IV-VI, *P. G.*, t. XXII, col. 795-868; 198-221; Origène, *Contra Celsum*, l. I, c. VI, XXXVI, LXVII, LXVIII; l. II, c. XLVIII, *P. G.*, t. XI, col. 665, 729, 786, 788. Arnobe représente les païens comme accusant Jésus de magie, *Adversus Gentes*, l. I, c. XLIII, *P. L.*, t. VI, col. 773. Voir L. Gondal, *La provenance des Évangiles*, Paris, 1898, p. 84-93. Voir également les « miracles » antiques, juifs ou païens, recueillis par P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, Bonn, 1911.

Il faut arriver jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles pour trouver des attaques précises ou directes contre les miracles, soit chez les déistes, soit chez les panthéistes anglais ou hollandais de l'époque, Hobbes, Spinoza, et, un peu plus tard, Tindal, et surtout T. Woolston († 1731), lequel publia contre la réalité des miracles de Jésus plusieurs ouvrages, *Moderator*, 1725; *Six discours on the Miracles of Our Saviour*, 1727-1729; *Defence of the Discourses*, 1729-1730. Cf. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., Paris, 1901, t. II, p. 88-122. C'est à partir de cette époque que les attaques directes se produisent dans le camp rationaliste. Nous nous contenterons de résumer, à l'aide de l'ouvrage de M. Fillion, *Les Miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1909, l'histoire des attaques rationalistes, et d'esquisser les essais de justification présentés par la critique.

1° *Histoire des attaques rationalistes.* — 1. *Les premiers théologiens rationalistes.* — Reimarus accuse ouvertement les disciples d'avoir inventé d'une manière frauduleuse et de connivence avec Jésus les miracles relatés dans l'Évangile. Jésus se serait mis d'accord avec quelques-uns de ses compatriotes qui se firent passer pour sourds, muets, estropiés ou fous, afin de lui fournir l'occasion de les guérir en apparence. Sa résurrection même n'aurait été qu'une feinte, après l'enlèvement de son cadavre par les apôtres. — Paulus a recours à la théorie des explications purement naturelles. Les prodiges de l'Évangile, d'après lui, peuvent et doivent tous être ramenés à des causes physiques et humaines. Jésus n'a voulu accomplir aucun miracle proprement dit : les évangélistes ne se sont pas proposés de raconter un seul fait vraiment prodigieux : la marche sur les eaux n'a été qu'une promenade au bord du lac; le changement de l'eau en vin, une aimable mystification; les résurrections ne furent que le retour normal à la vie de malades tombés en syncope; les maladies guéries par le Christ furent imaginaires, etc. — Schleiermacher n'ose faire de pareilles violences aux textes sacrés. Les prodiges furent réels. Mais, grâce à des dons spéciaux et à des connaissances très vastes, inexplicables pour ceux qui étaient témoins des résultats obtenus, Jésus pouvait accomplir des actes qui paraissaient être des prodiges, quoiqu'en réalité ils n'aient jamais dépassé les limites du domaine naturel. — D. Schenkel rattache, lui aussi, les miracles de Jésus, et surtout les miracles de guérison, à un pouvoir extraordinaire, mais naturel. Toutefois avec cet auteur commence déjà la distinction entre miracles de simple guérison et miracles sur les forces physiques, les seconds étant la plupart du temps le fruit de la légende et leur récit ne s'expliquant que par des interpolations. — Strauss inaugure une ère nouvelle. Repoussant le système de Reimarus comme contraire à la logique et celui de Paulus comme contraire à la méthode historique, il fait intervenir son système personnel des « mythes » pour expliquer les prétendus miracles du Sauveur qui, en réalité, sont des créations légendaires formées dans l'Église primitive au sujet de Jésus sous la double influence des oracles de l'Ancien Testament et du désir d'exalter les plus possible Notre-Seigneur, envisagé comme le Messie promis. Tantôt les miracles relatés dans l'Évangile n'ont aucune base historique : ce sont simplement des incarnations de l'idée messianique ou d'autres concepts chrétiens, tantôt ils ont pour origine un fait historique réel, mais faussement interprété : le Seigneur avait dit de ses disciples qu'il « les ferait pêcheurs d'hommes »; cette parole transformée a donné naissance au miracle de la pêche miraculeuse; Isaïe avait annoncé que les aveugles verraient, les muets parleraient, etc., cette prophétie transposée en acte a donné lieu aux miracles de guérison, etc. Plus tard, comme on l'a dit plus haut, col. 1378, Strauss modifia quelque peu son système général; l'explication des miracles s'en trouva, elle aussi, modifiée. Les miracles du quatrième évangile appartenant au Christ idéal ont été intentionnellement fabriqués de toutes pièces; les autres possèdent peut-être quelque fond de vérité, Jésus ayant pu être doué d' « une vertu curative physique, dont nous pouvons nous faire quelque idée par l'analogie de la force magnétique. » *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, fasc. 3, Tubingue, 1838, p. 153. — Baur et ses disciples de l'école de Tubingue appliquent aux miracles de l'évangile leur système des « tendances ». Ainsi, les prodiges racontés dans le quatrième évangile sont entièrement fictifs; ceux que relatent les synoptiques ont parfois une base réelle, mais mal comprise et mal interprétée; très souvent aussi, ils sont sans aucun fondement dans la réalité et ne doivent leur existence supposée qu'au désir de glorifier Jésus.

2. *La critique éclectique.* — La critique relative aux miracles de Jésus suit la même courbe que la critique relative à sa divinité. Les premiers rationalistes et leurs successeurs immédiats ont épuisé la série des systèmes plus ou moins *a priori;* les néo-critiques de l'école libérale se feront éclectiques empruntant aux uns et aux autres quelques traits et les amalgamant ensemble. « Ils ont recours tout à la fois aux interprétations naturelles de Paulus, aux mythes de Strauss, aux tendances de Baur, aux influences morales ou psychiques de Schleiermacher et de Schenkel, et même, quoique avec une certaine réserve, à la supercherie dont Reimarus n'a pas craint d'accuser Jésus et ses disciples. Généralement, ils rejettent dans le domaine du mythe ou de la légende les miracles opérés par Notre-Seigneur dans le monde de la nature [c'est-à-dire, les modifications apportées par Jésus aux lois physiques qui régissent le monde], les résurrections des morts et certains cas [tout à fait extraordinaires] de guérison : ils consentent à regarder comme authentiques un nombre limité de cures merveilleuses, à condition de les expliquer par l'influence que le Sauveur exerçait sur les malades, grâce à sa volonté énergique, à sa miséricordieuse bonté, à son art de suggestionner, etc. » L.-Cl. Fillion, *op. cit.*, t. I, p. 81. Cf. du même auteur, *Ce que les rationalistes daignent nous laisser de la vie de Jésus*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er juillet, 1er août, 1er septembre 1908. Dans cette interprétation des miracles, chacun apporte sa note particulière. — C. Hermann Weisse rejette comme apocryphes un certain nombre de guérisons plus difficiles, les résurrections de morts, les miracles sur les forces de la nature et les considère comme une « enveloppe » dont le dogme et la tradition avaient entouré l'histoire de Jésus, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Leipzig, 1838. — Aux grandes lignes du système éclectique, Renan ajoute ses interprétations personnelles, si fragiles et si superficielles qu'il est impossible de les prendre au sérieux. Les guérisons qu'opéraient Jésus furent souvent dues « au contact d'une personne exquise » qui valait « les ressources d'une pharmacie ». Pour la résurrection de Lazare, il insinue que Jésus se rendit complice d'une supercherie; d'ailleurs Jésus « subissait les miracles que l'opinion exigeait, bien plus qu'il ne les faisait » : c'est équivalemment affirmer que les miracles sont le produit de l'imagination et de la suggestion, mais qu'ils n'ont pas existé en réalité. D'ailleurs l'auteur les nie a priori : « C'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis : Les évangiles sont des légendes; ils peuvent contenir de l'histoire; mais certainement tout n'y est pas historique. » *Vie de Jésus*, 2e édit., p. 270; 372-375; 275; 13e édit., p. VI. — Il est à peine utile de citer ici le nom de M. Loisy, qui marche pleinement sur les traces de Renan, jusqu'à parfois reproduire les expressions de l'auteur de la *Vie des Jésus*. Cf. *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910. — La négation du surnaturel, principe éminemment rationaliste, a été posée comme base de toute critique par Ernest Havet : « La première obligation que nous fait le principe rationaliste, qui est le fondement de toute critique, est d'écarter de la vie de Jésus le surnaturel... Il n'y a pas de surnaturel dans la vie de Jésus; il a pu y avoir quelquefois l'illusion du surnaturel ». *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1881, p. 587, 589. — Th. Keim se rattache à Schleiermacher. Les miracles autres que les miracles de guérison sont ou bien des légendes, fondées sur des faits typiques de l'Ancien Testament (apaisement de la tempête, résurrection de morts), ou des paraboles transformées en acte (pêches miraculeuses, figuier maudit); les

miracles de guérison seraient l'effet de la « force spirituelle, compatissante et sympathique » de Jésus. On trouve la même distinction chez Karl von Hase, H.-J. Holtzmann, O. Holtzmann, J. Weiss, H. Weinel, W. Bousset, A. Harnack, P. Wernle : il n'y a pas d'autres miracles que les guérisons, qui s'expliquent d'ailleurs naturellement par l' « impression extraordinaire que produisait sa personnalité imposante, » cf. O. Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 150, par la suggestion, par l'hypnose, par l'hystérie. M. Harnack est un type réussi de l'éclectisme libéral. Il groupe ainsi les récits évangéliques relatifs aux miracles : récits provenant d'exagérations portant sur des faits naturels impressionnants; récits provenant de paroles ou de paraboles de Jésus, ou d'accidents internes transportés dans le monde extérieur; récits tirant leur origine du désir de voir se reproduire certains faits narrés dans l'Ancien Testament; récits de guérisons surprenantes, dues à la puissance spirituelle de Jésus; récits de faits « qui demeurent impénétrables », c'est-à-dire inexplicables. En somme, M. Harnack ne reconnaît de valeur qu'aux guérisons accomplies par Jésus, lesquelles, d'ailleurs, n'ont jamais dépassé les limites du domaine naturel. *Das Wesen des Christentums*, p. 19; tr. fr., p. 42. Jésus n'a donc pas été un thaumaturge au sens propre du mot, mais un docteur merveilleux, *Wunderdoktor*. Cf. Wrede, *Die Anfänge unserer Religion*, p. 66; P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu erklärt*, p. 68-72. En réalité, « la chrétienté croyante a peint sur le fond doré du merveilleux l'image humaine, si simple de Jésus »; ses miracles sont « une couronne étincelante que la foi poétique des premiers chrétiens a placée sur son front ». W. Bousset, *Jesus*, p. 15. — Un assemblage curieux de toutes les négations et de toutes les hypothèses rationalistes à l'endroit des miracles évangéliques a été fait par M. W. Soltau, *Hat Jesus Wunder gethan?...* Leipzig, 1903. Voir une analyse de cet ouvrage dans Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, t. I, 88-96. Sur l'attitude des rationalistes contemporains relativement aux miracles de l'Évangile, voir A. Seitz, *Das Evangelium des Gottessohns*, Fribourg-en-B., 1908, p. 134-136; 141; 150; 170-194; 349-350.

3. *Attitude hésitante des protestants orthodoxes.* — Attitude hésitante est assez peu dire : nombre de protestants orthodoxes et de critiques anglicans, théologiens modérés et se rapprochant de nous sur beaucoup de points, semblent craindre d'accepter les miracles de Jésus-Christ. Lorsqu'ils les admettent, c'est avec une grande répugnance, ou bien en faisant d'étranges concessions aux adversaires du surnaturel. Ils travaillent, semble-t-il, à réduire le plus possible, au double point de vue de la quantité et de la qualité, les miracles évangéliques. Ainsi agissent, à l'aile droite des protestants libéraux confinant au protestantisme orthodoxe, MM. B. Weiss, Beyschlag, Konrad Furrer, chez les orthodoxes, MM. F. Barth, *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 2e édit., Gutersloh, 1903; Dr Beth, *Die Wunder Jesu*, dans la collection *Biblische Zeit und Streitfragen* du Dr Kropatscheck, Berlin, 1905; chez les anglicans, MM. J. Bethune Baker, *The Miracle of Christianity*, Cambridge 1914; W. Sanday, *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, et, dans sa réponse à l'évêque anglican d'Oxford, *Bishop Gore's Challenge to Criticism*, Oxford, 1914.

2° *Essais de justification de la négation des miracles en regard des textes évangéliques.* — Nous avons déjà entendu les vagues assertions des rationalistes : transposition de mythes, incarnation de concepts dogmatiques, idéalisation du Christ, etc. Mais encore faut-il expliquer la présence dans les textes évangéliques de narrations relatant des miracles accomplis par Jésus. Car, ces récits ne sont point simplement juxtaposés à la trame de la narration évangélique; ils font partie de la substance même de nos documents, voir col. 1190 et les plus acharnés adversaires du surnaturel sont obligés d'en convenir. On peut, certes, opposer à cette constatation des difficultés d'ordre philosophique; mais cela ne suffit pas pour justifier, en regard des textes, les négations rationalistes. Il faut donc, par des motifs de critique et d'histoire, légitimer ces assertions.

1. *Justification par la méthode comparative.* — On nous assure qu'en règle générale, les récits relatifs à l'origine des religions attribuent quantité de prodiges aux fondateurs de ces cultes. Cf. Heitmüller, *Jesus Christus*, p. 61. Personne ne prétendra qu'ils soient des miracles véritables, les prodiges attribués à certains empereurs païens, à Esculape, à Apollonius de Tyane, au Bouddha, à Mahomet. En raisonnant par voie d'analogie, il convient donc, avant d'admettre les miracles de Jésus-Christ, de montrer une extrême circonspection et de chercher une explication plus conforme aux lois ordinaires de la nature de cette auréole merveilleuse dont on veut nimber le front du Christ. On cite un « miracle » opéré par Vespasien : cf. Tacite, *Annal.*, IV, 81 et Suétone, *De Vita Cæsarum*, l. VIII, *Vita Vespasiani*, VII. Vespasien aurait guéri deux infirmes, l'un aveugle, l'autre estropié, en lavant avec sa salive les joues et l'orbite des yeux du premier, en donnant un coup de pied au second. D'après Tacite, les médecins consultés par l'empereur, avaient répondu que ces infirmes étaient humainement curables. Les miracles attribués à Esculape ne supportent pas la critique : les malades, du reste, ne recouvraient la santé qu'en usant des remèdes que le dieu était censé leur avoir révélés en songe. Cf. Origène, *Contra Celsum*, l. III, c. III, XXIV-XXV, *P. G.*, t. XI, col. 924, 948, 949; A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1902, p. 76-79. Les prétendus miracles d'Apollonius de Tyane, dont la vie a été écrite plus de cent ans après sa mort par Philostrate de Lemnos, tr. fr. par Chassang, Paris, 1864, sont considérés comme apocryphes : « Personne, écrit Renan, n'accorde de créance à la vie d'Apollonius de Tyane ». *Vie de Jésus*, Paris, 1863, p. 15. Voir APOLLONIUS DE TYANE, t. I, col. 1508-1511; cf. E. de Pressensé, *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, Paris, 1865, p. 379; A. Réville, *Le Christ païen du IIIe siècle*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er octobre 1865, p. 620-654. Les miracles du Bouddha sont innombrables : du commencement à la fin, sa légende n'est qu'une accumulation singulière de prodiges ridicules, excessifs, à tel point qu'on a pu les rapprocher des prodiges des évangiles apocryphes du Nouveau Testament. Cf. E. Kuhn, *Buddhistisches in den apocryphen Evangelien*, dans *Gurupûyâkaumudî*, 1896, p. 116-119. Voir, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 692-695 la discussion de ce rapprochement. Quant aux miracles de Mahomet, ils lui sont très certainement attribués par ses disciples, et longtemps après sa mort; mais ils sont controuvés. Cf. Marracci, *Prodromus adrefutat. Alcorani*, 1698, 2e part., c. V, VII-IX

Quoi qu'il en soit des miracles et des thaumaturges dans les religions païennes ou chez les infidèles en général, nous refusons absolument d'accepter la comparaison qu'on veut établir entre les récits évangéliques et les histoires plus ou moins controuvées, relatives aux origines de ces religions. Abstraction faite des différences essentielles qui apparaissent entre les miracles de Notre Seigneur et ceux du paganisme par rapport à la personne même du thaumaturge, il existe un abîme entre des prodiges dont le récit n'offre aucune garantie d'authenticité et de véracité et les miracles dont les récits s'offrent à nous avec les garan-

ties de l'authenticité la plus parfaite et de la véracité la plus absolue. Aucune méthode comparative ne peut nous obliger à révoquer en doute les certitudes qu'offrent les récits évangéliques à cause des incertitudes que présentent les origines des religions autres que le catholicisme.

2. On entreprend encore de justifier la négation des miracles évangéliques en faisant état de *l'universelle diffusion de la croyance aux prodiges*, diffusion aussi grande chez les Juifs que chez les païens de l'époque. Heitmüller, *loc. cit.* Il ne s'agissait pas, en réalité, de vrais miracles, mais de guérisons d'infirmités de toute sorte, infirmités que l'ignorance ou la superstition attribuaient aux esprits malins. Ce sont donc ici, très particulièrement, les miracles relatifs à la délivrance des possédés qui sont visés. Assurément on ne peut nier qu'à l'époque où parut Jésus, les Juifs n'aient eu la tendance d'attribuer aux esprits malins l'origine de bien des maux; cette idée se reflétait dans les expressions et les façons de parler. Mais nous avons déjà dit, voir col. 1193, pourquoi il est impossible de révoquer en doute les cas particuliers de possession diabolique dont il est fait mention dans l'Évangile. Dans les textes qui leur sont relatifs, Jésus y parle trop nettement de son antagonisme personnel avec le démon pour que nous soyons autorisés à voir dans son attitude et ses paroles « une accommodation volontaire, pédagogique, à des erreurs inoffensives, répandues de son temps. » Quant aux cas plus nombreux, signalés *in globo* et sans spécification aucune, il est possible que les Évangélistes, usant de la terminologie du temps, ait rangé parmi les démoniaques de simples malades qui offraient avec ceux-ci des symptômes extérieurs semblables. *Dato hoc, non concesso*, il ne s'ensuit pas encore que les miracles de Jésus à l'endroit de ces malades puissent être niés comme miracles : « L'interprétation rationaliste qui réduit les divers cas de possession à des formes variées de maladies mentales ou nerveuses, à l'épilepsie, à l'hystérie, à la manie, à la grande névrose, ne diminue aucunement la difficulté de l'explication naturelle des cures opérées par Jésus. On reconnaît en effet de plus en plus la lenteur, l'extrême rareté, l'instabilité des guérisons obtenues en pareille matière. Mais pour tous ceux qu'un parti pris philosophique injustifiable n'empêche pas d'admettre l'existence d'esprits séparés, les miracles ne sont pas moins évidents. Aux lieu et place des méthodes alors approuvées, souvent très contestables, toujours lentes, compliquées et précaires, Jésus use de procédés sommaires et souverains... Par la simplicité, par l'efficace, par l'empire, qu'ils attestent dans ce domaine trouble et mystérieux, où une force intelligente tient en échec les efforts humains, les procédés du Maître ne diffèrent pas moins des exorcismes alors usités que sa façon de guérir les autres maux, ne différait de la thérapeutique habituelle. » L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, n. 332.

3. Mais l'étude des textes évangéliques eux-mêmes fournit, dit-on, un troisième argument justificatif en faveur de la thèse rationaliste. Il y a, dans nos récits, *une tendance à l'amplification, à l'idéalisation.* On en trouve le point culminant dans le quatrième évangile. Mais cette tendance existe déjà chez les synoptiques. N'est-ce pas là un argument très fort en faveur de l'hypothèse, si souvent émise par les critiques, d'une idéalisation du Christ par les premiers chrétiens dans un but dogmatique ou apologétique? Strauss apporte à l'appui de ces assertions les histoires de l'expulsion des démons à Gérasa, Marc., v, 1-20; Matth., viii, 28-34; Luc., viii, 26-39; la guérison du lunatique, Marc, ix, 13-28; Matth., xvii, 14-20; Luc., ix, 37-44; la guérison du paralytique, Marc., ii, 1-12; Matth., ix, 1-8; Luc., v, 17-26. L'argument de Strauss porte sur le progrès et l'amplification qu'on trouve chez saint Luc sur saint Matthieu, chez saint Marc sur saint Luc : cet argument ne vaudrait (si tant est qu'existent le progrès et l'amplification qu'affirme Strauss) que dans l'hypothèse de la priorité de Matthieu sur Luc, et de Luc sur Marc. C'était la thèse de Strauss; mais on sait que cette thèse n'est plus acceptée de personne aujourd'hui. La critique a renversé la critique. Nous avons déjà dit ailleurs, voir col. 1191, pourquoi les divergences des évangiles entre eux, loin d'être un argument en faveur des interpolations ou des additions possibles, attestaient au contraire leur sincérité et leur véracité.

D'ailleurs comment admettre que la première génération chrétienne ait fait à Jésus-Christ une auréole des miracles qu'il n'aurait point accomplis? Parmi tous les arguments qu'on a coutume d'apporter contre l'assertion rationaliste, il convient d'en relever ici deux particulièrement satisfaisantes : « Entre la mort de Jésus-Christ et la date indiquée (comme date de composition des évangiles), sous le regard de plusieurs apôtres qui vivaient encore et d'autres nombreux témoins oculaires de la vie de Jésus, une tradition légendaire n'aurait pas eu le temps de se former. D'ailleurs l'école néo-critique est obligée de reconnaître que l'œuvre de saint Marc, sous sa forme actuelle, ou sous la forme primitive que lui donnent quelques-uns de ses membres, est redevable de nombreux enseignements à saint Pierre, même dans les narrations où il est question de miracles. Il suit de là que l'élément miraculeux, dans les évangiles, n'est pas le produit de la foi des chrétiens, mais une partie essentielle et primitive des récits sacrés. » Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, t. i, p. 112. D'ailleurs les apôtres étaient attentifs à ce qu'aucune erreur ne se glissât dans l'Église; cf. Act., xx, 30; Gal., i, 6-7; I Tim., iv, 1-3; vi, 3-5, 20-21; II Tim., iii, 1-9, 14; II Pet., ii, 1-19; I Joa., iv, 1-6; II Joa., 9-11; Jud., 19; Apoc., ii, 14-15, 20, etc.; ils n'auraient toléré aucune addition légendaire à la vie du Seigneur... à moins que nous ne les accusions de duplicité ou d'illusion; mais alors ce serait revenir aux plus anciennes positions rationalistes de Reimarus ou de Renan, positions condamnées aujourd'hui par la critique elle-même. Un deuxième argument convaincant a été formulé par J. H. Bernard, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. iii, p. 391 : « Si les preuves de la réalité des miracles de Notre-Seigneur n'avaient point paru entièrement satisfaisantes à ceux qui avaient les meilleurs moyens d'en juger, l'Église catholique n'aurait pas vécu pendant une seule année après le crucifiement de Jésus. » Loin d'avoir créé les miracles, c'est aux miracles qu'elle doit en partie son existence. Quant à la vérité des miracles du quatrième évangile, elle est démontrée par le fait même de l'historicité de cet écrit.

4. *Les textes évangéliques* et Jésus lui-même fournissent aux rationalistes un nouveau moyen de tenter leur justification. Jésus nous est montré refusant un signe du ciel aux pharisiens qui le demandent, Marc., viii, 11 sq., cf. Matth., xvi, 1, sq.; Matth., xii, 38-40, cf. Luc., xi, 29-30, et impuissant à accomplir des miracles, à cause de l'incrédulité de ses auditeurs, Marc., vi, 5-6, cf. Matth., xiii, 58. « Ces deux traits de la plus ancienne tradition nous fournissent deux normes historiques inattaquables : non seulement nous pouvons, mais nous devons traiter avec défiance tout ce qui porte le caractère de miracles extraordinaires, et nous ne devons admettre dans le domaine du possible que ceux des événements merveilleux dans lesquels la confiance personnelle pouvait jouer un rôle. » Heitmuller, *op. cit.*, p. 65. Et n'est-ce pas comme malgré lui que Jésus accomplissait des miracles puisqu'il recommandait à ceux qui en étaient bénéficiaires la

plus entière discrétion et imposait le silence absolu aux démons expulsés. Cf. Marc., I, 25, 34; III, 12; V, 43; VII, 36; VIII, 28; Matth., VIII, 4; IX, 30; XII, 15; Luc., IV, 35, 41; V, 14; VIII, 56.

A vrai dire cette difficulté est résolue par tout ce que nous avons dit du caractère « économique » de la révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ et plus spécialement de la limitation, que Jésus imposa, volontairement et par mesure de sagesse, à la manifestation de sa puissance. « Admettons dans leur ampleur les faits qu'on nous oppose. Oui, Jésus a refusé constamment d'accomplir un certain genre de miracles; oui, dans ceux-là même qu'il accomplit, nous devons relever une double restriction ou, si l'on veut, une double limitation. Limitation relative aux conditions du sujet. A Nazareth, il fait peu de miracles, à cause de l'incrédulité de ses compatriotes; il « *ne peut faire que peu de miracles*, » Marc., VI, 5, 6; Matth., XIII, 58. Mot admirable de l'évangéliste, et qui fait voir jusqu'au fond la valeur, la portée, la *qualité spirituelle et religieuse* de la puissance thaumaturgique du Maître! Ce n'est pas une force inconsciente, une puissance d'expansion sans frein, sans règle et sans but. Jésus n'impose pas plus la force bienfaisante qui guérit que la lumière qui sauve. — Limitation par rapport à la divulgation des faits merveilleux, qui sont soumis comme le reste et au même titre que l'enseignement et les paraboles à la marche progressive et volontairement dosée, de la manifestation totale. » L. de Grandmaison, *art. cit.*, n. 317.

5. Il ne reste plus comme dernier refuge aux critiques rationalistes que d'invoquer la puissance des *forces inconnues de la nature* et autres banalités de ce genre, dont nous n'avons pas à nous occuper ici. A moins que, disséquant les textes sacrés, distinguant les différentes couches qu'ils voient s'y superposer, ils n'en arrivent à nous dire péremptoirement quel noyau historique se retrouve au fond de nos récits évangéliques et quelles additions, insertions, interpolations ont été faites pour y introduire les éléments étrangers, légendaires et mythiques, embellissements poétiques, par où se serait infiltré le miracle. M. Soltau excelle dans ce genre d'exercice. Et M. Loisy ne veut lui céder en rien. Nous ne les suivrons pas sur ce terrain, nous acceptons les textes que la critique historique nous présente comme solidement attestés, et ainsi armés, nous pouvons, à la suite de Jésus, présenter ses œuvres comme les preuves authentiques de la crédibilité de sa doctrine. Joa., XIV, 12.

L.-Cl. Fillion, *Les miracles de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1909, 2 vol., on consultera surtout le second volume pour l'étude de chacun des miracles en particulier, étude que nous ne pouvons aborder dans cet article. — L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, dans *le Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 1446-1471; Fl. Chable, *Die Wunder Jesu*, Fribourg-en-Brisgau, 1897; L. Fonk, *Die Wunder des Herrn in Evangelium*, Inspruck, t. I, 1903; tr. ital., Rome, 1914; J. Bourchany-E. Jacquier, *Les miracles évangéliques*, dans *Conférences apologétiques*, Paris, 1911; E. Ugarte de Ereilla, *Los Milagros del Evangelio*, Madrid, 1913. — Les ouvrages les plus utiles, protestants orthodoxes ou anglicans, ont été suffisamment signalés au cours de l'article.

VI. La résurrection de Jésus-Christ et la critique. — Nous avons déjà traité, dans la partie dogmatique de cet article, du fait historiquement certain de la résurrection, col. 1214-1224, sans dissimuler les difficultés dont la critique entend tirer parti contre le dogme catholique. La discussion des objections soulevées, l'exposé et la réfutation des systèmes rationalistes devant être abordés à Résurrection de Jésus-Christ, nous nous contenterons ici d'indications extrêmement sommaires.

On a généralement abandonné aujourd'hui les anciennes hypothèses, mises en avant par Reimarus et Paulus de l'enlèvement du corps du Christ ou de sa mort apparente. La critique contemporaine est plus radicale. Partant de ce principe que la résurrection du Christ est « l'impossibilité des impossibilités » (Stapfer), elle s'efforce donc essentiellement d'éliminer les textes évangéliques relatifs à la résurrection et de démontrer qu'ils sont uniquement le fruit d'une élaboration lente et progressive accomplie au sein de la seconde ou de la troisième génération. Elle s'ingénie en outre, subsidiairement, à ruiner les preuves secondaires de la résurrection, c'est-à-dire la mise au tombeau du corps de Jésus et la découverte du sépulcre vide, expliquant, par la même préoccupation apologétique et dogmatique des générations postérieures au Christ, l'introduction de ces textes dans l'Évangile.

Sur ce dernier point, les hypothèses rationalistes croulent devant les faits rapportés en des récits qui présentent toutes les garanties de vérité historique. Au fond, l'argumentation catholique consiste à rappeler que rien ne nous autorise à révoquer en doute l'historicité du récit évangélique. La mort réelle de Notre-Seigneur est attestée par saint Paul autant que par les synoptiques et par saint Jean, et la sépulture honorable du Sauveur ne peut être mise en doute. De plus il est incontestable que la concordance des quatre évangiles, renforcée encore par Act., II, 24-32; XX, 27-30, voir col. 1219 sq., établit victorieusement que le récit du tombeau trouvé vide est historique.

La critique rationaliste révoque en doute l'historicité des récits des apparitions et tente d'éliminer le plus possible ces récits du fond primitif de l'Évangile. Pour justifier son attitude elle invoque l'énumération des apparitions, faite par Paul, I Cor., XV, 1-20, qu'elle suppose exhaustive et qui représenterait les premières affirmations de la conscience chrétienne en quête de preuves de sa foi. Nous avons déjà rappelé que l'énumération de Paul n'a pas ce caractère exclusif qu'on lui prête. On s'appuie également sur l'existence des deux traditions hiérosolymitaine et galiléenne touchant les apparitions, voir col. 1216, pour ruiner l'historicité des récits évangéliques, tout au moins de ceux qui ont trait aux apparitions de Judée. La tradition galiléenne a les préférences des critiques. Elle seule a des chances d'être primitive et de contenir quelques éléments de la catéchèse des apôtres. Pour comprendre cette préférence, il suffit de se rappeler que, seules, les apparitions du Christ en Galilée, peuvent offrir quelque chance de cadrer avec une élaboration progressive, sous l'empire de la réflexion, de la foi au Christ vivant, chez saint Pierre d'abord, chez ses compagnons ensuite revenus de l'abattement dans lequel les avait plongés la mort de Jésus; tandis que l'éventualité d'apparitions du Christ à Jérusalem, dès le matin même de Pâques et les jours suivants, est tout à fait ruineuse pour la thèse rationaliste. L'apologiste catholique n'a pas de peine à démontrer que les deux traditions supposées ne s'excluent pas, mais se complètent, qu'on les rencontre juxtaposées dans les évangiles, sauf celui de Luc, qu'elles le sont aussi dans saint Paul, et qu'on n'est donc pas autorisé à révoquer en doute l'historicité des apparitions de Judée en raison de l'existence d'une tradition galiléenne.

La critique rationaliste ne s'en tient pas là. Obligée d'admettre un noyau primitif historique des récits d'apparitions — comment expliquer, sans la foi en la résurrection, l'élan religieux qui s'est manifesté au début de l'ère chrétienne? — elle tente de leur enlever toute réalité objective pour en faire de simples hallucinations visuelles, avec, peut-être, une cause objective spirituelle très réelle. Pour étayer cette solution, qui nie et la résurrection et la réalité matérielle des apparitions, il faut d'abord poser en principe que le

corps du Christ ressuscité n'a plus rien de commun avec le corps sensible, formé des éléments matériels, que possédait le Christ en mourant. Il faut ensuite faire violence aux textes sacrés qui supposent tous une cause sensible extérieure aux visions, et qui n'est autre que le corps même de Jésus, substantiellement identique à celui qu'il possédait pendant sa vie terrestre. On invoque l'autorité de saint Paul, I Cor., xv, 1-20, contre la réalité des visions, mais précisément cet argument se retourne contre ses auteurs : saint Paul entend bien parler d'une vision corporelle, sensible, objective. Voir col. 1214. Enfin, pour expliquer comment les apôtres et les premiers disciples ont pu arriver à cette hallucination visuelle qui leur a permis d'affirmer le fait de la résurrection, il faut leur supposer une mentalité que dément et leur psychologie et leur tempérament.

La critique rationaliste — au moins chez quelques-uns — invoque contre l'historicité de la résurrection, l'argument tiré des infiltrations mythologiques et païennes. Nous avons déjà rencontré cet argument à propos de l'existence même et de l'enfance de Jésus, et nous savons combien sont peu fondés les rapprochements, tout de superficie et de mots, qu'on prétend trouver entre le christianisme et les religions de l'Orient.

Les mêmes procédés rationalistes sont employés pour nier la réalité de l'ascension du Sauveur et avec aussi peu de succès. Le dogme catholique et les conclusions théologiques qu'on en tire n'ont pas été entamés par ces efforts de l'incrédulité et l'Église continue de proclamer sa foi en Jésus *qui est ressuscité le troisième jour et est monté aux cieux*.

VII. Conclusion. — Si imparfait et si succinct que soit notre exposé de l'œuvre de la critique rationaliste à l'égard de la personne adorable de Jésus, il suffit néanmoins pour montrer le caractère totalement négatif de cette œuvre. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement. Cette critique a comme point de départ un préjugé philosophique, la négation du surnaturel, et prétend retrouver dans la conscience humaine le dernier mot des explications du dogme. En sorte que, pour elle, le dogme de Jésus-Christ n'est qu'une élaboration de cette conscience, et la figure que nous nous traçons de Jésus doit répondre uniquement à nos besoins et à nos aspirations du présent. Ainsi, selon la remarque d'A. Meyer, « Jésus a quelque chose de particulier à dire à chaque époque. » On conçoit facilement que cette critique n'apporte au dogme qu'une contribution toute négative, elle ne peut que détruire la révélation objective et surnaturelle qui est à l'origine de la foi. Aussi nous n'avons pu nous résoudre, en cet article, à donner à la critique, comme telle, droit de cité dans le développement dogmatique et théologique de la révélation touchant Jésus-Christ. Les progrès accessoires réalisés par et à l'occasion de la critique rationaliste ne sont pas un motif suffisant pour accueillir les théologiens libéraux dans la longue théorie de ceux qui, au cours des siècles, ont tenté de mieux connaître la personnalité divine et humaine du Christ. L'érudition toute humaine — qu'il faut d'ailleurs reconnaître et dont nous devons tirer parti — n'est qu'un accessoire en regard des principes surnaturels et des « lieux théologiques » dont use le croyant pour atteindre l'objet de sa foi. D'une utilité incontestable lorsqu'elle est mise au service de la vérité révélée, cette érudition, en tant qu'elle ignore ou combat systématiquement le surnaturel qui est l'essence même du dogme, doit être reléguée hors du sanctuaire de la vraie théologie. C'est cette pensée qui a dicté le plan de notre article, où nous avons d'abord étudié la révélation, le dogme et la théologie de la personne de Jésus, en eux-mêmes, avant d'indiquer l'attitude de la critique à leur endroit.

En terminant, nous ferons remarquer que, tout en s'efforçant de nous retracer la figure d'un Jésus objectif, personnage historique qui, loin d'être créé par notre conscience, s'impose à elle jusque dans ses traits surnaturels, le dogme et la théologie catholiques entendent bien ne pas ignorer ce que ce Jésus est pour nous, ce qu'il a été et sera toujours pour les hommes de toutes les époques. Nous l'avons rappelé en montrant que l'Église, corps mystique de Jésus, continue sur la terre non seulement l'œuvre de l'incarnation mais l'incarnation elle-même. Jésus est *notre* Jésus, *notre* Sauveur, *notre* lumière, *notre* vérité, *notre* vie. Il est « nôtre », non pas parce que nous l'avons créé « nôtre » en transformant en concepts les secrets désirs et les besoins religieux de notre être, mais parce que sa transcendance divine, substantiellement unie à son humanité, l'a manifesté tel dans l'économie du plan divin; il est « nôtre » parce que son humanité sainte, en souffrant, en expiant, en mourant pour nous, a mérité de devenir la source de notre vie, le foyer de notre lumière, la norme de notre vérité. Là est le mystère vrai du Christ. On ne le comprend bien que si l'on admet, d'une part les sublimes profondeurs de l'élément divin en Jésus et d'autre part les anéantissements ineffables de l'incarnation. Personne, mieux que saint Paul n'a exprimé ce mystère divin et humain à la fois : *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo : sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen, quod est super omne nomen; ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum; et omnis lingua confiteatur quia Dominus Jesus Christus in gloria est Dei Patris.* Phil., ii, 6-11.

Principales vies catholiques de Jésus-Christ.

1° *En langue latine* :

1. La « dévote » *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux, Strasbourg, 1474, éditée à maintes reprises depuis; *Vita Jesu Christi*, in-folio, Paris, 1865; 4 vol. in-8°, Paris, 1870. Cet ouvrage fut traduit en français et publié à Lyon en 1847. Lecoy de la Marche a donné une nouvelle édition de cette traduction, *Vie de Jésus-Christ composée au XV° siècle d'après Ludolphe le Chartreux; texte rapproché du français moderne*, in-4°, Paris, 1869-1872. Autres traductions : dom Fl. Broquin, *La grande vie de Jésus-Christ* (trad. intégrale), 6 in-8°, Paris, 1864-1865; 7 in-12, Paris, 1870-1873; *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (trad. intégrale), 6 in-8°, Paris, 1864-1865; 7 in-12, Paris, 1870-1873; *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, traduite nouvellement sur le texte latin*, 2 in-12, Paris, 1848; 5° édit., 1873.

2. Méchineau, S. J., *Vita Jesu Christi D. N.*, Paris, 1896. Précédée d'un préambule sur l'état politique, les institutions et la langue des Juifs au temps de Notre-Seigneur, sur la chronologie de la vie du Christ, sur la topographie de la Palestine, cette vie n'est pas une simple synopse extraite des évangiles : elle est la série parallèle et continue des quatre textes complets que l'on a à la fois sous les yeux, ce qui facilite la comparaison et met en relief la concordance. Un appendice présente une bonne étude sur les discours, les prières, les paraboles de Jésus-Christ, ainsi qu'une intéressante *Vita amicorum Domini*.

3. *Synopsis Evangeliorum historica seu Vitæ Domini Nostri Jesu Christi quadruplex et una narratio*, auctore A. Azibert, Albi, 1897. Le but de cette « vie » est indiqué par le titre. On sait que l'auteur a parfaitement atteint ce but et que sa synopse se place parmi les meilleures.

4. *Vita Domini nostri Jesu Christi e quatuor Evangeliis, ipsis SS. Librorum verbis concinnata* a J.-B. Lohmann, S. J., Paderborn, 1898. — La *Vita* du P. Lohmann n'a pas la portée de la synopse de M. Azibert, mais elle met bien en lumière les grandes lignes de l'ordre chronologique généralement adopté.

Il faudrait également signaler les multiples synopses publiées au cours du xix° siècle : on en trouvera la nomen-

clature dans M. Fillion, *Synopsis evangelica*, Paris, 1895, p. VII.

2° *En langue française* :

1. *Histoire de la vie de Notre-Seigneur*, par le P. de Ligny, S. J., Paris, 1830. L'auteur reproduit intégralement tous les textes qui entrent dans la concordance des quatre évangélistes. Il ajoute des commentaires et des paraphrases qui expliquent non seulement le sens du texte, mais encore les dogmes, les vérités morales exprimées ou supposées dans le texte. L'exégèse contemporaine pourrait apporter maints perfectionnements à cette vie; mais, telle qu'elle est, l'*Histoire de la vie de N.-S.* du P. de Ligny reste encore excellente et utile, principalement pour les âmes pieuses qui préfèrent l'édification à l'agrément et veulent s'instruire dans la religion en même temps qu'avancer dans la piété.

2. Parmi les *Vies de Notre-Seigneur Jésus-Christ* écrites en réponses à la *Vie de Jésus* de Renan, la *Vie de Notre-Seigneur* de Louis Veuillot, Paris, 1864, a survécu. L'auteur se propose d'amener à la foi et d'y affermir l'homme indifférent, mais non hostile, par une simple exposition de l'Évangile. La vie proprement dite du Sauveur est précédée de préliminaires utiles : l'existence de Dieu démontrée par l'homme lui-même, la chute de l'homme, la nécessité d'un médiateur, les prophéties et leur valeur. La vie de Jésus est racontée simplement, d'après les évangiles, sans que l'auteur s'astreigne à une chronologie scrupuleuse; il s'attache spécialement aux événements et aux enseignements les plus saillants, qu'il enchâsse de textes des saints Pères.

3. La *Vie de N.-S. Jésus-Christ* de Mgr Dupanloup, Paris, 1870, est sans prétention aucune : d'une simplicité et d'une brièveté remarquables, elle n'est que le résumé des évangiles.

4. *La Vie de Notre-Seigneur*, par M. l'abbé Fouard, 2 vol., Paris, 1880, nombreuses éditions subséquentes, présente exclusivement le côté historique et littéral de la vie de Notre-Seigneur. L'auteur suit l'ordre chronologique et divise année par année le ministère public du Sauveur. Pour que le récit soit fondu, alerte et vivant, il rejette au bas des pages les discussions scientifiques. Ouvrage d'une lecture facile et intéressante.

5. La *Vie de Notre-Seigneur* par M. l'abbé [depuis Mgr] Le Camus, 3 vol., Paris, 1883, nombreuses éditions, est plus riche de détails que celle de M. Fouard, mais moins nette peut-être. L'œuvre s'adresse à la masse, qui ne connaît qu'imparfaitement Jésus-Christ. Aussi l'auteur embrasse-t-il tout ce qui peut intéresser tous les lecteurs possibles : exégèse, théologie, piété, données historiques et géographiques; il restitue aux évangiles la chronologie qui leur manque. Trois parties : les commencements de Jésus, la vie publique du Sauveur, la fin du Messie. La seconde est la plus considérable et se subdivise elle-même en trois périodes, période d'exploration générale, période de création en Galilée, période de combat en Judée. Les luttes de Jésus sont rattachées aux trois grandes fêtes célébrées dans la mission de Notre-Seigneur en Judée, fête des Tabernacles, fête de la Dédicace, fête de Pâques.

6. *Jésus-Christ* par Mgr Bougaud (t. II de l'ouvrage intitulé : *Le Christianisme et les temps présents*, Paris, 1884). Œuvre apologétique, écrite pour convaincre les rationalistes. Mgr Bougaud entend se servir des seuls arguments acceptés par ses adversaires. Il laisse visiblement de côté l'ancienne apologétique. De la perfection de la vie, de la doctrine, de l'enseignement de Jésus, il déduit sa divinité. Jésus, quoiqu'ayant le pouvoir de faire des miracles, en a fait relativement peu, afin de ménager la liberté et la raison de l'homme : grande délicatesse de la part d'un Dieu. On voit par là le sens et la portée des arguments. *Jésus-Christ* est divisé en trois parties : 1° Les sources de la vie de Jésus-Christ, où est démontrée l'authenticité des évangiles (c'est la partie la mieux réussie); 2° Le récit de la vie de Jésus-Christ; 3° Les conclusions logiques de la vie de Jésus-Christ.

7. Le *Jésus-Christ*, du P. Didon, Paris, 1891, n'est pas une œuvre populaire; c'est une œuvre savante si l'on tient compte des études préalables qu'elle suppose; mais non point si l'on considère la manière dont l'auteur a mis en œuvre ses matériaux. C'est un discours perpétuel, œuvre éloquente sans doute, mais où l'éloquence vise trop à tenir toujours le premier rang et soumettre à ses lois science, histoire, exégèse, philosophie, théologie. Il y a, dans l'ouvrage, d'heureux traits : il en est d'autres moins heureux : la façon dont l'auteur s'exprime à l'égard de l'éducation reçue par Notre-Seigneur, du progrès de sa science expérimentale, de la vocation de Jésus, laisse à désirer. Peut-on parler aussi de l' « insuccès final de Jésus ? »

8. Bien préférable est l'ouvrage de M. l'abbé Lesêtre, *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint évangile*, 1 vol., Paris, 1892. Sans prétention à l'érudition, cette vie est cependant composée par un érudit. Elle convient parfaitement à la moyenne des catholiques. Elle était, au moment où elle paraissait, comme un résumé de toutes les études bibliques contemporaines sur l'histoire de Jésus-Christ, telle que nous l'offre la synopse des quatre évangiles. Fait suite à la vie de Notre-Seigneur, *La sainte Église au siècle des Apôtres*, Paris, 1896.

9. *Notre-Seigneur Jésus-Christ sa vie et ses enseignements*, Paris, 1892, par M. l'abbé Fretté. L'auteur divise la vie de Notre-Seigneur en trois parties : sa vie cachée, sa vie publique, sa passion. Son but est uniquement de présenter la vie du Christ au point de vue de l'histoire et de suivre le plus exactement possible le sens littéral des Évangiles. L'auteur cependant, au cours du récit, réfute les erreurs les plus importantes des rationalistes contemporains. Quelques réflexions empruntées aux Pères, prises surtout à la *Catena Aurea* de saint Thomas, seront utiles à la piété du lecteur.

10. *Jésus-Christ dans l'Évangile*, par le P. Th. Pègue, O. P., Paris, 1898. L'auteur fond en un seul le récit des quatre évangélistes, sans modifier le texte sacré. Après chaque scène évangélique, il développe dans des notes les explications de tout genre, utiles pour la complète intelligence de la narration. Ouvrage extrêmement simple et clair, excellent au point de vue de la piété et de la science.

11. *Notre-Seigneur Jésus-Christ d'après les saints Évangiles*, par l'abbé Jacquier, professeur à l'Institut catholique de Lyon, Lyon, 1900. Pas un mot étranger à l'Évangile : le texte sacré seul, découpé en petits paragraphes munis chacun d'un texte bien précis et, au bas des pages, quelques notes courtes et substantielles. Cette vie est une œuvre de vulgarisation faite par un savant.

12. *Jésus*, par le P. Sertillanges, O. P., Paris, 1900. Huit chapitres résument Jésus : sa personne, son berceau, sa vie solitaire, sa prédication, sa prière, ses disciples, ses relations avec l'autorité juive, Jésus et la nature. Ce livre doit faire aimer Jésus.

13. G. Berthe, *Jésus-Christ*, Paris, 1903. — C'est la vie populaire par excellence; ce qui n'enlève rien de ses hautes qualités. L'auteur met éloquemment en relief la vie du divin Maître, telle qu'elle apparaît dans le récit évangélique.

14. L. Lepin, *Jésus-Christ, sa vie et son œuvre, esquisse des origines chrétiennes précédée d'une introduction sur la valeur historique des évangiles*, 5e édit., Paris, 1918. Excellente mise au point, dégagée de toute apparat critique.

15. L.-Cl. Fillion, *Notre Seigneur Jésus-Christ d'après les Évangiles*, Paris, 1917. — Livre simple, exempt de toute recherche de style, dépouillé de tout appareil scientifique, de toute discussion dogmatique, chronologique ou exégétique. Deux chapitres : le *Pays de Jésus*, le *Peuple de Jésus* introduisent le lecteur dans le milieu politique et social où vécut le divin Maître. Un autre chapitre montre la valeur historique des évangiles.

16. Du même auteur, *Vie de Jésus-Christ, Exposé historique, critique et apologétique*, 3 vol., Paris, 1922. Par son caractère critique, cette vie se distingue nettement des autres qui l'ont précédée. Appuyé sur la théologie, l'exégèse et la critique des textes, l'auteur raconte les événements, montre leur enchaînement et leur portée et rapporte les paroles de Jésus en les situant dans leur milieu pour en donner le sens exact et en tirer la leçon convenable. C'est sans doute la vie la plus complète sous tous rapports qui nous ait été donnée de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous voudrions indiquer quantité d'autres ouvrages, de deuxième plan, sans doute, mais excellents néanmoins, tels que les Vies de Jésus-Christ écrites par Mgr Fava, MM. Pauvert, Foisset, Lecanu, Wallon, Hervo, Puisieux, Maigret, Ch. Rebord, Boyer, Em. Barbier, etc. Mais il faut savoir se restreindre. En terminant cette liste déjà longue des publications de langue française, nous ne pouvons omettre de signaler le vaste commentaire homilétique du P. Leroy, S. J., sur la vie du Sauveur, *Jésus-Christ*, Paris, 1890-1914, et celui de M. le vicaire général Caron qui, sous des titres divers, offrent à la piété un aliment substantiel sur les diverses phases de l'existence du Messie.

3° *En langues étrangères* :

1. Jean Népomucène Sepp, *Das Leben Christi*, 7 vol., Ratisbonne, 1843, tr. fr. abrégée par M. Sainte-Foi, Paris, 1854; 4e édit., en 1901-1902 : « Cet ouvrage, dit M. Fillion, *Les étapes*, p. 83, a de nombreux défauts à coté de grandes qualités. Il a bien plus les dehors que la réalité de la science. Le Dr Hase le juge en ces termes : Sepp a fait de l'histoire évangélique une fantasmagorie intéressante. — P. Schegg, *Sechs Bücher des Lebens Jesu*, Fribourg-en-B., 1875. — J. Grimm et J. Zahn, *Das Leben Jesu*, 2e édit., Ratisbonne, 1890-1899, 7 volumes; compilation énorme. — M. Meschler, *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi*, 5e édit., Fribourg-en-B., 1902. — P. Dausch, *Das Leben Jesu*, Munster, 1911.

2. H. Coleridge, *The Life of our Life*, Londres, 1869; compilation considérable, dévote, tr. fr. de MM. Petit et Mazoyer, *La vie de Notre vie*, Paris, 1888-1895. A. J. Mass, *The Life of Christ*, 1re édit., Saint-Louis, 1891.

3. A. Capecelatro [depuis cardinal], *La Vita di Gesù Cristo*, Rome, 1868 (abondante, éloquente) nombreuses rééditions; Vito Fornari, *Della vità di Gesù Cristo*, Rome, 1901; Bellino, *Gesù Cristo*, Turin, 1911; Fiori, *Il Cristo della storia e delle scritture*, Rome, 1905. Ajoutons, sans la recommander, la vie récemment écrite par Giovanni Papini, où il faut reconnaître un effort louable pour faire admirer et connaître Jésus par des adversaires et des indifférents.

4. R. Vilariño, *Vida de N. S. Jesu Cristo*, Bilbao, 1912.

Il faudrait également signaler les ouvrages apologétiques ou les travaux scientifiques écrits sans intention polémique directe, mais qui, par la force des choses, ont dû s'occuper de la vie de certaines parties de la vie de Jésus. Mais nous voulons strictement ne signaler ici que les vies proprement dites de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les ouvrages du genre que nous omettons ont d'ailleurs été maintes fois cités au cours de l'article.

A. MICHEL

JEU. Voir ALÉATOIRES *(Contrats)*, t. I, col. 695; et BOURSE *(Jeux de)*, t. II, col. 1100 sq.

JEÛNE. On n'a pas l'intention de faire ici l'histoire de la loi du jeûne. Il n'y a pas lieu d'y revenir après l'étude sur le carême, où l'origine et les développements historiques du jeûne quadragésimal furent largement exposés. Cette étude a besoin seulement d'un léger complément ; et elle l'aura nécessairement lorsqu'il sera question des quatre-temps et des vigiles. Voir art. CARÊME, t. II, col. 1724-1750, et les art. QUATRE-TEMPS, VIGILES, qui viendront à leur place. Le présent article ne touche pas non plus à l'observance du jeûne parmi les Églises chrétiennes d'Orient, dont il a été suffisamment parlé à propos soit du carême, soit même de l'abstinence; car l'abstinence et le jeûne, chez elles, quoique distincts, se mêlent assez pour être désignés l'une et l'autre par les auteurs grecs sous le nom générique de jeûne. Voir art. ABSTINENCE, t. I, col. 261-271. Voir aussi art. ARMÉNIE, t. I, col. 1961 sq., CONSTANTINOPLE (*Église de)*, t. III, col. 1412, 1413. On se propose donc uniquement d'exposer la discipline actuelle du jeûne dans l'Église latine, en conformité avec le nouveau Code et selon la doctrine commune des moralistes. I. Notions générales. II. Précepte du jeûne. III. Gravité du précepte. IV. Jours de jeûne. V. Exemptions. VI. Dispenses.

I. NOTIONS. — Jeûner, au sens absolu du mot, c'est s'abstenir de tout aliment et de toute boisson. A ce jeûne complet les casuistes ont donné le nom de jeûne *naturel*. C'est celui que l'Église prescrit au prêtre qui célèbre et au fidèle qui fait la sainte communion, depuis l'heure de minuit, et qu'on appelle aussi pour ce motif, jeûne *eucharistique*. Ce jeûne encore est fortement conseillé, comme une disposition qui convient, avant un baptême d'adulte, au prêtre qui le confère et au sujet auquel on l'administre. *Cod. Jur. can.*, can. 808, 753, § 1, 858, § 1. Le jeûne qu'on s'impose librement, en dehors des prescriptions de l'Église, et dont on règle soi-même les modalités, est dit par les théologiens jeûne *moral*. La mortification et la pénitence l'inspirent, ou comme une mesure préventive contre le mal, ou comme une expiation du péché commis. Par là, selon une formule de la préface du carême, « les vices sont contenus, l'esprit s'élève, la vertu se pratique et les mérites s'acquièrent. » La vie des ascètes chrétiens en offre de nombreux et illustres exemples. Le jeûne dont l'Église non seulement approuve la fin, mais a fixé dans le détail le régime disciplinaire, est le jeûne proprement *ecclésiastique*. De ce jeûne il est question précisément dans cet article.

II. PRÉCEPTE DU JEÛNE. — 1° *Age*. — Au précepte du jeûne sont astreints tous ceux qui ont achevé leur vingt et unième et n'ont pas commencé leur soixantième année. Can. 1254, § 2. L'Église, se fondant sur ce qui a lieu communément, estime que les jeunes gens, avant vingt et un ans accomplis, et les personnes âgées qui entrent dans la soixantaine, ont besoin de manger sinon davantage, au moins plus souvent, ceux-ci parce que leurs forces déclinent, ceux-là parce que leur croissance n'est pas achevée. Déjà la coutume tenait les sexagénaires pour exempts du jeûne; le nouveau code l'a fait passer dans le droit écrit.

2° *Un seul repas principal*. — La loi du jeûne prescrit de ne faire qu'un seul repas dans la journée. Mais elle permet de prendre quelque nourriture le matin et le soir, pourvu qu'on observe les coutumes locales approuvées, en ce qui regarde la quantité et la qualité des aliments. Can. 1251, § 1. On peut aussi réserver pour le soir, si l'on veut, le repas principal, § 2.

Un seul repas dans la journée : en cette restriction consiste essentiellement le jeûne. Si donc, un jour où il y a obligation de jeûner, on fait ou sciemment ou par inadvertance, un deuxième repas véritable, non seulement on enfreint mais on ne peut même plus observer le précepte ce jour-là. Peu importe d'ailleurs qu'on ait pris cette seconde et entière réfection en une seule fois, ou en mangeant à diverses reprises entre temps, l'infraction est la même et le jeûne également impossible. A celui qui le matin, oubliant la défense, aurait copieusement déjeuné, il ne resterait plus qu'un moyen d'observer la loi, ce serait de supprimer le repas de midi ou la collation du soir, selon qu'il estimerait avoir pris ou non l'équivalent d'un repas.

On s'est longtemps demandé si on pouvait jeûner sans s'abstenir d'aliments gras, autrement si l'abstinence, elle aussi, était de l'essence du jeûne. Parmi les théologiens, ceux qui la regardaient comme son accompagnement nécessaire, permettaient plusieurs repas aux personnes autorisées par dispense à manger de la viande. Benoît XIV, par la constitution *Non ambigimus* (30 mai 1741), a dissipé le doute, en défendant à ceux qu'une dispense autorise à faire gras, de prendre plus d'un repas les jours de jeûne. Il s'ensuit que la loi qui prescrit de jeûner est distincte et séparable du précepte de l'abstinence, comme d'ailleurs le code le marque expressément.

On viole dans sa lettre et dans son esprit le précepte d'un seul repas dans la journée, si on fait durer ce repas outre mesure, ou si, l'interrompant à dessein, on le reprend quelque temps après, en sorte qu'il représente non plus une seule mais deux réfections à peu près complètes. Ceci doit s'entendre moralement ou selon une estimation commune. Ainsi la durée du repas principal peut atteindre deux heures, et davantage si l'on a des convives; il est permis à celui qui a interrompu son repas pour un motif raisonnable, de le continuer même une heure après, pourvu qu'il ait quitté la table pensant y revenir. On est beaucoup plus large encore envers quiconque a dû forcément l'interrompre sans avoir mangé à sa faim. On ne peut accuser, au moins de péché mortel, celui qui mange à nouveau, une demi heure après qu'il a terminé son repas.

L'heure du repas principal d'après une coutume

depuis longtemps généralisée, est midi. Cependant comme la circonstance de temps est jugée accidentelle en matière de jeûne, on peut sans péché aucun devancer le repas d'une demi-heure ou même d'une heure, si on a quelque juste motif, comme serait la nécessité de sortir, une affaire pressante à traiter, la santé ou l'habitude de manger plus tôt.

Au repas principal la quantité de nourriture n'est pas limitée, non plus que le nombre des plats. Il n'y a de règle à observer, comme en temps ordinaire, que la loi de la tempérance. Le précepte du jeûne n'interdit pas davantage les aliments recherchés. En ce qui concerne la qualité de la nourriture, il faut distinguer entre les jours où le jeûne est prescrit avec abstinence et les jours où le jeûne est seul obligatoire. Aux jours à la fois de jeûne et d'abstinence, évidemment on ne peut user à midi que d'aliments maigres. Si quelqu'un, par conséquent, rompait le jeûne en prenant ces jours-là de la viande ou du jus de viande, il commettrait un double péché mortel; et s'il réitérait son acte, il se rendrait coupable d'un nouveau péché grave contre la loi de l'abstinence qui continue, mais seule, d'obliger. Aux jours de jeûne sans abstinence, non seulement on peut manger gras au repas principal, mais le nouveau code autorise maintenant à prendre à la fois poisson et viande. La prohibition du mélange des aliments ne concerne plus que les religieux et les membres d'instituts obligés par vœu à garder le jeûne strict. *Cod.*, can. 1251, § 2, can. 1253.

3° *Petit déjeuner et collation.* — Le code a fait entrer dans le droit écrit, can. 1251, § 1, les deux adoucissements qu'autorisait un long usage, c'est-à-dire, le petit déjeuner du matin ou *frustulum* et la collation du soir. Il les permet à la condition que soient observées les coutumes locales approuvées en ce qui regarde la quantité et la qualité des aliments.

Selon une estimation commune, la quantité de nourriture qu'on peut prendre le matin, ne doit pas dépasser deux onces ou soixante grammes environ. Dans ce poids n'entre pas celui de l'eau qui a servi à la préparer. Il est permis cependant de tenir compte du devoir d'état de chacun, de son tempérament, de son appétit ou de la durée du jeûne, et de se montrer plus large s'il le faut. L'essentiel est de ne pas dépasser la limite au delà de laquelle on ne jeûne plus. Comme genre de nourriture on autorise le café, le chocolat, le thé avec un peu de pain. D'une manière générale sont défendus les œufs et le lait ainsi que le beurre, la graisse, le sucre; on tolère néanmoins à titre plutôt de condiment dans le café et le chocolat, quelques gouttes de lait, une petite quantité de sucre.

Pour fixer sagement la quantité de nourriture permise à la collation, il importe de ne pas oublier non plus les circonstances de fatigue, de complexion physique, de climat qui sont fort loin d'être les mêmes pour tous. D'une manière générale, la plupart des théologiens ont indiqué le chiffre de huit onces, soit deux cent cinquante grammes, abstraction faite, de l'eau qui sert à la préparation. Le jeûne quadragésimal étant plus pénible parce qu'il est de tous les jours, on peut en carême dépasser un peu cette mesure. La veille de Noël, on est autorisé à doubler la quantité de nourriture à la collation, on ne pourrait faire de même aux autres vigiles et aux quatre-temps que là où la coutume le permet. Parmi les aliments reçus à la collation, mentionnons le pain, les légumes même cuits à la graisse, les soupes, la salade, les fruits, les confitures, etc., et là où c'est l'usage, le poisson, les œufs, le laitage, le fromage. En somme, il est nécessaire en ce qui regarde la quantité et la qualité des aliments à prendre le matin et le soir, comme en avertit formellement le code, de se régler sur les coutumes locales approuvées. D'aucune façon on ne peut les jours de jeûne sans abstinence, à moins qu'on ne soit dispensé de jeûner, manger de la viande plusieurs fois. Par conséquent, on n'est pas autorisé à user d'aliments gras en dehors du repas principal, c'est-à-dire, ni au déjeuner ni à la collation. C'est la réponse qu'a faite la commission pontificale chargée de l'interprétation authentique du nouveau code. Voir *Acta apostolicæ Sedis*, 1er décembre 1919.

4° *Le liquide ne rompt pas le jeûne.* — Cette formule signifie qu'on peut, même entre les repas, et sans enfreindre le précepte, prendre toute boisson servant de remède, de digestif ou de rafraîchissement. Il en serait autrement d'une boisson qui aurait valeur de nourriture ou qui contiendrait des aliments dilués. On autorise, par conséquent, le vin, le thé, le café, la limonade, l'eau de citron, mais non le lait, l'huile, le miel, le chocolat, le jus de viande. On tolère encore dans l'eau, le thé ou le café, un morceau de sucre qui en change le goût et avec le vin, une bouchée de pain, *ne noceat potus*, selon l'adage connu.

III. Gravité de la loi du jeune. — Le précepte du jeûne est grave de sa nature, *ex genere suo*. C'est une fin de première importance, autrement dit un bien spirituel considérable pour les fidèles, que l'Église s'est proposé, en l'établissant. Au reste, elle-même a expressément déclaré la gravité de sa loi, lorsqu'elle a condamné par la bouche d'Alexandre VII la proposition suivante : *Frangens jejunium Ecclesiæ, ad quod tenetur, non peccat mortaliter nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat.* Prop. 23, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1123. Nous disons : le précepte est grave, *ex genere suo*, signifiant qu'il admet néanmoins une légèreté de matière. Quelle matière est censée considérable? Il est assez difficile de le déterminer avec précision et les auteurs hésitent. Il semble, pourtant qu'on doive regarder comme grave un excédent de nourriture solide de quatre onces ou d'environ cent vingt grammes dans toute la journée. Peu importe d'ailleurs qu'on l'ait absorbé en une seule fois ou par petites quantités entre temps, ces quantités légères s'additionnant et finissant par constituer une matière grave, comme il résulte d'une proposition condamnée par Alexandre VII : *In die jejunii, qui sæpius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem cibi in fine comederit, non frangit jejunium.* Prop. 29, Denz.-Ban., n. 1129. Donc, on enfreint gravement la loi du jeûne, ou par un second repas véritable, ou par un excédent de nourriture de quatre onces dans toute la journée, soit qu'on ait dépassé la quantité permise au petit déjeuner ou à la collation, soit qu'on ait mangé entre temps en une ou plusieurs fois.

IV. Les jours de jeune. — Dans les jours de jeûne sont compris les jours où l'abstinence est prescrite en même temps que le jeûne et les jours où le jeûne est seul obligatoire. Il y a obligation à la fois de jeûner et de faire abstinence, le mercredi des cendres, les vendredis et samedis de carême, les mercredis, vendredis et samedis des quatre-temps et les veilles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël, can. 1252, § 2. En vertu d'un indult pontifical, l'abstinence des samedis de carême à l'exception du samedi des quatre temps est transférée au mercredi dans un certain nombre de diocèses. Le jeûne sans abstinence est prescrit les lundis, mardis, mercredis et jeudis du carême, *Ibidem*, § 3. — Les dimanches et, sauf en carême, les fêtes de précepte, ni on ne jeûne ni on ne fait abstinence, *Ibidem*, § 4. En France, il n'y a que trois fêtes de précepte où l'abstinence du vendredi soit dans le cas d'être supprimée : Noël, l'Assomption, la Toussaint. Quant aux autres fêtes : savoir la Circoncision, l'Épiphanie, l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie et les saints apôtres Pierre et Paul, obligatoires dans toute

l'Église mais supprimées chez nous par une concession du Saint-Siège, elles ne nous exemptent pas de la loi de l'abstinence lorsqu'elles tombent un vendredi. Telle est une réponse de la commission pontificale pour l'interprétation du nouveau code, 17 février 1918. Les vigiles anticipées ne comportent ni jeûne ni abstinence. Le jeûne et l'abstinence du carême prennent fin le samedi saint à midi, can. 1252, § 4.

Le code de droit canonique rappelle que le jour d'abstinence et le jour de jeûne se comptent de minuit à minuit, can. 1246. Et il autorise ceux qui jeûnent et font abstinence, bien que dans le lieu où ils se trouvent une autre supputation des heures soit en usage, à suivre ou bien le temps local soit réel, soit moyen, ou bien le temps légal soit régional soit extraordinaire, can. 33.

V. Les exemptions consacrées par l'usage. — En dehor des fidèles que leur âge n'oblige pas encore ou n'oblige plus à jeûner, il en est un grand nombre que des causes légitimes exemptent du précepte. Les exemptions admises par un usage universel se rapportent soit à la faiblesse du tempérament, soit à la pauvreté, soit à un travail intense ou de l'esprit ou du corps. Donc, ne sont pas astreints à la loi du jeûne les malades, les infirmes, les convalescents, les femmes enceintes ou nourrices, certains neurasthéniques, d'une manière générale, toutes les personnes auxquelles la débilité de leur organisme, une faiblesse de constitution, une maladie à peine guérie imposent de faire plus d'un repas dans la journée, ou qui, en jeûnant, auraient à souffrir de sérieux maux de tête ou d'estomac, de pénibles insomnies. — Par pauvres, entendons ceux qui n'ont pas de quoi faire un repas suffisant à midi ou bien n'ont qu'une nourriture peu réconfortante. Tels sont assurément les pauvres qui mendient de porte en porte et qui n'ont rien d'assuré. La loi du jeûne ne les atteint pas. Ils sont autorisés à manger ce qu'ils ont, ce qu'ils reçoivent et plusieurs fois par jour.

En vertu de la coutume sont exemptés du jeûne les ouvriers qui se livrent à de durs travaux manuels, les hommes de peine, les forgerons, les mineurs, les charpentiers, les maçons, les cultivateurs, etc. Ils le sont par le fait de leur profession qui entraîne une grande dépense de forces physiques, et quand bien même ils seraient assez robustes pour travailler en observant le jeûne. Leur métier pourtant ne les exempte de jeûner, que s'ils l'exercent d'ordinaire durant la majeure partie du jour et non quelques heures seulement. Que si le jeûne coïncide pour eux avec une journée de congé, ils ne sont pas tenus de l'observer ce jour-là, le repos qu'on leur accorde devant servir à réparer et à conserver leurs forces en prévision de fatigues nouvelles. Assurément, on ne peut demander à ceux qui n'ont pas besoin de travailler, de suspendre, en vue de satisfaire aisément au précepte du jeûne, les ouvrages pénibles auxquels ils se livrent d'une manière habituelle. L'intention de l'Église ne va pas à supprimer les occupations ordinaires des fidèles, quand surtout elles sont vraiment utiles. Seul le fait de se livrer à un travail incompatible avec le jeûne, dans le but uniquement d'échapper à la loi, *in fraudem legis*, serait inexcusable.

Le travail intellectuel n'est pas regardé comme exemptant *de soi* de la loi du jeûne. Mais assez souvent quelque circonstance s'y ajoute qui en fait un motif légitime d'excuse : la faiblesse du tempérament, une application très soutenue, une fatigue exceptionnelle. C'est le cas de beaucoup de maîtres et d'élèves, de prédicateurs, de confesseurs, de médecins, etc., qui, s'ils jeûnaient, ne pourraient remplir leur devoir d'état ou ne le rempliraient qu'imparfaitement. On estime, en général, que quatre ou cinq heures de classe par jour pour un professeur, ou même une seule heure si elle comporte une longue et fatigante préparation, un sermon presque tous les jours pour un prédicateur, à plus forte raison une mission à donner, des séances de confessional de sept ou huit heures pour un prêtre, une journée entière de consultations et de courses pour un médecin, neuf ou dix heures de cours et d'études pour des étudiants fortement appliqués, sont des motifs suffisants d'exemption. Au devoir d'état on assimile les occupations ordinaires qui, sans être obligatoires, ont leur utilité. Ainsi, des personnes qui vaquent habituellement à des œuvres de piété et de charité et qui ne peuvent continuer de s'en occuper en jeûnant, ne sont pas tenues d'y renoncer pour observer le jeûne.

Il est bon de noter que tous les cas d'exemption se ramènent à un grave inconvénient occasionné par la loi du jeûne, entendons non pas l'inconvénient qui est inhérent au précepte même, mais tout autre qui s'y oppose en quelque sorte de l'extérieur, tel le devoir d'état qu'il est impossible de remplir comme il faut, si l'on jeûne. L'axiome : *lex non obligat cum tanto incommodo*, vaut pour la loi ecclésiastique comme pour toutes les lois humaines. Au surplus, l'Église n'a qu'un but dans la discipline du jeûne, celui de nous aider à mieux pratiquer la loi même de Dieu et à progresser dans la vie chrétienne. S'il arrive accidentellement que l'observation du jeûne, loin de servir à cette fin, y mette obstacle en quelque manière, évidemment le précepte ecclésiastique dans le cas particulier n'a plus sa raison d'être : il cesse d'obliger.

Quelque nombreuses que soient les causes d'exemption du jeûne, les fidèles ont besoin d'être mis en garde contre le danger de s'en croire trop aisément exonérés. Ils feront bien, surtout si leurs motifs d'excuse ne sont pas évidents, de prendre l'avis de leur pasteur ou d'un médecin consciencieux. Même après avoir demandé conseil, lorsqu'ils hésitent sur la légitimité de leurs raisons, ils peuvent recourir à l'autorité ecclésiastique afin d'obtenir une dispense.

VI. Les dispenses du jeune. — La dispense du jeûne est la suppression pour un temps, dans un cas particulier, de l'obligation de jeûner. Cette dispense le pape peut l'accorder dans toute l'Église, validement toujours, licitement pour une cause raisonnable. Les évêques et autres ordinaires des lieux ainsi que les curés peuvent dispenser de l'abstinence et du jeûne, mais seulement dans des cas particuliers et pour de justes motifs, même hors de leur territoire, les personnes et les familles qui sont soumises à leur autorité, et, sur leur territoire, les étrangers de passage. Can. 1245, § 1. Autrefois les curés usaient de ce pouvoir en vertu de la coutume, mais uniquement vis-à-vis des individus, jamais vis-à-vis d'une famille entière pas même pour un seul jour; ils peuvent l'exercer maintenant en faveur de toute une famille et en vertu du droit écrit. Les évêques et autres ordinaires des lieux peuvent encore dispenser de l'abstinence et du jeûne tout leur diocèse ou tout un lieu déterminé, soit en raison d'une fête ou circonstance attirant un grand concours de peuple, soit pour une cause qui intéresse la santé publique. Can. 1245, § 2. Avant le nouveau code les évêques ne pouvaient sans indult dispenser de l'abstinence et du jeûne une communauté tout entière, donc, ni tout leur diocèse, ni toute une paroisse, ni même toute une famille. Léon XIII, par un décret du Saint-Office, 5 décembre 1894, 15 décembre 1897, leur avait cependant concédé la faculté de dispenser pour des raisons graves de l'abstinence, lorsqu'une fête solennelle tombait un vendredi ou un samedi, sauf en temps de Carême et d'Avent, aux quatre-temps et vigiles; et cette concession fut ensuite étendue aux jours de

grand concours de peuple. *Acta Sanctæ Sedis*, t. XXVII, p. 512. Les supérieurs de religieux clercs exempts dispensent de l'abstinence et du jeûne *à l'instar* des curés, leurs profès et leurs novices ainsi que ceux qui habitent jour et nuit le couvent : serviteurs, élèves, hôtes et valétudinaires, can. 1245, § 3 et can. 514, § 1. Les confesseurs ne dispensent pas, si ce n'est en vertu d'une délégation; ils ne font que déclarer s'il existe ou non quelque motif d'exemption du jeûne. On doit en dire autant du médecin et d'une supérieure de moniales.

Il n'est pas inutile de rappeler ici quelques principes relatifs aux dispenses particulières. Une dispense du jeûne ne peut être octroyée sans une cause juste et raisonnable, ni sans qu'il soit tenu compte de la gravité de la loi; autrement, si c'est un inférieur qui l'accorde, elle est illicite et sans valeur. Can. 84, § 1. Lorsqu'on doute si le motif invoqué est suffisant, la dispense peut être légitimement demandée, légitimement et validement octroyée. Can. 84, § 2. Dès que la cause qui a fait obtenir la dispense cesse d'une façon certaine et totalement, la dispense cesse aussi de valoir et la loi oblige à nouveau. Can. 86.

Saint Thomas, *Sum. Theol.*, IIa IIæ, q. CXLVII; Saint Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III; C. Marc, *Institutiones morales Alphonsianæ*, Rome, 1885, t. II, pars II, sect. 3, n. 1217-1243; Gury-Ballerini, *Compendium theologiæ moralis*, Rome, 1887, t. I, n. 488-501; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, n. 1210-1220; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, Inspruck, 1911, t. II. *De præceptis Dei et Ecclesiæ*, n. 679-690; Sebastiani, *Summarium theologiæ moralis*, Turin, 1918, n. 357-365; *Jeûne et Abstinence*, par un prêtre du diocèse de Lille, Paris, 1920.

A. THOUVENIN

JEUNE (Claude Mansuet). Chanoine régulier de l'ordre des prémontrés, bon théologien et excellent religieux, naquit à Tignacourt, près de l'abbaye de Flabémont, dans le Barrois. Il entrait au noviciat de l'abbaye de Sainte-Marie de Pont-à-Mousson, le 8 août 1732; et deux années après il était admis à y prononcer ses vœux. C'est là qu'il étudia la philosophie et la théologie. Après avoir professé l'une et l'autre à l'abbaye d'Étival, il se fit recevoir docteur de l'université de Pont-à-Mousson. Il fut d'abord prieur de Sainte-Marie, mais il revint ensuite au monastère d'Étival. Là il vécut dans la retraite, au milieu de ses livres et tout occupé de la composition d'ouvrages; il y avait aussi la charge de prieur.

Nous avons de lui : *Histoire critique et apologétique de l'ordre des Chevaliers du temple de Jérusalem, dits Templiers*, par le R. P. Mansuet Jeune, prieur d'Étival, Paris, Guillot, 1789, 2 vol. in-4°, et Paris, an XIII (1805), 2 vol. in-4°. L'auteur se propose d'y raconter l'origine et les développements de l'ordre, d'établir qu'il fut supprimé sans raisons suffisantes, alléguant à l'appui de son opinion un ensemble d'autorités et de preuves qu'il estime convaincantes. L'ouvrage est sérieusement documenté, empreint de modération et écrit dans un style qui ne manque ni de fermeté ni d'élégance. Imprimé à la veille de la grande révolution, qui supprima tous les ordres religieux, il parut à une date qui n'est point banale.

Il faut ajouter une *Dissertation pour prouver que l'amour qui est requis dans le sacrement de pénitence, n'est pas seulement un amour d'espérance, mais un véritable et sincère amour de charité.*

De Feller, *Dictionnaire historique* ou *Biographie universelle*, 2e édit., t. VI, p. 562.

A. THOUVENIN.

CE